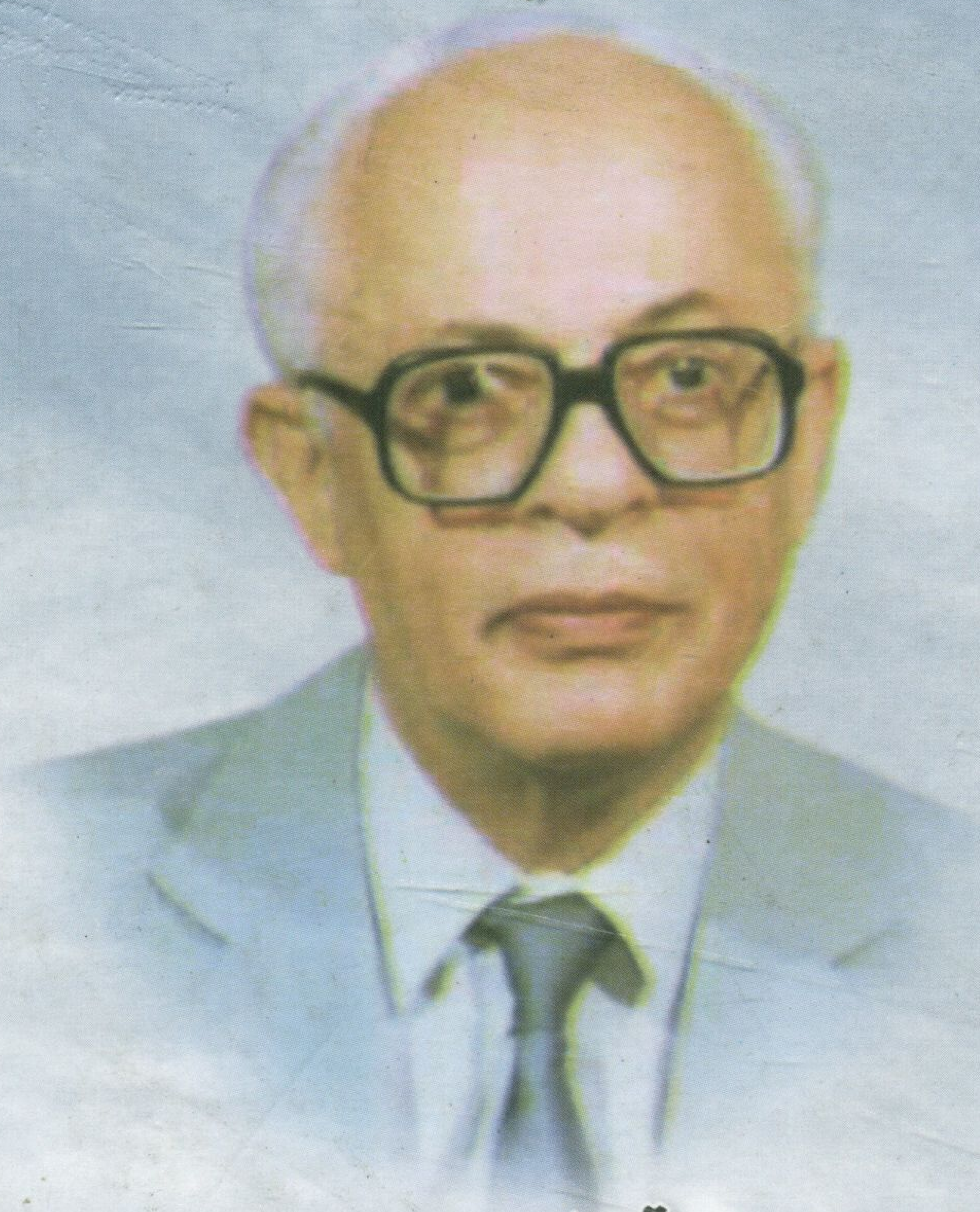
أحمد محمود صبحى ...

رائد التجديد فى الفكر الإسلامى

كتاب تذكارى لعَلَمٍ من جيل الرواد



تصدير

أ.د/ عاطف العراقى

إشراف وإعداد

أ.د/ صفاء عبد السلام جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بكلية الآداب - جامعة الأسكندرية

الجزء الأول - الجزء الثانى

٢٠٠٩





أحمد محمود صبحى
رائد التجديد فى الفكر الإسلامى
كتاب تذكارى لعلم من جيل الرواد

الجـزء الأول

تصديـــر
الأستاذ الدكتور
عـــاطف العراقـــى

اشـــراف
الأستاذة الدكتورة
صفاء عبد السلام جعفـر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

أسم الكتاب	أحمد محمود صبحى رائد التجديد في الفكر الإسلامى
أسم المؤلف	أ.د. صفاء عبد السلام جعفر
أسم المطبعة	الحضرى للطباعة ت:٤٩٤٤٩٧٧
رقم الإيداع	٢٠٠٨٢/٢٠٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ... فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً
وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ ... ﴾

صدق الله العظيم

[الرعد : آية ١٧]

المحتويـــــات

الباب الأول
باب الذكريات

المحور الأول

المحور الثانى
ذكريات أحبائه ومريديه

الباب الثانى
المراجعات والدراسات النقدية

المحور الثالث
فى علم الكلام

المحور الرابع
فى التصوف والفلسفة الخلقية

المحور الخامس
فى فلسفة الحضارة والتاريخ ودراسات أخرى

بيان السيرة الذاتية
للأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحى

أولاً ـ بيانات شخصية :

أ ـ **الاسم بالكامل:** أ.د. أحمد محمود صبحى خليل.

ب ـ **القسم العلمى:** الفلسفة **الكلية:** الآداب

ج ـ **تاريخ الميلاد:** ١٩٢٨/٥/١ **مكان الميلاد:** الإسكندرية

د ـ **الجنسية:** مصرى

ثانياً ـ المؤهلات العلمية :

أ ـ **أعلى درجة علمية:** دكتوراه

ب ـ **حقل التخصص:** فلسفة.

ج ـ **التخصص الدقيق للدكتوراه:** فلسفة إسلامية.

د ـ **لغة الدراسة أو البحث:** العربية.

هـ ـ **المؤسسة التى أصدرت الدرجة:** جامعة الإسكندرية.

و ـ **تاريخ تلقى الدرجة:** ١٩٦٥.

ز ـ **عنوان أطروحة الماجستير:** نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية.

ح ـ **عنوان أطروحة الدكتوراه:** الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى. "العقليون والذوقيون أو النظر والعمل".

ثالثاً ـ الخبرة التدريسية:

الوظيفة	مكان العمل	من	إلى
أ - مدرس فمدرس أول	وزارة التربية والتعليم	١٩٤٩	١٩٦٦
ب - مدرس	جامعة الإسكندرية /بنغازى	١٩٦٦/١٠/١	١٩٧٣/٥/١
ج - أستاذ مساعد	جامعة صنعاء/ الإسكندرية	١٩٧٣/٥/١	١٩٧٨/١١/٢٢

د - أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة صنعاء	١٩٧٨/١١/٢٢	١٩٨١/٩/١
هـ - أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الإسكندرية	١٩٨١/٩/١	١٩٨٥/٩/٥
و - أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الكويت	١٩٨٥/٩/٦	١٩٩٤
ز - أستاذ الفلسفة الإسلامية	جامعة الإسكندرية	١٩٩٤	٢٠٠٤/١٠

رابعاً - الإعــــارات:

أ - الجامعة الليبية من ١٩٦٩ - ١٩٧٣.

ب - جامعة صنعاء من ١٩٧٧ - ١٩٨١.

ج - جامعة الكويت من ١٩٨٥ - ١٩٨٨.

د - تعاقد مع جامعة الكويت من ١٩٨٨ - ١٩٩٣.

خامساً - العضوية في الهيئات العلمية:

أ - عضو في اللجنة العلمية للفلسفة والاجتماع وعلم النفس التابعة للمجلس الأعلى للجامعات في مصر والخاصة بترقية أعضاء هيئة التدريس سابقاً عند استلام العمل بالكويت (١٩٨٥ -).

ب - عضو في لجنة الفلسفة التابعة للمجلس الأعلى للثقافة بمصر (١٩٨٢ - ١٩٨٥م).

سادساً - الوظائف الإدارية:

أ - رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية عام ٨٢/٨١، ١٩٨٣ حتى سبتمبر ١٩٨٥ (تاريخ استلام العمل بالكويت).

ب - التدريس بكلية التربية منذ انشائها لمدة تزيد على عشر سنوات والإشراف على قسم الفلسفة بها.

سابعاً - درجات الشرف، الجوائز والمنح:

أ - جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية عام ١٩٧٦ - عند أول إنشاء لها - عن كتاب "في فلسفة التاريخ".

ثامناً ـ الإنتاج العلمي:

أ ـ البحـــوث:

١ - التصوف إيجابياته وسلبياته مجلة عالم الفكر ,١٩٧٥

٢ - مسار التاريخ بين المصادفة والحتمية مجلة الحكمة / جامعة طرابلس / ١٩٧٥.

٣ - بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسـبرطة / مجلـة جامعـة اليرمـوك / ١٩٨٦.

٤ - الأيديولوجيا بين الفلسفة والدين / مجلة جامعة اليرموك / ١٩٨٦.

٥ - مذهب الدين الطبيعي وأثره على بعض اتجاهـات الفكـر الإسـلامي الحديث (مقال في العدد التذكاري للدكتور زكي نجيب محمود ١٩٨٧).

٦ - عقيدة المهدي المنتظر (من منظور فلسفي) مجلة القاهرة، مارس ١٩٨٨.

٧ - عبد اللطيف البغدادي.

٨ - حمدون القصار.

٩ - الفضيل العياض.

(٧ - ٩: أبحاث مسلمة إلى المجلس الأعلى للثقافة بمصر للنشر في الموسوعة الفلسفية.)

١٠- أبو الحسن الأشعري - الإمامة: بحثان مقـدمان إلى موسـوعة الحضـارة الإسلامية الصادرة عن مؤسسة آل البيت بالأردن.

١١- بين الفلسفة والطب: بحث مقـدم للنشـر فـي حوليـات كليـة الآداب بالكويت، ١٩٩٠.

ب ـ الكتب العلمية:

١ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليونـان (بالاشـتراك مـع أ.د. علـى سـامى النشار)، منشأة المعارف بالإسكندرية، ,١٩٦٥

٢ - نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، دار المعارف، ١٩٦٨، القـاهرة (٥٠٠ صفحة).

٣ - الفلسـفة الأخلاقيـة فـي الفكـر الإسـلامي "العقليـون والـذوقيون أو النظر والعمل"، دار المعارف ١٩٦٨، القاهرة (٣٠٠ صفحة)

٤ - فى علم الكلام - جزءان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥. (الجزء الأول ٣٥٠ صفحة - الجزء الثانى ٣٠٠ صفحة).

٥ - فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥ (٣٠٠ صفحة).

٦ - فى فلسفة الحضارة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥ (٣٠٠ صفحة).

٧ - المذهب الزيدى، منشأة المعارف، ١٩٨١ (٨٠ صفحة).

٨ - الزيدية، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٤ (٦٠٠صفحة).

٩ - محاضرات فى فلاسفة الإسلام، مؤسسة الثقافة العربية، ١٩٨٢ (١٣٦ صفحة).

١٠- محاضرات فى الفكر السياسى فى الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٤ (١٣٠ صفحة).

١١ - الإمام الزيدى: يحيى بن حمزة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.

١٢ - فى فلسفة الطب بالاشتراك مع أ.د. محمود فهمى زيدان، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٩٥.

١٣ - فى فلسفة الحضارة (اليونانية - الإسلامية - الغربية) بالاشتراك مع د. صفاء جعفر، دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٩٩.

ج - **بحوث مقدمة لمؤتمرات تم نشرها:**

١ - اتجاهات الفلسفة الإسلامية بين عامى ١٩٦٠ - ١٩٨٠، فى المؤتمر الفلسفى، الجامعة الأردنية عام ١٩٨٣، نُشر فى "الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر الصادر" عن مركز دراسات الوحدة العربية.

تاسعاً - المؤتمرات :

أ - مؤتمر الثقافة الإسلامية بجامعة أم درمان، ١٩٧٩ (مراقب).

ب - المؤتمر الفلسفى للجامعة الأردنية، ديسمبر ١٩٨٣.

ج - اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى الوطن العربى (١٩٦٠ - ١٩٩٠)، وقد نُشر ضمن منشورات مركز دراسات الوحدة العربية (الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر).

عاشراً ـ نماذج من الرسائل التى تم الإشراف عليها (ماجستير أو دكتوراه):

عنوان الرسالة	الجامعة	سنة الانتهاء
١ - الإتجاهات الأخلاقية لطالبات المرحلة الثانوية.		١٩٧٥ ماجستير إشراف مشترك
٢ - الإتجاهات الدينية لطالبات المرحلة الثانوية		١٩٨٢ دكتوراه إشراف مشترك
٣ - تطوير منهج الفلسفة فى الصف الثالث	الإسكندرية (التربية)	دكتوراه ١٩٨٣
٤ - نظرية الكلمة فى الفكر الإسلامى	الإسكندرية (الآداب)	ماجستير ١٩٨٣
٥ - العلم الإلهى لدى المتكلمين والفلاسفة	الإسكندرية (الآداب)	دكتوراه ١٩٨٣
٦ - نظرية النبوة لدى المتكلمين والفلاسفة	الإسكندرية (الآداب)	دكتوراه ١٩٨٤
٧ - نظرية نشأة الكون لدى المتكلمين	الإسكندرية (الآداب)	دكتوراه ١٩٨٥
٨ - النفس عند ابن سينا	الإسكندرية (الآداب)	ماجستير ١٩٨٤
٩ - فكرة الزمان عند ابن سينا	الإسكندرية (الآداب)	دكتوراه ١٩٨٤
١٠- يحيى بن حمزه (نشر مخطوطة)	الإسكندرية (الآداب)	ماجستير ١٩٨٦
١١- الإلهيات عند مفكرى الشيعة الإسماعيلية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين (حميد الدين الكرمانى وناصر خسرو).	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٨٨
١٢ - متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٧٧م
١٣ - تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٨٤
١٤ - موقف الأشاعرة من فلاسفة الإسلام: الغزالى، الشهرستانى، الرازى	الإسكندرية	١٩٨٦
١٥ - تصور العالم الآخر بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام	الإسكندرية	ماجستير ١٩٧٨
١٦ - نظرية النبوة بين الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين	الإسكندرية	١٩٨٤
١٧ - نظرية الإمامة عند الزيدية	الإسكندرية	١٩٨٠
١٨ - الإمام أبو الفتوح عبد الرحمن بن الجوزى وآراؤه الكلامية	الإسكندرية	١٩٨٥

عنوان الرسالة	الجامعة	سنة الانتهاء
١٩ - مفهوم الحضارة عند ألبرت شفايتسر بين فلسفة التاريخ وفلسفة الأخلاق	الإسكندرية	١٩٨٩
٢٠ - المعرفة بين التصوف الخالص والتصوف الفلسفى	الإسكندرية	دكتوراه ١٩٩٩ - ٢٠٠٠
٢١ - النزعة إلى الخروج فى الفكر الإسلامى نشأتها وآراؤها الكلامية.	الإسكندرية	ماجستير ١٩٩٨
٢٢ - بين عالمية التصوف والعولمة المعاصرة.	الإسكندرية	دكتوراه ٢٠٠٤
٢٣ - رؤية جديدة للمنهج عند ابن خلدون	الإسكندرية	ماجستير ١٩٩٩
٢٤ - الجدل لدى المتكلمين	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠٠
٢٥ - قضايا الفكر والاعتقاد بين الفقهاء والمتكلمين - دراسة نقدية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠١
٢٦ - أبو حنيفة النعمان وآراؤه الكلامية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠١
٢٧ - تجديد الفكر الإسلامى بين السلفية والتغريب - دراسة نقدية	الإسكندرية	ماجستير ٢٠٠٢
٢٨ - النفس بين العقليين والذوقيين	الإسكندرية	دكتوراه ٢٠٠٦

(هناك رسائل أخرى فضلاً عن الاشتراك فى مناقشة حوالى ٥٠ رسالة فى جامعات مصر وبيروت، وتحكيم إنتاج علمى للترقية إلى وظيفتى أستاذ مساعد وأستاذ لأكثر من عشرة أعضاء هيئة تدريس بالجامعات المصرية، والجامعة الأردنية، وجامعة الموصل).

حادى عشر ـ مقالات فى كتب تذكارية:

صدرت فى كتب تذكارية أشرف عليها - رحمه الله - أو شارك فيها ومنها:

أ - مقال: إتجاهات الفلسفة الإسلامية فى العالم العربى ١٨٧٠ - ١٩٦٠ فى كتاب "المشكاة"، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، فى ذكرى الأستاذ الدكتور / على سامى النشار والذى أشرف على إصداره أستاذنا الراحل.

ب - مقال: "حوار مع صديق العمر - عاطف العراقى: رائداً للفكر العقلى التنويرى" فى الكتاب التذكارى عن أ.د. عاطف العراقى وعنوانه: عاطف العراقى فيلسوفاً عربياً، ورائداً للاتجاه العقلى التنويرى، تصدير أ.د. فؤاد ذكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٢.

ج - مقال: "حبيب الشارونى ... وداعاً"، فضلاً عن كلمة التصدير والإشراف على كتاب: "حبيب الشارونى ... الأستاذ القدوة فى الزمن الضنين"' - فى ذكراه السنوية الأولى - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٣م.

د - مقال: "هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة" ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد: "ابن رشد مفكراً عربياً، ورائداً للاتجاه العقلى" إشراف وتصدير أ.د. عاطف العراقى - القاهرة، ١٩٩٣.

هـ - مقالان فى مجلة "سراج الفكر" وفيها ملف خاص عن أ.د. محمود فهمى زيدان فى ذكراه السنوية الأولى - مجلة غير دورية - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - مايو ١٩٩٦.

مقال: ذكريات مع صديق العمر.

مقال: فى الأخلاق الطبية (دور الأخلاق فى الطب).

تصـــدير عـــام

الدكتور أحمد محمود صبحى ... الإنسان كما عرفته

بقلم الأستاذ الدكتور
عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

غير مجدٍ فى يقينى واعتقادى، التغافل عن الدور، الدور الرائـد الـذى قام به فقيد الفلسفة فى مصر وعالمنا العربى من مشـرقه إلى مغربـه، "أحمـد صبحى".

لم يكن الرجل مثل العديد مـن الـذين عملـوا، ومـا زالـوا يعملـون بأقسام الفلسفة، والذين هم حقاً أشباه أساتذة، وليسوا أساتذة. لقد ترك لنـا الرجل، "أحمد صبحى" ثروة فكرية هائلة، وستظل مؤلفاته فى أذهان وعقول كل مشتغل بالفلسفة طوال تاريخها، وكما يقول القائل:

هـــذه آثارنـــا تـــدل علينـــا ∴ فـــانظروا بعـــدنا إلى الآثـــار

كان صـديقنا، صـديق العمـر، شـعلة نشـاط، لا يكـل ولا يمـل، كتـب مؤلفات رائدة عن أكثر المشكلات الفلسفية، وكان موسـوعى الثقافـة، وقـد أعانته تلك الموسوعية على النظر نظرة دقيقـة فاحصـة إلى كـل الموضـوعات التى كتب فيها، إذ أننا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطـون، لا يفهـم أفلاطـون، ومعنى هذا أننا إذا أردنا دراسة الفكر الفلسفى لأى مفكر، فلابد أن ندرسـه من خلال مَن سبقوه، ومن خلال من ظهروا بعده.

هذا ما وجدناه فى الكتب والدراسات التى قدمها لنا "أحمد صـبحى" طوال حياته، وقد شملت مجالات كثيرة من أبرزها علم الكلام، والفكر العربى الحديث والمعاصر، وفلسفة التاريخ. إنه يكتـب بثقـة ويقـين، وواثـق الخطـوة يمشى ملكاً، كتاباته تعد بحراً على بحر، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

بدأت علاقتى بـ"أحمد صبحى" قبل أن أراه، إذ طلبت من أعضاء قسم الفلسفة بآداب القاهرة، القسم الذى أعمل به، ندب الدكتور "أحمد صبحى" لتدريس مادة فلسفة التاريخ، وقد استجاب مشكوراً، وكان اليوم الذى اختاره للتدريس الإثنين من كل أسبوع، وأنا فى هذا اليوم كنت منتدباً للتدريس بآداب عين شمس، بعد أن تفضل الدكتور "فؤاد زكريا" بندبى للتدريس. وتشاء الظروف أن أسافر للإسكندرية مشرفاً على رحلة علمية وألتقى بصديق عمرى الدكتور "محمود زيدان"، ويقوم بتعريفى بالدكتور "أحمد صبحى"، وكان لقاءً حافلاً استمر من أول المساء وحتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالى، وكنا نتحاور نحن الثلاثة فى العديد من الموضوعات الفكرية والفلسفية، ونحلل همومنا الفكرية، وكيف تحولت بعض أقسام الفلسفة بمصر، إلى أشباه أقسام، وأسباب ذلك.

استمرت اللقاءات بيننا مكثفة بالقاهرة حيث كان يتفضل بالمبيت بمنزلى تارة، وبالإسكندرية حيث مقر عمله ومنزله تارة اخرى، وكنا فى مجال الفكر نتحاور فى كل الأمور الفلسفية، ونتفق تارة، ونختلف تارة أخرى، وأحمد له هذا الاختلاف فى الرأى؛ خاصة أن من خصائص الفكر الفلسفى التباين والاختلاف وليس التشابه والاتفاق.

وكم امتد الحوار بيننا سنوات وسنوات، خاصة أن علاقتى بـ"أحمد صبحى"، امتدت طوال ما يقرب من أربعين عاماً. إنه من القلائل الذين جمعوا بين العلم والعمل، بين النظر والسلوك، وكم كان حريصاً وحتى الشهور الخيرة التى سبقت وفاته على دعوتى للاشتراك فى مناقشة الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه، وكنت من جانبى حريصاً على الاستفادة من علمه الفياض، والذى يعد نوراً على نور، عن طريق إشراكه فى أكثر الرسائل التى كنت مشرفاً عليها سواء بآداب القاهرة، أو غيرها من كليات وجامعات، أو عن طريق دعوته للإسهام فى الكتب التذكارية التى تم تكليفى بالإشراف عليها، وهى كتب عديدة صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة.

كان "أحمد صبحى" قمة فى الوفاء لأساتذته، يتحدث عنهم باحترام شديد، لا يمكن أن نجده الآن للأسف الشديد بعد انتشار الأشباه والأقزام فى دنيانا الثقافية، والذين يقولون عن جهل، إننا جيل بلا أساتذة.

قلت إننا كنا نتفق تارة ونختلف تارة أخرى، إنه يميل إلى علم الكلام، وأنا من جانبى أميل لآراء الفلاسفة، كان يقول إن فلسفتنا تسمى فلسفة إسلامية، وأنا من جانبى أقول إن الاسم الصحيح هو فلسفة عربية وليست إسلامية، وكم امتد الحوار بيننا حول هذا الموضوع وحتى قبيل وفاته، امتد لسنوات طويلة، وخاصة بعد أن كتبت مقالة بجريدة الأهرام عنوانها: "فلسفتنا عربية وليست إسلامية"، وأكدت على هذه التسمية من خلال كل عناوين الكتب التى قمت بتأليفها.

قلنا إن الراحل "أحمد صبحى" كان يتحدث باحترام شديد عن أساتذته، وهل يمكن أن ننسى إشرافه ومساهمته الفعالة فى الكتاب التذكارى الذى عمل على إصداره عن أستاذه "على سامى النشار"، كتاب المشكاة. لقد كان مهموماً بهذا الكتاب، وطلب منى الإسهام فى هذا الكتاب، وقال لى: "أعرف عداوتك للفكر الأشعرى الذى يعتز به على سامى النشار، ولكن من الضرورى تواجدك فى هذا الكتاب"، واستجبت فوراً، وكتبت دراسة عن أثر كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى فى المفكرين الذين عاشوا بعد الغزالى.

ورغم عدم ترحيبه بإصدار كتاب تذكارى عن أى مفكر على قيد الحياة، إلا أنه لم يتردد فى الإسهام فى الكتاب التذكارى الذى صدر عنى منذ خمس سنوات بعنوان: "عاطف العراقى: فيلسوفاً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى التنويرى". وقد قام بالتصدير لهذا الكتاب والإشراف عليه، مفكرنا الكبير "فؤاد زكريا".

كان صديق عمرى "أحمد صبحى" هادئاً كالموت، صامتاً كالقبر، يتامل فى العديد من القضايا الفلسفية، وكم تجاوز عن الإساءة التى قام بها هذا

الفرد أو ذاك من أشباه الأساتذة، منهم من غادر دنيانا، ومنهم من لا يزال على قيد الحياة، كان يمثل الأستاذ، بكل ما تعنيه تلك الكلمة من معان ومدلولات.

لقد جاءنى النبأ الحزين بوفاته، وفور حدوث الوفاة عن طريق مكالمة تليفونية، قامت بها الزميلة الفاضلة الأستاذة الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر. لقد اهتزت أسلاك البرق بإعلان وفاة الرجل. جاءنى النبأ الحزين فور وقوع الوفاة، وتشاء الأقدار أن يصلنى النبأ وأنا أكتب بعض الصفحات عن فلسفة الموت عند ابن رشد، والمقارنة بين رأيه، ورأى الفيلسوف المشرقى ابن سينا.

حدثت الوفاة فى الثالث من شهر أكتوبر عام ٢٠٠٤، وبدأت فى الاستعداد لإقامة حفل لتأبينه بالمجلس الأعلى للثقافة، شارك فيه من اهتموا بفكر الفقيد ومن بينهم زميلتنا الأستاذة الدكتورة صفاء جعفر والتى تفضلت ببذل أكبر جهد فى الكتاب التذكارى الموجود الآن بين أيدى القراء، وكان حفل التأبين فى الثانى والعشرين من شهر فبراير عام ٢٠٠٥م، وفور وصولى إلى الكويت فى مناسبة ثقافية، كان أول ما فكرت فيه، زيارة لإبنته "الدكتورة منال"، وتقديم العزاء فى وفاة أبيها.

لم يكن "الراحل الكريم" يضيق بالخلاف معه فى الرأى - كما سبق أن أشرت - وكم كان الحوار بيننا مستمراً حين شرع فى تأليف كتابه الضخم فى علم الكلام حول الشخصيات التى سيكتب فصلاً عن كل شخصية منها، وخاصة بالنسبة للشهرستانى، وفخر الدين الرازى، وأيضاً حول حقيقة إخوان الصفا بخصوص ما جاء عنهم فى كتاب قام بتأليفه واحد يعد الآن من أشهر أشباه الأساتذة فى جامعاتنا، أشباه الأساتذة الذين امتلأت بهم جامعاتنا كما أشرنا منذ قليل، ومنهم من غادر دنيانا غير مأسوف عليهم، ومنهم من لا يزال على قيد الحياة.

كان يعتز بكرامته اعتزازاً بغير حدود، وحين حدث تحقيق معى بجامعة القاهرة وانتهى إلى البراءة، وجد بعض السطور التى كتبها بعض الزملاء وفيها مساس بكرامته العلمية، وأصر على إبلاغ رئيس الجامعة، ولكنه استجاب لرجائى حين قلت له برأى مخالف انطلاقاً مما تعلمته من "عباس العقاد" خلال ندواته، حين كان يرى أن أفضل طريق للقضاء على الخصم قد يكون متمثلاً فى إهماله.

وحين قُدر لى أن أقف أمام محكمة جنايات المنصورة فى قضايا فكرية، وفى الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥، كان دائم السؤال، والقلق أيضاً.

إنه مثال نادر فى الأخوة والصداقة وحب البحث العلمى. لقد أن يقرأ، ويناقش، ويحلل العديد من الموضوعات الفكرية وحتى الساعات القليلة التى سبقت وفاته، وكم كنت حريصاً على أن أكتب عن العديد من مؤلفاته، وكان من جانبه - وكما أشرت - حريصاً على الإشادة بأكثر ما كتبته فى مؤلفاتى ومقالاتى، دائم الثناء على كتابات العديد من تلاميذه، وتلاميذى، والأصدقاء، والزملاء، ومن بينهم وعلى سبيل المثال لا الحصر: د. عبد الفتاح فؤاد، ود. أحمد الجزار، ود. صفاء عبد السلام، ود. محمود زيدان ... وغيرهم من الزملاء والأصدقاء.

وأقول إنه ليس بوسع تصدير فى صفحات قليلة، أن نذكر فيه كل جوانب العلاقة الفكرية والإنسانية التى ربطت بينى وبين الدكتور "أحمد محمود صبحى"؛ فقد كانت صدمتى بوفاته صدمة كبرى، وسيظل الحديث عنه، حديثاً فياضاً مستمراً.

وأجد واجباً علىّ توجيه شكرى، الشكر بغير حدود، إلى من أسهموا فى هذا العمل، الكتاب التذكارى، وهذا أقل شئ نفعله إزاء "الراحل" الذى غادر دنيانا، وكم كانت الدكتورة **صفاء جعفر** حريصة على متابعة إصدار هذا الكتاب دون كلل أو ملل، وكم تعاونت معها بلا انقطاع الدكتورة **سناء خضر**.

وأكاد أشعر بأن "روح الفقيد الكريم"، ترفرف الآن فى سعادة فى السماء، حين تدرك أن الآلاف والآلاف من محبيه وأصدقائه يتذكرون أفضال الرجل فى دنيا الفكر، ودنيا الفضائل الخلقية، والذكرى للإنسان عمر ثان. فلتنعم روحه فى السماء، لأن الرجل قد أدى الأمانة على أحسن صورة، وأقول مخاطباً روحه فى السماء: أذكرينى.

والله هو الموفق للسداد ،،،

القاهرة - مدينة نصر

الخامس عشر من شهر مايو عام ٢٠٠٩م

عاطف العراقى

كلمة المشرف على إصدار الكتاب:
" قدر المفكرين حزين "

أ.د. صفاء عبد السلام جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ
جامعة الإسكندرية

لقد بدأت أصعب مهمة فى حياتى: أن أرثى رجلاً حياً، فلطالما تهربت من فكرة فقدانِه ... وأقنعت نفسى بأنه سيظل أبداً يباركنى الخطـا ... إلى أن رحلَ عن عالمنا العجيب !.

لم أكن أدرى حتى رحيله أن الفاصل الزمنى بين الحياة والموت قد ينمحى، لتبقى دائماً مواقف النبل تنبض بالحياة ... ولتبقى معاركه فى سبيل الحق نابضةً ... تجادل فى حقيقة الموت ... أهو الفناء أم الخلود ؟؟؟

فى زمن عزَّ فيه الرجال، وندَر فيه الوفاء، وأصبح الغدر من أهم خصائصه – أرثى أستاذاً جليلاً ومناضلاً من أجل الحق حتى الرمق الأخير..

جمعتنا لحظات فاصلة على مدى أكثر من عشرين عاماً، فكان دوماً نبلاً، وكرماً، وإنسانيةً متدفقةً بلا كللٍ أو مللْ.. يدافع عن الحقِ دفاع الفرسان.. حتى فى لحظات الرحيل أصرَّ على أن يناضل فى معركة الحق وحده مهما كلَّفه الأمر من مشقةٍ أو عناء.

* * *

عندما تقترب منا المعانى كلَّ القرب، تبتعد بعداً كبيراً..! فالأستاذ.. الأستاذ الإنسان.. الصدوق قد رحل عن عالمنا، وهو "حى" أقرب إلى الحياة لأنه أقوى من الفناء!

بيننا أناسٌ ينبضون رغم رحيلهم لأنهم بأفعالهم صنو الحياة.. المتدفقة المتجددة لا تغيضْ.. وبيننا مَنْ يرحل حقاً وهو حى، لما يزل بالحياة يفيض!!

.. عندما اقترب الرحيل، ابتعد عن عالمنا الأرضى لتعود ذكراه نابضةً فى قلوب أحبائه ومريديه، فالرحيل والقرب صنوان إذا امحت المسافة أو أضحت بلا معنى..

وما الرحيل إلا القرب ما دام لا ينال من يحيا دوماً فى العقول والقلوب.

أما القرب: قرب المسافات فما جدواه فى بلاد غريبة، أناسها تاهت منهم المعانى فضلُّوا الطريق؟

* * *

..إن كنتُ أرثيه فإنما أرثى نفسى لفقدانه.. وهيهات لنفسٍ عرفت معنى النبل أن تقنع بالرحيل.. أرثى نفسى لأن الزمان ضنينٌ، ومَنْ هو مثله قد لا يجود به الزمان إلا مرة، لنتعلم منه معان أضحت غريبة على زماننا: معانى النبل والعطاء والود السخى الكريم..

..إن كنت أرثيه فإنما أرثى نفسى، لأنه مركب عميق من المعانى النادرة التى عزَّت علينا فى زمن التعاسة والشقاء..

.. فى الزمن الضنين.. لم يضن بعونٍ أو رأى سديد، وكان جوهره يأبى إلا أن يتلألأ عندما يشتد ليل الظلم العنيد..

..إن كنتُ أرثيه فإنما أرثى نفسى لأننى "أنا" التى تفتقد منذ رحيله كلَّ معانى الرجاء، لأننى "أنا" التى تهيم فى عالم لم يعد برحيله عالم النبلاء..

كان - رحمه الله - قَبَساً من نور يجعل الحياة المستحيلة محتملة.. فيُضفى عليها من إنسانيته المتدفقة، وحماسه الغزير ما يجعلها "الحياة" كما يجب أن تكون..

أيها الغائبُ الحاضر معذرة ... لم يكن الزمان هو الزمان ... ولم يكن الإنسان هو الإنسان ... فأبَى قلبك النبيل إلا أن يتوقفْ ... لأن هذا العالم ليس أفضل عالمٍ ممكن ... ولأن قدرَ المفكرين - دوماً - حزين ...

تلميذتك إلى الأبد ...

كلمة
عميد الكلية

بقلم أ.د. أشرف أحمد فراج
عميد كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية
وأستاذ العلوم اللغوية المقارنة

فى ذكراه العطره تنتابنى مشاعر الفخر والاعتزاز لكونى قد عاصرته وأنا طالب فى مرحلة الليسانس، وأفدت من أفكاره السديدة، وآرائه المستنيره.

ويشرفنى أن أشارك بكلمتى هذه مع صفوة علماء الفكر الإسلامى والحديث فى هذا العدد التذكارى الذى أعدته الأستاذة الدكتورة صفاء عبد السلام مع نخبة من الأساتذة المتخصصين وفاءً وعرفاناً بفضل أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى": أبرز علماء العصر الحديث فى تجديد الفكر الإسلامى، وأشهر رواد فلسفة الحضارة والتاريخ. وكان موضوع رسالته للحصول على درجة الماجستير فى "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية"، أما موضوع الدكتوراه فكان "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى بين العقليين والذوقيين".

ومنذ حصول سيادته على الدكتوراه عام ١٩٦٥، أخذ نور علمه ينتشر فى آفاق مصر والعالمين العربى والإسلامى؛ فانتقل للعمل بين العواصم العربية حيث عمل سيادته فى جامعة الكويت وصنعاء وبنغازى، وتألق الإنتاج العلمى لسيادته فى مجال الفلسفة الإسلامية؛ ولاسيما علم الكلام والتصوف حتى صار من أبرز أعلام الفكر الإسلامى المعاصر؛ فنال سيادته عضوية اللجنة العلمية للفلسفة والاجتماع وعلم النفس التابعة للمجلس الأعلى للجامعات فى مصر، وعضوية لجنة الفلسفة التابعة للمجلس الأعلى

للثقافة، وحصل سيادته على أول جائزة تشجيعية من جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٦م عن كتابه "في فلسفة التاريخ".

ويشرفني أن ألقي الضوء على جانب من شخصيته الإنسانية، فقد كان سيادته يجمع بين شموخ العلماء، وتواضع الزاهدين، وحنو أبوي لتلاميذه ومريديه. وكان شديداً في الحق رافضاً للفساد ... محباً للخير وساعياً إليه ... مثالاً يُحتذى للخلق الرفيع في تعامله مع زملائه وطلابه.

رحمه الله وأدخله فسيح جناته، ونفعنا بعلمه إلى يوم الدين، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن ينزله منزلة النبيين والصديقين والشهداء، وحسن أولئك رفيقا.

كلمة الأسرة(*)

كلمة الإبن

بقلم أ.د. أسامة أحمد صبحى
أستاذ ورئيس وحدة السمع
قسم أنف وأذن وحنجرة
كلية الطب - جامعة الإسكندرية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد ،

قد يكون من العسير أن يتكلم إبن عن أبيه فى مثل هذا المقام ليس فقط لما يعتمل فى النفس من أحزان على فراق الأب، ولكن أيضاً لأن الأب يمثل لدى إبنه قيمة عالية لا تتكرر للمرء طيلة حياته؛ فهو المعلم الأول فى حياة المرء، وهو القدوة والمثل الأول. من أجل ذلك سأقتصر فى حديثى عن والدى - يرحمه الله - عن بعض جوانب شخصية والتى لمستها فيه، وأدعو الله أن أكون قد تعلمتها منه. والجوانب التى سأتحدث عنها هى: التواضع، التسامح ، الوفاء، الإيمان بالحرية، الإلتزام والإخلاص فى العمل.

كان - يرحمه الله - يتحلى بتواضع جم، وكان كثيراً ما يقول إن الله سبحانه وتعالى قد أعطاه أكثر مما يستحق بكثير؛ فقد كان كثيراً ما يقلل من قدراته ولا يعزو أى خير يحصل عليه فى دنياه لكفاءةٍ شخصية، أو مقدرة علمية، أو قدرة على التدبير والتخطيط؛ بل كان يُرجع كل شئ على أنه هبة من الله: تعيينه فى الجامعة كعضو هيئة تدريس بعد أن كان مدرساً فى التعليم الثانوى، توفيقه فى مؤلفاته، عبوره الأزمات التى كانت تواجهه مع بعض

* ألقيت هذه الكلمة فى حفل تأبين الأستاذ الدكتور أحمد صبحى بالمجلس الأعلى للثقافة - لجنة الفلسفة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى، وبالتنسيق مع مقرر لجنة الفلسفة آنذاك الأستاذ المفكر الكبير / محمود أمين العالم - رحمه الله - وذلك فى ٢٠٠٥/٢/٢٢.

زملاء العمل، وانتقاله إلى اليسر المادى، وكان كثيراً ما يقول عن نفسه إنه لا يحسن التدبير والتخطيط لكثير من الأمور؛ من أجل ذلك كان يدع ذلك كله لله ليدبر له الأمر بأحسن مما كان يرجو ويتمنى.

يروى والدى أن تلميذاً له فى المدرسة الثانوية التى كان يُدرس بها فى البحرين أثناء إعارته لها من ١٩٥٦ حتى ١٩٥٩ كان له أبلغ الأثر فى مسيرته العلمية؛ فقد كان والدى يدّرس تاريخ صدر الإسلام وخلافة أبى بكر الصديق عقب وفاة النبى ﷺ وأنها تمت بالإجماع، فرفع تلميذ الثانوى يده معترضاً، وقدم خلاصة رأى الشيعة وما حصل فى سقيفة بنى ساعدة، وأن عمر بن الخطاب- رضى الله عنه - على حد رأى الشيعة - قد ساق الناس للبيعة سوقاً، وعلى الرغم من إيمان والدى بما يؤمن به أهل السنة، فقد قال لنفسه إن الأمر يحتاج إلى دراسة، وحينما انتهت إعارته للبحرين، وذهب للقاء أستاذه الدكتور "على النشار" فى صيف ١٩٥١، وسأله الأخير عن الموضوع الذى يجب أن يكون رسالته للماجستير، أجاب والدى على الفور: "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية"، وظل والدى يردد أن ذلك الطالب الشيعى كان له الفضل فى توجيه اهتمامه لدراسة فرق الشيعة وآرائها الكلامية.

كذلك كان ـ يرحمه الله ـ يتحلى بقدر كبير من التسامح، وربما الذى غذى روح التسامح لديه نشأته فى مدرسة ابتدائية بشارع منشة بمحرم بك بالإسكندرية تسمى مدرسة الجمعية الخيرية الشرقية، وهى مدرسة أنشأتها جمعية خيرية مسيحية لبنانية. وكانت المدرسة تمثل قمة التلاحم بين عنصرى الأمة، وتجمع بين أساتذة مسلمين ومسيحيين، وكان الاحتفال إسلامياً حيث تتم تلاوة آيات من القرآن الكريم من سورة مريم، يتبعها حديث من أحد أساتذة اللغة العربية عن قصة السيدة العذراء وولدها عليه السلام.

وقد ظلت روح التسامح وكراهية التعصب لديه فى كل آرائه وكتاباته؛ ليس فقط بين الأديان المختلفة ولكن أيضاً داخل الدين الواحد. بين المذاهب

المختلفة، ولذا لم يجد غضاضة فى ترديد ما سبق أن قاله الشيخ محمود شلتوت - يرحمه الله - أنه لو كان الأمر بيده لطالب باعتبار مذهب الإمام يحيى بن حمزة - وهو مذهب شيعى زيدى باليمن - خامس المذاهب الأربعة المعروفة لما فيه من تفتح وقرب من المذاهب الشيعية، وهكذا فإن من يتحلى بروح التسامح، يتحلى بالضرورة بروح الإنصاف حتى مع من يختلفون معه مذهبياً أو دينياً.

أما عن الالتزام الجامعى والإخلاص فى العمل، فقد كانتا سمتين من سمات الدكتور "أحمد صبحى"، وقد قال كثيراً لى: إنه لولا أنه قد بدأ حياته مدرساً بالتعليم العام، لما تعلم فضيلة الالتزام؛ ففى التعليم الثانوى هناك مواعيد للحضور والانصراف، ومواعيد لبدء الحصص وانتهائها، والتزام بحضور طوابير الصباح، ولقد حبا الله المدارس الثانوية بالإسكندرية فى الخمسينيات ومطلع الستينيات بنظار مدارس أقوياء الشخصية كان الالتزام والانضباط أهم معيار لديهم، ومنهم تشرّب والدى هذه الروح، ولما دخل التعليم الجامعى فى عام ١٩٦٥ هاله وأفجعه القدر الهائل من التسيب، فوجد من لا يدخل محاضراته طوال العام، ومن يختزل زمن المحاضرة للربع، ومن لا يهمه سوى جعل مذكراته مقرراً دراسياً، ومن لا يتحرز من تسرب أسئلة الامتحان، إلى غير ذلك من السلوكيات المشينة للأداء الجامعى، وقد حاول التصدى لذلك فى بدء دخوله الجامعة، فوجد التيار أعنف من أن يقف أمامه، بل كادوا يتآمرون لفصله من الجامعة، ولذا طلب أن يكون جدوله الدراسى كله فى كلية التربية فى العام الجامعى التالى، وظل كذلك حتى أعير لليبيا فى عام ١٩٦٩، يتحلى بروح الالتزام والإخلاص فى العمل - "لا يضركم من ضل إذا اهتديتم" - فكان يدخل محاضراته فى الثامنة صباحاً بالضبط، ويغلق الباب من ورائه، ولا يسمح لأحد من الطلبة بالدخول متأخراً حتى الثامنة والربع، وعندئذ يفتح الباب لعدة دقائق إكراماً لخاطر الطلبة القادمين من الأرياف والذين يأتون بالقطار يومياً، فيدخل معهم من يدخل من السكندريين المتأخرين؛ فيقول لهم مداعباً: "لأجل الورد يسقى العليق".

وفى الامتحانات كان ملتزماً ألا يزيد عدد ما يصححه فى اليوم الواحد عن مائة ورقة: خمسين فى الصباح ومثلها فى المساء، وكان يقول إن هذه هى طاقة المصحح إذا التزم الدقة فى القراءة، وتفرغ تماماً للتصحيح.

وكان يرحمه الله يتحلى بالوفاء فقد كان وفياً لأستاذه الدكتور "على النشار" بعد وفاته فى سبتمبر ١٩٨٠، فحينما أصبح "الدكتور صبحى" رئيساً للقسم فى عام ١٩٨٤قام بإطلاق إسم "الدكتور النشار" على إحدى قاعات الدراسة بالقسم، كما قام بعمل كتاب تذكارى له سماه "المشكاة"، وربما كان أول كتاب تذكارى تكريماً لأستاذ فى زمن عزّ فيه الوفاء حتى أصبح عمله نادرة. كان "الدكتور صبحى" وفياً لزملائه فكان وراء إصدار كتابين تذكاريين المرحومين الدكتور "محمود زيدان" والدكتور "حبيب الشارونى"؛ بل أنه موّل بمفرده إصدار الكتاب التذكارى للأخير.

على أن أجّل وأوضح صفات الدكتور "أحمد صبحى" كان حبه للحرية والديمقراطية. وبدأ بأسرته الصغيرة فقد كان يحلو له تسمية اجتماعنا الأسرى "بمجلس الأسرة".

وكان يعرض كل ما يعن للأسرة من أمور تستلزم التشاور، ولأن عددنا كان خمسة - الأب والأم وثلاثة من الأبناء - فقط كان مجلس الأسرة يحسم الرأى فى أى أمر من الأمور بأغلبية دون تساوٍ فى الرأى، وكان - وهو رب الأسرة - له صوت واحد مثل أصغر أطفاله، وكان يحلو له الامتثال لرأى الأسرة حتى وإن خالفه الرأى؛ على أن إيمانه بالحرية كان أعم وأشمل، وكان هذا الحب للحرية وراء كراهيته الشديدة للانقلابات العسكرية وما تجلبه للشعوب من دكتاتورية وبطش وقمع، وكثيراً ما عبّر عن رأيه أن حكماً ملكياً يوفر للشعوب الحياة الكريمة أفضل بكثير من أولئك العسكر الذين يأتون للسلطة زاعمين أنهم سيحمون البلاد من الفساد، فما أن

يتمكنوا من السلطة حتى يعيثوا فى البلاد من الفساد بطشاً وقمعاً، ولا يكتفون بذلك بل يقومون بتزييف تاريخ البلاد لينتقصوا من قدر الملكية، وينسبوا لأنفسهم أمجاداً زائفة، والأمثلة فى عالمنا العربى لا تعد ولا تحصى.

وقد أتاحت له زياراته لدول ملكية مثل الكويت والأردن أن يشهد برعاية الدول للعالِم، والعلماء، وللجامعات على أرقى مستوى، وعلى النقيض أتاحت له زياراته وإعاراته لدول كانت ملكية فغدت جمهورية بانقلابات عسكرية كيف يكون الحال إذا اختلف الأستاذ الجامعى فى الرأى عن الرأى الرسمى؛ إذ يكون مصيره مصادرة كتبه، واتهامه بالرجعية، والزج به فى السجون إن لزم الأمر، مثل ما حدث مع الفيلسوف الكبير "عبد الرحمن بدوى" فى ليبيا وهو ما عاصره والدى أثناء إعارته لليبيا، وكذلك مثل ما حدث مع والدى من مصادرة كتابه "المذهب الزيدى" فى اليمن.

كانت هذه أهم سمات شخصية والدى أردت أن أوجزها ولو أسهبت لاحتاج الأمر لوقت طويل. وأخيراً لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أتوجه بالشكر والتقدير لزميل وصديق والدى الأستاذ الدكتور "عاطف العراقى" والذى كان وراء إعداد هذا الحفل لتأبين "الدكتور صبحى"، وكذلك أود توجيه الشكر للدكتورة "صفاء جعفر" أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية، والتى تعكف حالياً وبمجهود فردى على إصدار كتاب تذكارى للمرحوم بإذن الله د. "أحمد صبحى"، وشكراً لحسن استماعكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأسرة
كلمة الإبنة

بقلم د. منال أحمد صبحى
" طبيبة أسنان "

منذ طفولتى المبكرة وأنا أرى "أبى" دائماً إما ممسكاً بكتاب يقرأه، أو يكتب ويؤلف، وكان ذلك ولعه فى الحياة، فلم أجده مثل سائر الناس، بل كان كل وقته للعلم فقط حتى اعتدنا رؤية "أبى" على هذه الحال.

"أبى" - رحمه الله - كانت له الكثير من السمات والصفات الحميدة التى يشهد بها القريب قبل الغريب، ولكن ما كان يميز "أبى" الإخلاص والحب الشديد لمن حوله، ولم يكن هناك انفصال بين إخلاصه فى عمله وبين حياته؛ فهو يجسد كل معانى الإخلاص والحب لطلابه الذين كانوا يتوافدون عليه للاستعانة بخبرته حتى لو لم يكن مشرفاً عليهم فى رسالة الماجستير أو الدكتوراه، وكان يشجعهم، ويغدق عليهم بالمراجع التى تعينهم على ذلك. كان - رحمه الله - شديد القلق فى نهاية حياته على الرسائل التى يشرف عليها، وكان يريد أن يطمئن على أصحابها قبل أن يدركه الأجل؛ فكان يحثهم على سرعة الإنجاز. تميز "أبى" أيضاً بإخلاصه مع أقاربه وذوى رحمه، فكان دائم السؤال عنهم، وزيارتهم، إخلاصه مع زوجته التى وهبها كل الحب، ولم يتزوج بعد وفاتها برغم أنه كان آنذاك دون الستين، إخلاصه مع أساتذته؛ فألف كتاباً عن أستاذه د. "سامى النشار" بعد وفاته، إخلاصه لزملائه فى إعداد كتاب تذكارى عن د. "محمود زيدان"، وعن د. "حبيب الشارونى".

وها هم محبوه قد اجتمعوا تعبيراً عن حبهم وإخلاصهم لهم؛ فالحب والإخلاص كانا من أهم سمات والدى موفور الطيبة - رحمه الله.

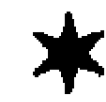
وأنى لأرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجعل العلم الذى تركه "أبى"، وحب الناس له فى ميزان حسناته. فلم يبق له سوى الذكرى الطيبة وعلمه النافع.

وختاماً أشكركم جميعاً على وفائكم النادر للدكتور "أحمد صبحى".

قصيدة
العالِمُ والكلمة

بقلم الأستاذ الدكتور
لطفى عبد الوهاب يحيى
الأستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

هاتف النور وجمع ونداء
ورفيف الصبح يدعو الأوفياء
عند إشراقة يومٍ
حول عِلْم
حول ذكرىً عالِم
عَشِقَ الكِلْمة حبّاً
حمل الكِلْمة رمزاً وأداء
وسَنىً يهفو مليّا
وترانيم احتفاء
ولقاء



ها هنا اليوم نداء الكَلِمة
وصدور بالمعانى مُفْعَمة
ووجوه بالرُّؤى مرتسمة
ها هنا يوم التسامي والعلاء
حيث صوت الحق مرفوع اللواء
حين يسمو الرأى دَوماً بالحقيقة
حين يبدى كلّ ذى دَرب طريقه
ليس يخشى لوم لائم

أو نفاقاً يتراءى وافتراء
أو رؤى الباطل تدعو
للتمادي عند زهو الخُيَلاء

*

إنما القولُ بيان وصراحة
ورحاب الأفقِ للآراء ساحة
إنْ هنا أظلم ليل
أو إذا زوّد فجرٌ بشذى النور صبلحَه
إن طغى الموج رديّاً
أو إذا أبدى سماحة
إن عوى الريح أو انساب رُخاء
فهمنا المنطق حكْمٌ
وهنا الكِلْمةُ ضوء حاكمٌ
وهنا الحق دليلٌ وحُداءْ

*

ها هنا الرأى سواءٌ بسواءْ
كِلْمةُ الرأي وفاءٌ عند وعدٍ صادقٍ
ثمّ عزم ومضاء
ترصد الحقّ وتُعلي شأنَهُ
تنصر الحقّ وترعى أمْرَه
وتراعيه انتماءً وفداءْ
كِلْمة الحقّ ضياءٌ ليس يذوي
إن أتى اليومُ بما لا نشتهيه
كِلْمة الإنصاف صَرحٌ ليس يهوِي

إنْ رأى الظالمُ عبر القهر حقًا يدّعيه
إن مضى الأمر سويّاً ورضيًا
أو فقدنا ظلّنا
عند تيهٍ بعد تيه
وخلَطنا بين داء ودواء

*

يا صديقى
أنت باقٍ بيننا فكراً وإسماً
أنت باقٍ معنا إن غِبتَ رسماً
فيلسوفاً راح يسعى فيِ شعاب الكَلِمة
يقدح الرأىَ فيُضحي بعدها عِلماً وحِكْمه
يتجلّى ألقاً من بعد ظُلْمه
عالجَ الكِلْمة نبضاً وحياه
ثم زكّاها تقاسيم صلاه
ورعاها فيِ حِماه
يا صديقيِ
عالِمٌ أنت وتبقى دائماً
قيمةً مُثْلى وقمّة
فيِ رحاب العلماء

من لطفى عبد الوهاب
إلى صديقه أحمد صبحى
فى مناسبة الاحتفال بذكراه

الباب الأول
الذكـــــــــريات

المحور الأول

ذكرياتى فى حياتى:

من فضل ربى

ذكرياتى فى حياتى ... من فضل ربى
سيرة ذاتية بقلم المغفور له - بإذن الله -

أ.د. أحمد محمود صبحى
أستاذ الفلسفة الإسلامية غير المتفرغ
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

ألح علىَّ بعض المحبين من زملائى أن أسمح كما فعل بعض الأساتذة بإصدار كتب تذكارية عنهم(*) تتضمن تحليلاً ودراسة نقدية لمؤلفاتهم، ولكننى كنت أعارض ذلك إلا أن يتم بعد نهاية الأجل حتى يكون أدعى للموضوعية ودون إحراج لأحد. كنت أعارض الحديث عن نفسى عملاً بقوله تعالى ﴿ولا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾، وإن أردت أن أكون صريحاً كل الصراحة فلم أكشف نفسى بذكر مثالبى، حيث أراد الله أن يسترنى.

ومن ناحية أخرى فأنا أستاذ جامعة عادى لست مرموقاً ولا معروفاً خارج نطاق كليتى أو لدى زملائى من المشتغلين بالفلسفة فى الجامعات الأخرى، ولكن الصديق الدكتور "شوقى على عمر" ألحَّ فى أن أكتب عن نفسى بما قد يخفى على غيرى حتى أدعه إلى ما بعد نهاية الأجل، وإنه فى زمن انهارت فيه القيم حتى فى نطاق الجامعات، فإن الحديث عن أستاذ يعده قدوة لطلابى، ومن يأتى بعدى يعد ضرورياً حسب رأيه.

وتوفيقاً بين رأيه وبين وجهة نظرى رأيت أن لا مانع من الكتابة عن **ذكريات لى هى من فضل ربى علىَّ** قبل أن ترجع إلى جهد منى، فذلك ما أعتقده عن نفسى.

* قام زملائى فى قسم الفلسفة بالإسكندرية فى عهد رئاسة الدكتور ماهر عبد القادر بإصدار كتاب تذكارى عنى، أو بالأحرى مجموعة مقالات من زملائى مهداة إلىَّ تسبقها سيرتى الذاتية.

- ١ -

استهل "ديكارت" كتابه "مقال فى المنهج" بالقول: "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، وحسبما أفهم فإنه يعنى اشتراك الناس جميعاً فى ذلك القدر من العقل الذى يتميز به الإنسان عن الحيوان وتقدير قيمة العقل أمر معروف لدى العقليين و"ديكارت" من روادهم.

ولكنى كنت أتساءل لو كان ذلك حقاً بصفة مطلقة، فلم التفاوت بين عبقرى ومأفون، بين نابغة وضعيف الذكاء؟

أسوق هذا التساؤل لأن كثيراً ممن كتبوا مذكراتهم من العظماء والأساتذة يشيرون إلى نبوغهم وتفوقهم فى مراحل الدراسة، وأنا لا أشك فى صدقهم، ولكنى أتساءل: لم أكن أنا على شئ من ذلك فى معظم مراحل الدراسة؛ كنت طالباً متوسطاً، ولم أكن من الأوائل فى أى مرحلة من مراحل الدراسة؛ بل كانت شهاداتى المدرسية يتحولق حول الدرجات فيها العلامات الحمراء (الكعك) كما يسميه الطلاب، ووجدت فى ذلك ما هو أكثر مدعاة لأن أتحدث عن نفسى، لا لِمَ فى ذلك من صراحة، وإنما لأنى اعتبرت أن فى حديث النابغين عن تفوقهم فى مراحل الدراسة مدعاة للإحباط؛ لأنه إذا كان النابغون قلة، وإذا كان الذكاء هبة من الله وهبها إياهم، فلا داعى لمتوسطى الذكاء من أمثالى أن يتحدثوا عن أنفسهم، إلا إنْ كان بلوغ درجة الأستاذية قد تم عن طريق الوصولية، أو مما يعد من الذكاء العملى، ولم أكن - بفضل الله - على شئ من ذلك.

ووجدت أنسب عبارة ما ذكره هيجل: "إذا ما قُدِّر لأمة أداء دورها فى التاريخ لتتصدر مسرح الأحداث، تلاشت الهوة بين الإمكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة، وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل"، واليابان خير مثال لعبارة "هيجل"؛ إذ ليس لديها شئ يُذكر من الإمكانيات المادية فى باطن الأرض أو على ظاهرها مثل ما لدى دول كثيرة من العالم النامى؛ ولكنها عوضت ذلك بالطاقات البشرية - لا من حيث الكم وإنما من حيث

الكيف؛ فطاقة اليابانى على العمل وتوظيفه لإمكانياته العقلية أتاح لليابان أن تتصدر مسرح الحضارات فى النصف الثانى من القرن العشرين، بالرغم من هزيمتها فى الحرب العالمية الثانية، وبالرغم من محاولة الولايات المتحدة إذلالها؛ ولكن ذلك شكّل تحدياً أدى إلى استجابة ناجحة حسب نظرية توينبى.

وما يقال على الدول يصدق على الأفراد حسب نظرية "ألفرد أدلر" فى المعوقات التى تصيب البعض فتؤدى بهم إلى تعويض ذلك بقبول التحدى والنبوغ.

على الإنسان أن يستثمر مواهبه وما منحه الله من طاقات فكرية حتى يتم التطابق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ألا تجد أمًا تقول عن إبنها: (إنه ذكى بس يا خسارة لعبى)، ومعنى ذلك أنه بدد ما وهبه الله إياه من ذكاء، فغدا فى معترك الحياة وفى دراسته قبل ذلك من الضائعين.

عامل أخير لم يشر إليه الفلاسفة ولا علماء النفس، وأعنى به: توفيق الله، وقد يعد الكثيرون ذلك أمراً غيبياً؛ ولكنى بصدد ذكريات سيتبين من خلالها أنه لولا فضل الله علىّ لتعثّرت فى منتصف الطريق.

- ٢ -

يعتبر علماء النفس أن للسنوات الأولى من العمر أثراً كبيراً فى تشكيل شخصية الإنسان، وهذا صحيح، ولن أشير إلا إلى تلك المعالم التى يمكن أن تكون مفيدة للقارئ والدالة على فضل ربى علىّ.

التحقت بمدرسة الجمعية الخيرية الشرفية التى كانت تقع فى شارع منشا(*) بمحرم بك، وكانت تتكون من مدرستين: رمسيس للبنين، ونازلى

* نسبة إلى البارون دى منشه أحد أثرياء اليهود، والذى كان مقرباً من الخديو إسماعيل.

للبنات، وكانت على بعد أمتار قليلة من المنزل الذى فيه ولدت ونشأت إلى أن تزوجت، باستثناء سنوات أربع من عام ١٩٤١ إلى عام ١٩٤٥، حيث انتقلت الأسرة إلى القاهرة بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية والغارات على الإسكندرية، وكان المنزل مملوكاً لجدى لوالدتى.

كانت المدرسة تمثل التلاحم العضوى بين عنصرى الأمة، كما كانت رمزاً للرابطة القوية بين الدول العربية؛ فهى مدرسة أنشأتها جمعية خيرية(*) مسيحية لبنانية، ولازلت أذكر الاحتفال الذى كان يقام فى بداية كل عام ميلادى؛ ميلاد السيد المسيح، وكان الاحتفال إسلامياً حيث تلاوة آيات من القرآن الكريم من "سورة مريم" من أحد القراء، يعقبها حديث من أحد أساتذة اللغة العربية والدين عن قصة السيدة مريم والسيد المسيح عليهما السلام.

وتجمع المدرسة بين أساتذة مسلمين وآخرين مسيحيين، مما جعلنى أميل إلى التسامح بين الأديان وكراهية التعصب.

ومع أن مرحلة الروضة كانت سنتين، فقد رأت إدارة المدرسة أن أبقى سنة أخرى قبل الانتقال إلى المرحلة الابتدائية، وكنت قد التحقت بالمدرسة فى سن الرابعة من العمر، وخاصة أن اللغة الانجليزية كانت تُدرَّس ابتداءً من السنة الأولى ابتدائى.

كنت تلميذاً متوسطاً سواء فى التحصيل أو فى الذكاء؛ بل أذكر أنى رسبت فى اللغة العربية فى السنة الثالثة، واتصل مدرس اللغة العربية بأسرتى ليخبرها أن سبب رسوبى هو ضعف درجة الإملاء، وأنه لاحظ أنى أكتب لفظاً مقارباً فى الصوت للفظ الذى يُملى علىّ، ونصح أسرتى بالكشف الطبى على سمعى، وتبيّن بالفعل أنى فى حاجة إلى عملية "الحمية" أجريتها بالفعل، إلى هذا الحد كانت متابعة الأساتذة للتلاميذ!

* كانت المصروفات فيها عشرة قروش فى الشهر!

علَى أن أحبَّ الأساتذة إلى نفسى كان مدرس الرياضيات؛ كنت معجباً بإخلاصه الشديد فى العمل، وبحدْبه على تلاميذه، فضلاً عن تواضعه الجمّ، وقد انعكس ذلك على رؤيا لى لن أنساها ما حييت، كنت قد عاهدت الله على أن أؤدى الصلاة ما حييت لا أنقطع عنها أبداً، وانعكس ذلك على منامى، فرأيت الرسول عليه الصلاة والسلام فى صورة الأستاذ محمد عبد النبى مدرس الرياضيات، وأنا وأسرتى مصطفون أمام جهنم، وفيها أناس يسبحون فى النار، وإذا بالرسول أو محمد عبد النبى يأخذ بيد أسرتى وأنا بينهم بعيداً عن النار، ومن ثم ظلت علاقتى بهذا المدرس إلى أن أصبحت أستاذاً بالجامعة أراسله ويرد علىَّ فى أسلوب أدبى رقيق، وقد رويت هذه الرؤيا لإبنه حين قابلته فى بنك مصر حيث عمل به، وكنت عميلاً للبنك.

بقى من ذكريات مدرسة رمسيس ذكرى مؤلمة؛ فقد تهدمت من أثر الإصابة بقنابل فى عام ١٩٤١، ويبدو أن طائرات المحور كانت تقصد كوبرى السكة الحديد المواجه للمدرسة لقطع الإمدادات عن الإنجليز، وعن جبهة القتال غربى مصر عن طريق السكة الحديد، ومن ثم تعرض شارع منشا لعدة إصابات فى مواضع متعددة منه؛ منها فناء مكتبة البلدية حيث كانت هناك شجرة للأرز يزيد طولها عن عشرين متراً فاحترقت، ثم ملجأ سان چوزيف الذى كان فى مواجهة مدرسة سان چوزيف، وأقيم مكان مدرستى والملجأ محطتان للبنزين، وقد بقيت طوال حياتى، ما أن تسوقنى قدماى إلى شارع منشا حتى أشعر بإنقباض حزناً على الأطلال، لعن الله الحروب التى أحالت مناراً للعلم وملجأً للأيتام إلى محطتين للبنزين!

وهدوء شارع منشا آنذاك طبع نفسى بطابع محبة الهدوء وكراهية الصخب والضجيج، ومن أهم معالم هذا الشارع مدرسة "نبوية موسى" الإعدادية الآن، والتى كانت آنذاك إعدادية وثانوية وكان اسمها مدرسة "بنات الأشراف"، ومع قرب المدرسة من مسكنى، فإنى لم أر هذه السيدة الفاضلة فى حياتى، وكنت أحمل فى نفسى لها ذكريات رائعة كنموذج لأوائل السيدات

المشتغلات من أجل قضية المرأة بتعليم البنات فى الإسكندرية والقاهرة فى غير صجيج المشتغلات بالحركة النسائية، والساعيات إلى الشهرة الكاذبة من أمثال "هدى شعرواى"، والتى ترجع شهرتها إلى أنها قرينة على باشا شعراوى أحد زعماء ثورة ١٩١٩، والتى كانت تصغر زوجها بأربعين عاماً، والتى استمدت شهرتها من مظاهرة نسائية ضد الاحتلال البريطانى، وربما تسببت بتحريضها على الخروج فى المظاهرة فى طلاق بعض المشاركات فيها!! ولا "درية شفيق" التى لم تكن ترى فى قضية المرأة إلا السفور الفاضح، والسعى الدائب إلى أن تكون وزيرة أو حتى نائبة فى البرلمان، وخاب سعيها! "أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض"، وما نفع الناس ولا قضية المرأة إلا استنارة العلم الذى عملت له "نبوية موسى" التى كان لها كلمة مسموعة فى محيط التعليم فى الإسكندرية؛ بل ولدى المسئولين فى مدينة الإسكندرية كلها، فجزاها الله عما قدمته لمصر من استنارة وأخلاق قويمة، حيث كانت تأخذ البنات بشئ كبير من الجد، والاستقامة، والأدب.

ثم مدرسة "سان چوزيف" والملجأ؛ فقد كان للأجانب دور كبير فى نشر العلم وفى الرعاية الاجتماعية والصحية؛ ففى الإسكندرية مدارس أجنبية كثيرة: فرنسية وانجليزية، أهمها على الإطلاق "مدرسة سان مارك" التى أقامها الفاتيكان، وأما أهم المدارس الإنجليزية فـ"مدرسة فيكتوريا" - وفيها تعلم الملك حسين - ملك الأردن السابق؛ على أن فرنسا كانت أشد حرصاً على نشر الثقافة الفرنسية ، وإن كان الاستعمار البريطانى لمصر مكّن من أن تكون اللغة الإنجليزية هى اللغة الأجنبية الأولى؛ ومع ذلك بقيت اللغة الفرنسية لغة علية القوم وفى النوادى، كذلك كانت للغة الألمانية مدرسة، أما الإيطالية فكانت لها مدرسة لتعليم الصنائع.

وللأجانب دور فى إقامة المستشفيات، وأفخم مستشفى بالإسكندرية هى المستشفى اليونانى والتى أقامها "كوتسيكا" صاحب مصنع الكحول - والتى

سُميت كذباً وزيفاً بمستشفى جمال عبد الناصر ، وما أكثر أكاذيب العسكر وتزييفهم لا للتاريخ فحسب، بل حتى للمؤسسات حيث ينسبون لأنفسهم مالا فضل لهم فيه!

ودون عروج إلى السياسة أو الخوض فيها، فإن الفرق بين ما قبل عام ١٩٥٢ وما بعده ملموس حتى فى الشوارع؛ وما عليك إلا أن تقارن بين شارع فؤاد أو أبو قير حتى فيكتوريا؛ حيث جمال المبانى؛ فلا تكاد تخلو عمارة من حديقة، ولا ترتفع عن خمسة طوابق فى الأغلب، ثم شارع جمال عبد الناصر - خطط بعد عام ١٩٥٢ - حيث قبح المبانى التى تصل إلى عشرة طوابق فضلاً عن قذارة الشارع.

- ٣ -

والتحقت بقسم الفلسفة فى كلية الآداب بالإسكندرية(*)، وأصبحت من حيث المستوى العلمى أفضل حالاً من المرحلتين السابقتين الابتدائية والثانوية، وحصلت فى السنة الثانية على الدرجات التى أهلتنى إلى الالتحاق بالقسم الخاص ، وكنا فى قسم الفلسفة بعد التخصص ابتداءً من السنة الثالثة عشرة طلاب بيننا طالبة واحدة عراقية؛ أما فى التخصص حيث تدريس مواد إضافية فقد كنا ثلاثة فقط، وكان أنبغنا بلا منازع الزميل "عبد السلام القفاش" الذى عُيِّن معيداً فى جامعة عين شمس، ثم اختاره أستاذنا الدكتور "مصطفى زيور" فى بعثة إلى الجلترا حيث اشتغل بالتحليل النفسى، ثم تجنَّس بالجنسية البريطانية، وتزوج بإنجليزية ولم يعد.

ومع أنى لم ألمس أى تعصب دينى فى المرحلة الابتدائية أو فى عامين قضيتهما فى المرحلة الثانوية فى "مدرسة المرقسية"، فإن الأمر قد اختلف فى

* تجاوزت عمداً عن المرحلة الثانوية لأنى كما ذكرت - لن أشير إلا إلى ما يدل على فضل ربى علىّ وعلى مسيرة حياتى العلمية على نحو ظاهر.

قسم الفلسفة؛ فلم أحصل على تقدير "مقبول" فى أى مادة من مواد الفلسفة منذ السنة الأولى حتى الرابعة إلا فى المواد التى تولى تدريسها لنا "الدكتور نجيب بلدى"، فلسفة حديثة فى السنة الثالثة، ثم حديثة وفلسفة علوم(*) ودرجة الشفوى فى السنة الرابعة؛ بل كان يدرس لنا فى السنة الرابعة مدرس فرنسى وباللغة الفرنسية "كازينف" مادتى الميتافيزيقا والفلسفة المعاصرة وكان تقديرى فيهما"جيد"، لا أسوق ما ذكرت تشهيراً، وقد غدوت أستاذاً بالجامعة؛ وإنما لأذكر فضل ربى علىّ، فأنا أكن كل تقدير بل وإعجاب بأستاذنا الدكتور "يوسف كرم"، الذى كان متديناً حقاً، وأنا أعتبر أن التعصب متعارض مع التدين الحق سواء فى المسيحية حيث يقول السيد المسيح: "أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وأى فضل لكم إن أحسنتم إلى من تحبون". وقوله "شمس الله تشرق على الأبرار والفجرة"، أو فى الإسلام حيث قوله تعالى: ﴿كُلاًّ نُّمِدُّ هَـؤُلاء وَهَـؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠) وتقديرى "ليوسف كرم" جعلنى حين أصبحت رئيساً للقسم أن اقترح تسمية قاعة للدراسة باسمه إلى جانب أستاذى "أبو العلا عفيفى" و"على النشار".

وتجلى اضطهاده لى فى امتحان الشفوى - ومازلت أذكر ما حدث كأنه وقع بالأمس: كان أمامه كتابان أحدها لداڤيد هيوم بالإنجليزية، والثانى "نقد العقل النظرى" لكانط بالفرنسية، وفتح صفحة معينة كان قد وضع فيها ورقة، وطلب منى أن أقرأ، وكانت جملة فى أربعة سطور فيها عبارات اعتراضية كثيرة، ثم قال: ترجم، وما أن بدأت أقول (حينما) ترجمة لكلمة **Pendant** حتى قاطعنى فى حدة ليس (حينما) ، فقلت: (بينما) فقال مرة أخرى: ليس (بينما)، فقلت : (لما كان) فأعاد علىَ: ليس (لما كان) فسكتُ ليقول هو: (طالما)، ولما انتهيت من الترجمة قال: اشرح، فبدأت بالقول: فى الفقرة أربع أفكار، فقاطعنى: أريد فكرة

* كان أستاذنا الدكتور ثابت الفندى قد أُنتدب إلى منظمة العمل الدولية فى جنيف عامى ٤٨، ٤٩.

واحدة، وكانت قد بدت على وجه "يوسف كرم" الممتحن الثانى علامات الاستغراب لهذا التعنت، وكنت أعلم مسبقاً أن النتيجة "مقبول"، مرة أخرى أسوق ذلك لا للتشهير، ولا لمجرد ذكر الحقيقة، وإنما لأتذكر حديث الرسول ﷺ:

(قل إن اجتمعت الأنس والجن على أن يضروك بشئ لن يضروك إلا بشئ قد كتبه الله عليك).

ومع أن تقديرى فى الليسانس كان "جيد"، فأنا الوحيد من بين زملائى جميعاً الذى أصبحت أستاذاً بالجامعة، **وهذا من فضل ربى.**

واشتغلت عقب تخرجى مدرساً فى "مدرسة الجمعية المصرية" مدرساً بالابتدائي؛ حيث لم أكن مقتنعاً بكلية التربية التى كانت الدراسة فيها عاماً بعد أن كانت عامين، وكان الدكتور "إسماعيل القبانى" وزير المعارف آنذاك يعتبر التربية مؤهلاً أساسياً للتدريس، ومن لم يحصل على دبلوم التربية لا يعين فى المدارس الحكومية لا فى الثانوى ولا حتى فى الابتدائى.

وكنت المدرس الوحيد الذى يحمل مؤهلا جامعياً فى المدرسة، ومع ذلك فقد كان المدرسون فيها يعملون بجد وهمة، فكانت نتيجة المدرسة دائماً ١٠٠٪.

وحدثت مشادة بينى وبين ناظر المدرسة، لأنه استكثر علىّ تدريس اللغة الانجليزية(*) لتلاميذ السنة الرابعة الابتدائية؛ لأنه لا يجازف بنتيجة الشهادة لمدرس حديث، بينما سائر المدرسين - وإن كانوا غير مؤهلين - فإنهم عوضوا ذلك بخبرة طويلة مكّنتهم من أن تحظى المدرسة بسمعة ممتازة على مستوى المدارس الابتدائية بمحافظة الإسكندرية، واعتبرت ذلك تحدياً لى

* من الطرائف أنى كنت أكمل جدول اللغة الإنجليزية بمادة العلوم، ودخل مرة علىَّ مفتش العلوم ولم أكن استخدم وسيلة إيضاح وأخطأت فى بيان الفرق بين عدد أصابع الديك وعدد أصابع الدجاجة!!

بعد أن أوكل إلىّ على مضض تدريس فصل بالسنة الرابعة الابتدائية. وذلك ما جعلنى - دون فخر - جاداً فى عملى ملتزماً بالمواعيد طوال حياتى حتى بعد أن التحقت بالجامعة حيث لا رقيب علىّ إلا ضميرى.

وبعد أن قضيت بها سنتين ونصف انتقلت إلى "مدرسة العروة الثانوية"، ومع شهرتها بشغب معظم تلاميذها، فإن صلتى بهم كانت ممتازة إلى حد أن تقديرهم لى ظلّ سنوات عديدة، إلى حد أنه كنت أن توجهت إلى مصلحة حكومية لأداء حاجة لى فيها ثم تُقضى سريعاً، كانت زوجتى تقول لى: لازم قابلت تلميذاً لك من مدرسة العروة، وحين توجهت لشراء سيارة Lada لإبنى عام ١٩٨٥، وجدت مدير الفرع تلميذاً لى عرّفنى بنفسه ويسر لى استلام السيارة مع شدة الزحام عليها إذ كان ثمنها ٥٠٠٠ جنيه فقط!

وفى "مدرسة العروة" كان من بين تلاميذى: "محمد الكردى" الذى أصبح رئيس قسم اللغة الفرنسية، وكان يميل إلى الأدب العربى، وكان ينوى الالتحاق بقسم اللغة العربية، ولكنى نصحته بقسم اللغة الفرنسية، وكنت قد كلفته بترجمة كتاب **Discours de la méthode** لـ"ديكارت"، وترجمه وهو طالب فى الثانوى، وكانت له اهتمامات أدبية وفلسفية، فضلاً عن أنه ومازال شديد التواضع وعلى خلق رفيع.

- ٤ -

وكان لإعارتى إلى البحرين منذ أكتوبر ١٩٥٦ أثر بالغ على مسيرة حياتى العلمية:

١ - قمت فيها بتأليف أول كتاب لى: "البحرين ودعوى إيران"، وكان "شاه إيران" الأخير لا يخلو مؤتمر صحفى له من إدعاء أحقية إيران فى البحرين، وسلّمت الكتاب بعد تأليفه إلى اللجنة الثقافية بجامعة الدول العربية، والتى أحالته للمراجعة، وكتابة المقدمة إلى الدكتور

محمود على الداودى - عراقى الجنسية(*)، وقد أعادنى تأليف هذا الكتاب إلى الجو العلمى خارج نطاق المواد التى أدرسها؛ على أن ذلك كان أدنى أثر للمسيرة العلمية.

٢ - إنى أؤمن بأن للتلميذ النجيب من الأثر على تجديد أفكار الأستاذ بمناقشاته العلمية، كما كان منهج "سقراط" فى الحوار وتوليد الأفكار، ومن ثم كانت دعوة مناهج التربية إلى نبذ التلقين.

وكان أنبغ تلاميذى فى البحرين "محمد جابر الأنصارى" الذى أصبح أديب البحرين الأول بعد أن حصل على الدكتوراه من الجامعة الأمريكية فى بيروت.

كنت أدرس فلسفة الأخلاق، وقمت بالنقد العنيف لمذهب المنفعة العامة، فقام بمعارضتى، وقدَّم لى فى الحصة التالية بحثاً فيه مقارنة بين مذهب المنفعة وبين فكرة المصلحة فى الفقه الإسلامى، وحيث المصلحة فثم شرع الله، وتوطدت صلتى "بجابر الأنصارى"، وبخاصة طوال الفترة التى كان فيها فى بعثة فى بيروت حيث المراسلات المتبادلة.

على أن أبلغ من ذلك فى مسيرة حياتى العلمية ما كان من تلميذ نحيل الجسم رث الهيئة - أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره - إسمه "سلمان المدنى"، كنت أدرس تاريخ صدر الإسلام، وخلافة أبى بكر الصديق، عقب وفاة النبى ﷺ، وأنها تمت بالإجماع، فرفع أصبعه فى أدب ليقول: إن ذلك ليس صحيحاً، وقدم خلاصة حجج الشيعة وما حصل فى سقيفة بنى ساعدة، وأن عمر قد ساق الناس إليها سوقاً، كانت أول مرة فى حياتى أسمع هذا الرأى، ومع أنى أبديت إصرارى على رأيى أمام الطلبة، فإنى تشككت فى هذا الإصرار منى، وقلت فى نفسى: هذه

---

* اكتفت اللجنة الثقافية بجامعة الدول العربية بشراء نسخ منه ونشرته على نفقتى.

مسألة ينبغى أن تُدرس، وإن ما فى الكتب المدرسية السنية يحتاج إلى إعادة النظر فيه.

وانتهت إعارتى إلى البحرين بعد ثلاث سنوات بسبب اصطدام مع رئيس البعثة التعليمية، إن بعض الرؤساء يظنون أنهم يرزقون الناس من دون الله، ويطلبون الولاء، وربما أكثر من ذلك من مرؤسيهم ولاء يصل إلى حد المذلة، وإلا كان قطع الأرزاق!

وفى صيف عام ١٩٥٩ ذهبت إلى بيت الدكتور "على النشار"، وكانت قد انقطعت صلتى به منذ سنوات، وكان قد تولى تدريس علم الكلام لنا فى السنة الثانية، كنت أعلم صلته الوثيقة بالرئيس جمال عبد الناصر، ذهبت من أجل تقديم الشكوى ضد رئيس البعثة، فقال لى: ما رأيك أن تدع أمر هذه الشكوى لتتقدم لإعداد رسالة الماچستير، ووافقت على الفور، وهكذا فى دقائق معدودات تحول الموضوع من تقديم شكوى إلى التقدم للماچستير، قال لى - رحمه الله - ماذا تريد أن يكون موضوع رسالتك؟ ومع أنى كنت قد تركت البحث العلمى الأكاديمى منذ عشر سنوات من عام ١٩٤٩ إلى عام ١٩٥٩(*). فإنى قلت على الفور: نظرية الإمام لدى الشيعة الإثنى عشرية.

ورب ضارةٍ نافعة! فمن إلغاء إعارتى تحولت مسيرة حياتى العلمية - **بفضل الله وكرمه** - إلى الماچستير ثم الدكتوراه والالتحاق بالجامعة.

كنت أنصح تلاميذى بعد أن أصبحت مدرساً بالجامعة أن يخالفونى الرأى؛ فيبدو على وجوهم الدهشة، فأسوق لهم كيف أن طالباً خالفنى الرأى كان له الفضل علىَّ حين دفعنى إلى اختيار موضوع رسالتى للماچستير، قليل منهم كان يقتنع، ولكن الأكثرية كانت خائفة، وهم معذورون، والناس على

* استدراك: حصلت على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية عام ١٩٥٢؛ ومع ذلك لم أكن أميل إلى علم الاجتماع، وإنما إلى الفلسفة.

دين ملوكهم؛ إذ مصير معارضة الحاكم الاعتقال، كما أن مصير مخالفة أستاذ رأيه الرسوب!

والتزمت فى حياتى العلمية - وفى دراسية الفرق الكلامية بالذات بالمنهج العلمى الذى يقتضى النزاهة والحياد، ودراسة آراء المخالفين فى المذهب من كتب أصحاب المذهب لا من كتب خصومهم.

واتصلت بجماعة "التقريب بين المذاهب الإسلامية" فى الزمالك بالعالم الجليل "تقى الدين القمى"(*). ثانى اثنين من مؤسسى هذه الجماعة، أما الأول فهو الشيخ "محمود شلتوت" الذى نادى بعد أن أصبح شيخاً للأزهر بأن المذهب الجعفرى الشيعى مذهب خامس إلى جانب المذاهب السنية الأربعة.

وعاوننى الدكتور "النشار" - رحمه الله - كعادته مع طلابه على نشر رسالة الماچستير والدكتوراه بالتوسط لدى دار المعارف، ومع أن مبيعات رسالة الماچستير لم تزد على ألف نسخة خلال خمس سنوات، فإنه ما إن قامت ثورة الخمينى عام ١٩٧٩ حتى نفدت الطبعة أى ٤٠٠٠ نسخة. واستلمت العمل بعد إلغاء إعارتى عام ١٩٥٩فى مدرسة "رأس التين" الثانوية للبنات فى أول إنشائها، ومن تلميذاتى فيها "سامية أحمد جابر" التى أصبحت رئيسة قسم الاجتماع بالكلية، ووالدة "أشرف حسن منصور" المدرس المساعد فى القسم معى.

ونُقلت بعد عامين إلى "مدرسة الرمل" الثانوية القديمة، حين كان ناظرها رمز الصرامة والانضباط - "فهمى جبر"(**). كان يقف على باب المدرسة منذ الساعة ٧,٣٠ صباحاً وفى يده خيرزانة طويلة، فيسرع التلاميذ من

---

* إيرانى الجنسية، شيعى المذهب.

** كان زوج عزيزة يوسف شقيقة وزير التعليم آنذاك السيد يوسف.

محطة باكوس إلى المدرسة، ولا يجرؤ تلميذ على السير على الرصيف المواجه حيث مدرسة إعدادية للبنات.

كما لا يجرؤ طالب على "قزقزة اللب" في فناء المدرسة أثناء الفسح حيث المدرسون الأوائل موزعين في أركان الفناء حسب تعليماته، وفي أقل من خمس دقائق في طابور الصباح يكون أكثر من ألف طالب في الفصول.

ومع أن بعض آباء التلاميذ كانوا من عِلية القوم، ومن أصحاب النفوذ، فإنه لا يتردد في العقاب البدني لأي طالب مهمل أو مشاغب(*)؛ ومن ثم فقد كان أي زائر من كبار المسئولين أو حتى من الأجانب يطلب زيارة مدرسة مصرية حتى يتجهون به إلى "مدرسة الرمل" الثانوية القديمة؛ لم يكن يجلس في مكتبه وإنما يمر على الفصول، ويفتح كراريس الطلاب للتأكد من التصحيح باستمرار.

ومع ذلك فقد كان يساعد أي مدرس يطلب الإعارة للدول العربية، وكانت له كلمة مسموعة سواء لدى المسئولين في مديرية التعليم أو حتى في القاهرة.

أسوق هذه الذكريات التي قد يعدها البعض خروجاً عن الموضوع لأؤكد أن جميع المدارس التي عملت فيها آنذاك قد طبعتني بطابع الجدية والإخلاص، فأنا مدين ليس لمن علموني فحسب؛ بل كذلك لمن عاصرتهم من نظار في مرحلة تدريسي بالتعليم العام.

وطوال تدريسي في التعليم العام لم أسمع عن شيء إسمه تسرب الامتحانات أو شراء أسئلة الامتحان، كانت لحفظ سرية الامتحانات طقوس غريبة أشبه "بالتابو" بصدد حجرة الكنترول، أو فتح مظاريف الأسئلة قبل توزيعها.

---

* وقد يعترض على ذلك القائمون على التربية، ولكن حقا المثل الانجليزي القائل: استغن عن العصا وسوف يفسد الطفل Spare the rod and spoil the child.

لا أقول ذلك لأعيب الزمان الحالى؛ ولكنها الحقيقة للأسف الشديد!

وحانت ترقيتى إلى مدرس أول، وكان من المتعذر الاعتذار عنها لأتفرغ لاستكمال الدكتوراه، إذ كانت الترقية تعنى الانتقال خارج الإسكندرية فى الوجه البحرى أو حتى فى الصعيد، وانتظرت مصيرى، وإذا بالشكاوى تنهال من الذين ترقوا فى سنوات سابقة إما إلى الصعيد، وإما إلى الوجه البحرى، أما من انتقل إلى الصعيد فيعد أنه أولى بعد أن قضى فيها عامين أو أكثر، وأما من انتقل إلى الوجه البحرى فيعد نفسه أوْلى بالعودة إلى الإسكندرية وقد قضى خارجها ثلاث سنوات أو أكثر، وأضيف إليها شكاوى متصلة بالظروف العائلية لمرض أحد الوالدين أو نحو ذلك.

وضاق الوزير من كثرة الشكاوى، فما كان منه إلا أن قضى بأنه: "لا أنت ولا هو ولا هو! يرقى فى نفس البلد أقدم مدرس بها"، وكان فى الفلسفة هو " العبد لله"، وليس فى الإسكندرية فحسب، بل فى "مدرسة العباسية" التى أشتهرت بأنها تنتقى أعلى المجاميع من بين الحاصلين على الإعدادية، **وهذا من فضل ربى، ولا راد لفضله**، هكذا دون سعى أو وساطة.

من تلاميذى فى هذه المدرسة النابغين "محمد رفيق خليل" الذى توثقت صلتى به منذ عرفته، أى منذ عام ١٩٦٤إلى الآن، ومع أن لغته الأولى هى الفرنسية، فقد نبغ وتفوق على كل زملائه فى كلية الطب حيث الدراسة فيها باللغة الإنجليزية، فكان الأول دائماً حتى أصبح معيداً ثم صار أستاذاً للجراحة فى كلية الطب(*)، وكان إلى جانب ذلك شغوفاً بالأدب والفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب حتى غدت كلية الآداب تختاره للإشتراك فى مناقشة الرسائل فى أقسام الفلسفة والتاريخ والحضارة.

---

* يشغل أ.د. محمد رفيق خليل حالياً منصب أستاذ أقسام الجراحة بكلية الطب – جامعة الإسكندرية.

ولم تكن في "مدرسة العباسية" خيرة الطلاب فحسب، بل اجتمع فيها آنذاك ثلاثة من المدرسين الحاصلين على الدكتوراه؛ إذ كان معي في عام ١٩٦٥ - وقد حصلت على الدكتوراه - إثنان آخران: أحدهما من كلية العلوم - قسم علوم البحار، والآخر من الزراعة قسم الدواجن، حتى كان طلاب المدرسة يطلقون عليها "كلية العباسية" إن تهكماً أو تقديراً.

وكلّفني في هذه الفترة أستاذي الدكتور "على النشار" بالاشتراك معه في تأليف كتاب في الفترة المبكرة من الفلسفة اليونانية من طاليس حتى سقراط، وأرشدني إلى المراجع باللغة الإنجليزية، بل واستعار لي باسمه من مكتبة الكلية كل المراجع المتعلقة بالموضوع؛ الأمر الذي أفادني من جهتين: أن أظل على صلة بالمراجع الأجنبية، لأن أغلبية المراجع والمصادر في الفلسفة الإسلامية وفي موضوع رسالتي للدكتوراه كانت بالعربية، ثم التمكن من الفلسفة اليونانية لصلتها الوثيقة بالفلسفة الإسلامية.

وقد رأى الناشر - جلال حزى - لاعتبارات تجارية - أن يضع إسم الدكتور "النشار" دون إسمي - حيث كنت مجرد مدرس أول في مدرسة ثانوية، فما كان منه - رحمه الله - إلا أن ثار ثورة عارمة، وأجبر الناشر على أن ينزع الغلاف من النسخ بعد تجليدها، ويستبدل بها أغلفة أخرى عليها إسمي.

ولم أكن الوحيد الذي اشترك في التأليف معه؛ بل تبنى مشروعاً هو تتبع كل فيلسوف من الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وبيان أثره في الفلسفات الإسلامية، والعصور الوسطى، والفلسفة الحديثة، وأشرك المعيدين في ذلك الوقت: "على عبد المعطى" و"محمد عبودي" و"عبده الراجحي" ثم "عباس الشربيني" موجه أول اللغة الفرنسية فيما يحتاج إلى مراجع فرنسية، وفي مجال التحقيق أشرك معه من عين شمس وكلية البنات كلا من: "فيصل عون" و"سهير مختار"، وهكذا لا نجد أستاذاً يشجع تلاميذه على التأليف قبل حصولهم على الدكتوراه مثل "على النشار"، كان - رحمه الله - شديد

التواضع يتبسط مع الجميع؛ غير أنه كان سريع الانفعال، ينتقل من الضد إلى الضد، إذا سمع ضجة أثناء محاضراته يشير إلى أحد الطلاب: (أخرج بره يا كلب!) وقبل أن يصل إلى باب القاعة يُربِّت على كتفيه قائلاً: (إسمك إيه، أدخل يا "حبيبى" ولا تتكلم مرة أخرى)، وبين يا كلب ويا حبيبى ثوان معدودات مما كان يدفع الطلاب إلى الضحك، وكان مسرفاً فى التدخين(*) فى المحاضرات كما كان معطاءً إلى حد التبذير، وربما اقترض من غيره ليعطى من يسأله، ولكنه كان – رحمه الله – صافى القلب، نقى السريرة، لا يضمر ضغناً ولا عداوة لأحد، بل لا يغتاب أحداً حتى من آذاه أبلغ الأذى ، ولم يكن يخفى سراً له مما جعل البعض يكيد له كيداً بلغ من نفس شريرة حد علاقته بزوجته، ومن شخص كان قد أحسن له "الدكتور النشار" كل الإحسان – وذلك موضوع آخر – ومع ذلك لم يكن يقول أكثر من He is Lucky ، وهكذا ينسب ما بلغه هذا الشخص إلى الحظ لا لأفضال "الدكتور النشار" عليه.

ومع أن أسراره كانت معروفة للجميع، فإن سراً واحداً حرص على كتمانه، واستطاع ذلك: هى تلك الفترة التى عمل فيها مستشاراً سياسياً لمجلس قيادة الثورة، فلم يكن يشير إليها من قريب أو بعيد، والحمد لله أنه نجح فى ذلك وإلا للحقه أبلغ الضرر، فالقريب من السلطان – كما يقول ابن المقفع – كراكب الأسد يحسده الناس وهو لا يعرف مصيره!

- ٥ -

ويبدو أن شكاوى أُرسلت إلى رئاسة الجمهورية من بعض الحاصلين على الدكتوراه، وظلوا يعملون خارج الجامعات، وكان الدكتور "حسن البغدادى" رئيس جامعة الإسكندرية آنذاك يعدهم – لاعتيادهم التدريس فى مرحلة التعليم العام – غير جديرين بالتدريس فى الجامعة .

* وقد أدى إسرافه فى التدخين إلى سرطان الرئة الذى توفى به فى سبتمبر عام ١٩٨٠. رحمه الله .

وقد لا يكون هناك مبرر لعبارة عبد الناصر فى إحدى خطبه، حين قال العبارة المشهورة: "الرجل المناسب فى المكان المناسب(*)"، فما كان من رئيس جامعة الإسكندرية إلا أن عدل عن رأيه السابق.

توقيت غريب بين عبارة عبد الناصر وعدول رئيس الجامعة عن رأيه وبين مسيرة حياتى؛ إذ كان عقب حصولى على الدكتوراه، ومن ثم فُتح الباب أمام التحاقى بالجامعة، ولكن كان لابد من موافقة القسم، ثم الكلية على طلبى، ولكن حدثت مشكلة ما كنت لأحب الإشارة إليها لولا أنها تعبر عن **قمة أفضال الله علىّ**، وما أكثر أفضاله! خلاف بين عميد الكلية الدكتور "ثابت الفندى" وبين "الدكتور النشار"، وباعتبارى تلميذا للأخير، فقد رفض حين عرض طلبى على مجلس القسم، وانقسمت الأصوات بين مؤيد لعميد الكلية والأستاذ بالقسم، وبين مؤيد للدكتور النشار، وبين من وقف على الحياد إما لعدم إقحام نفسه فى موضوع هو مصدر خلاف بين الاثنين، وإما لأنه لا يعرفنى، وأُرجئ الموضوع.

ثم مشكلة فى قسم الجغرافيا بين أستاذين أحيلا فيها إلى التحقيق الذى حكم بفصلهما معاً، ثم إشارة عتاب إلى عميد الكلية لأنه لم يحل دون وقوع ما وقع بين أستاذىْ الجغرافيا.

ويستقبل الدكتور "ثابت الفندى"(**) أو بالأحرى رأت الجامعة تقديراً لفضله أن يعار إلى جامعة بيروت عميداً.

وفى أول جلسة لمجلس قسم الفلسفة بالإسكندرية، تصدر الموافقة بالإجماع على تعيينى، إن القول بالمصادفة إنما هو تستر على الجهل بمعرفة العلة

* ترجع شهرة العبارة إلى أن الشعب المصرى كعادته فى التهكم على بعض الحكام حرّفها إلى: الرجل المناسب.

** ولا أحمل للدكتور ثابت الفندى إلا كل تقدير وإجلال، وقد كان له الفضل علىّ بعد ذلك سواء فى حصولى على جائزة الجامعة التشجيعية، أو فى ترقيتى إلى درجة أستاذ، كما كنت أزوره فى بيته.

كما يقول أرسطو، وهل لابد أن تكون العلة ملموسة، ولم لا تكون ﴿فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الجمعة:٤) علة لم تمر لى؟

وأقول فى حق التعليم العام الذى ودعته بعد سبعة عشر عاماً قضيتها بين الابتدائى والثانوى: لا يرجع الفضل علىّ إلى من علمنى فى مرحلة التلملذة فحسب، وإنما الفضل كذلك علىّ إلى من عملت معهم مدرساً من نظار وموجهين؛ أما النظار فقد عودونى على الالتزام بالمواعيد دون أدنى تأخير، وأما الموجهون فبتقييمهم وتقويمهم لأدائى فى التدريس.

على أن ذلك لا يعنى إطلاقاً انتقاص قدر من أسعدهم الحظ، وكانوا من المثابرة والذكاء ما أهلُم للنبوغ، ومن ثم التعيين معيدين، وإنما مجرد الإشارة إلى أنه فاتك ذلك، فلا يعنى أنه قد فاتك القطار إلى السلك الجامعى.

والفرق بين الاثنين فى رأيى هو الفرق بين أن يكون الوازع خارجياً من سلطة الناظر أو الموجه وبين أن يكون الوازع داخلياً من الضمير.

ولا أكتم سراً إن قلت إن الأمور فى الكلية أو بالأحرى فى قسم الفلسفة قد أصابتنى من البعض، وأركز على كلمة (من البعض)، بالإحباط. ولكن الخطورة تكمن فى أن يكون هذا البعض فى السلطة، وهذا ما أصابنى بصدمة لم أستطع التكيف معها؛ لأن السلطة كانت مقترنة فيما سبق بالانضباط والالتزام.

وحين تجد أمام عينيك أكثر من ألف ورقة تصحح فى اليوم الواحد، ويقع ذلك علناً دون اعتبار للقول المأثور: "وإذا بليتم فاستتروا"، أما التدريس فقل ما شئت فى التسيب فيه، من محاضرة المفروض أنها تستغرق ساعة تتم فى ربع ساعة هذا إذا تمت، فذلك ما عجزت عن أن أتكيف معه؛ بل ولا حتى أن أجاوره ولا شأن لى به عملاً بقوله تعالى: ﴿لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾، ذلك أن هزيمة ١٩٦٧ كانت قد وقعت. وأنا لا أراها نتيجة خلل

أو فساد فى السلطة السياسية أو العسكرية فحسب، ولكنها راجعة إلى خلل أو فساد فى المجتمع كله بما فى ذلك الجامعة.

وأردت أن اعترض، وقدمت شكوى عن تسريب امتحان إلى نائب رئيس الجامعة آنذاك، ضد عميد الكلية الذى هو أستاذ فى الوقت نفسه فى قسم الفلسفة، وكان قد طلب الإطلاع على الأسئلة فى جميع المواد خارج نطاق تخصصه، مع أن هناك توزيعاً للجان وضع الأسئلة فى كل مادة، وقد روعى فيها التخصص.

وحُوِّلت الشكوى إلى عميد الكلية الذى هو المشكو فى حقه، وعُقد مجلس القسم على أثر هذه الشكوى، ولم أحضره، ولأن "المياه لا تجرى فى العالى" كما يقولون فقد قرر المجلس حرمانى من جميع أعمال الامتحان بما فى ذلك التصحيح، وأُتهم "الدكتور النشار" ظلماً وبهتاناً على أنه المحرّض لى على هذه الشكوى، مع أنه لم يكن يعلم بها إلا مع من عرف من سائر الأعضاء، أى فى مجلس القسم.

واعتزلت القسم والكلية طوال الصيف، ثم اتصل بى صديق لم أره من مدة طويلة وهو أستاذ اجتماع فى بنات عين شمس، وطلب أن يلقانى على عجل، وذهبت إليه، فأحسست قلقه، ولم يكن يعلم بما حدث فى القسم والكلية؛ فإذا به يخبرنى أن كان فى مكتب عميد الكلية آنذاك، وكان فى المكتب (س) عضو القسم الذى ظل يحرض العميد طوال الوقت على إحالتى إلى التحقيق تمهيداً لفصلى أو حسب تصوره إعادتى مدرساً بالثانوى، وطلب منى أن ألزم الحذر من المدعو (س). فشكرته، وفوضت أمرى إلى الله.

ولكن الشهادة لله وهذه حقيقة ينبغى أن أذكرها أن العميد آنذاك لم يكن يحب ولا يميل إلى إلحاق الأذى بأحد حتى لو كان شاكياً له، ولم يقع منه طوال عملى معه ومعرفتى به أى إيذاء لأحد، لا لعضو هيئة تدريس وربما

ولا طالب، كانت تجاوزاته فى رأيى لا تتجاوز التهاون فى التصحيح، وتسريب الامتحانات لا من أجل مصلحة أو منفعة أو أجر، وإنما مجرد "مجاملة".

وبقيت طوال الصيف وأنا فى حالة نفسية سيئة لهذه القطيعة بينى وبين زملائى فى القسم حتى من كانت علاقتى بهم ممتازة مثل المرحوم "الدكتور زيدان"، ولم يكن يخفف على هذه الحالة طول وجودى فى المنزل إلا شلة تعلق ابنتى الصغرى "منال" بى، وسنها آنذاك ست سنوات، دون أن تدرك شيئاً. ومن الغريب أنى كنت ألقى كل تقدير بل وإعجاب ممن ألقاه من الزملاء خارج قسمى!

وفى بداية العام الجديد طلبت أن يكون جدول تدريسى كله فى كلية التربية(*) حتى لا ألتقى بأحد فى القسم، ووافق المجلس على الفور، وفى غير محاضراتى أذهب إلى المكتبة محاولاً أن أجمع مادة علمية لأعد بحثاً أو كتاباً عن الحارث المحاسبى.

وفى ديسمبر من عام ١٩٦٩ تقع المفاجأة التى هى **قمم فضل الله علىّ** حيث الانتقال من الشدة إلى الفرج ومن الكرب إلى السعادة.

- ٦ -

ويقع الانقلاب العسكرى - المسمى بثورة الفاتح - فى أول سبتمبر عام ١٩٦٩ فى ليبيا، وعلى عادة العسكريين فى الحكم، يستغنى بل ويطرد ثلاثة من أساتذة الجامعة الأجانب، بعد بدء العام الدراسى، أحدهما أستاذ كيمياء، والثانى فى الاقتصاد، والثالث من قسم الفلسفة، ويتصل معمر القذافى بالرئيس جمال عبد الناصر لينتدب له بديلاً عنهم، ويقوم رئيس مكتبه بتوزيعهم: الكيمياء من جامعة القاهرة، والاقتصاد من جامعة عين شمس، والفلسفة من جامعة الإسكندرية، ويتصل "الدكتور حسن البغدادى"

* كان تدريس المواد الأكاديمية موكلاً إلى أستاذ الآداب؛ حيث لم يكن بها أساتذة إلا فى المواد التربوية

تليفونيا "بالدكتور على النشار" ويطلب منه الاستعداد للسفر معاراً إلى ليبيا، ويعتذر، ويطلب منه البديل، ويقول له "الدكتور النشار" إسمى - فيطلب منه رئيس الجامعة حضورى فوراً إلى الجامعة لاستلام قرار رئيس الجامعة بإعارتى إلى ليبيا لأقوم بالإجراءات المتعلقة بالسفر على الفور، على أن تتم إجراءات موافقة مجلس القسم، ثم مجلس الكلية بعد ذلك، هكذا لأول مرة فى تاريخ الجامعات تتم موافقة رئيس الجامعة قبل موافقتىْ مجلس القسم والكلية، ولكنها إرادة الله!

وغادرت مصر فى ٢٦ ديسمبر ١٩٦٩، وفى يوم المغادرة كان اجتماع مجلس القسم للنظر فى إعارتى! ويعترض المدعو (س) قائلاً: يشتكى عميد الكلية ثم توافقون له على الإعارة، هل تكافئونه أم تعاقبونه؟ ويفاجئهم "الدكتور النشار": "إنه على الطائرة الآن إن لم يكن قد وصل ليبيا بالفعل"، ويسقط فى أيديهم!.

وفور وصولى إلى ليبيا ذهبت لمقابلة مدير الجامعة الليبية فى بنغازى: الدكتور "عمر التومى الشيبانى"، فيقول لى: إننا لم نطلبك، وقلت له: كنت أظن أنكم ستقولون لى لماذا تأخرت؟ وذهبت فى اليوم التالى إلى القنصلية المصرية فى بنغازى التى أخطرت النقيب "مصطفى الخروبى" المسئول عن شئون الجامعة فى مجلس الثورة، والذى أصدر أمره إلى رئيس الجامعة بأن استلم العمل فوراً.

ولم تكن هذه وحدها هى المفاجأة، إذ لم يكن المطلوب أستاذ فلسفة، وإنما أستاذ اجتماع، ونظراً لأن الاجتماع كان يتبع الفلسفة فى الجامعة الليبية، فقد طلبوا أستاذ فلسفة، وتبيَّن أن الذى استغنى عنه مجلس قيادة الثورة ليغادر ليبيا فى خلال ٤٨ ساعة أستاذ انجليزى فى علم الاجتماع كان يقوم بأبحاث ميدانية فى ليبيا أدت إلى شكوك القيادة الليبية بأنه يقوم بالتجسس، واستلمت عملى فى الفلسفة بديلاً عن أستاذ الاجتماع..
مصادفات غريبة ولكنها مشيئة الله !

وذهبت لمقابلة "الأستاذ الدكتور على عيسى" رئيس القسم الذى كان أستاذاً للاجتماع والأنثروبولوجيا فى جامعة الإسكندرية ، والذى أعرفه ويعرفنى منذ اشتغلت بأبحاث حقلية تحت إشرافه حين كنت طالباً فى معهد العلوم الاجتماعية لإعادة تخطيط مناطق عشوائية فى منطقة القبارى عام ١٩٥٦، وأحالنى بدوره باعتبار أن تخصصى هو الفلسفة إلى "الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى"، وكانت أول مرة فى حياتى ألتقى فيها بهذا الأستاذ العظيم، ومع ما يشاع عنه من تجهم، فقد لقينى لقاءً كريماً، ويصادف أن جاء سكنى(*) طوال إقامتى فى ليبيا فى الشقة التى تقع أسفل مسكنه فى العمارة نفسها، وقد كلفنى بتدريس كل من علم الكلام، وفلاسفة الإسلام، فضلاً عن فلسفة التاريخ .

ما أكرمك يا إلهى! من الحقد المجسد فى (س) فى الإسكندرية إلى أعظم أستاذ للفلسفة فى العالم العربى!. بل ما أكرمك حين سخرت لى الحكام من أجل أن أنتقل من الضنك والكرب إلى ذروة السعادة، دون أن يقصدون أو يدركون!.

كانت إقامتى فى ليبيا من أسعد أيام حياتى كلها بالرغم من أن المرتب أدنى بكثير من مرتبات المعارين إلى دول الخليج، وترجع سعادتى إلى اعتبارات معيشية وأخرى علمية.

أما الإعتبارات المعيشية فتتلخص فى الآتى:

١ - كان قد سبقنى إليها شقيق لزوجتى، ثم عمل فيها بعدى شقيق لى، وآخر لزوجتى، فضلاً عن شقيقة زوجتى وزوجها؛ فلم أشعر أنا ولا زوجتى بالغربة فى أى لحظة من اللحظات، إلى حد أنى لم أجد داعياً إلى العودة فى أول صيف إلى الإسكندرية، وجميعهم يعمل فى مجال العمارة.

---

* وهى الشقة نفسها التى كان يسكنها أستاذ الاجتماع الانجليزى الذى استغنوا عن خدماته فى ٤٨ ساعة، ومن ثم اشتريت نفس أثاث مسكنه، وكانت الجامعة الليبية تزود مساكن الأساتذه بالتقسيط عليه أثاثاً فاخراً مستورداً من إيطاليا.

٢ - إن الأثاث كان فاخراً إلى حد أنى احتفظت بأكثره عند عودتى النهائية إلى مصر؛ بل مازال بعضه فى حوزتى بعد أكثر من ثلاثين عاماً.

٣ - إنه مع صغر ما ادخرته من مرتبى، فقد مكننى من شراء شقة فى المعمورة(*) ولم أتمكن من شئ من ذلك من أية إعارة أخرى بعدها.

أما الإعتبارات العلمية فهى:

١ - قيامى بتأليف كتابى "فى فلسفة التاريخ"؛ ذلك أنه كما يقول "هيجل": إن بومه مينرڤا لا تحلق إلا عند الغسق"، أى أن أحكم الأقوال لا تصدر إلا فى أحلك الأوقات، وقد ألّفته تحت تأثير الأسى والمهانة لهزيمة ١٩٦٧، وهو - فى رأيى - أفضل كتاب لى خارج نطاق تخصصى، وقد حصلت به على جائزة الجامعة التشجيعية فى أول عام لها عام ١٩٧٦، فضلاً عن أنه بداية معرفتى بشانى إثنين من أعظم أساتذة الفلسفة فى العالم العربى: "الدكتور زكى نجيب محمود".

هذا وقد كانت المراجع التى استندت إليها ميسرة فى مكتبة الجامعة الليبية بفضل "الدكتور عبد الرحمن بدوى"، إذ كانت من أفضل مكتبات الجامعات فى العالم العربى.

٢ - الاستفادة العلمية من صحبة "الدكتور عبد الرحمن بدوى"، الذى يعد موسوعة لا فى مجال الفلسفة فحسب؛ بل كان يقصده أساتذة اللغة العربية يسألونه فى دقائق الأمور فى اللغة والنحو، وقد كان هؤلاء الأساتذة من فطاحل الأساتذة فى دار العلوم مثل "الدكتور عبد الله درويش" محقق كتاب "العين" للخليل بن أحمد.

ومع ما يظن عن "عبد الرحمن بدوى" أنه كان من الكلية إلى المكتبة لا يعرف غيرهما؛ فإنه قد زار معظم أرجاء ليبيا، كما كان المشتغلون بالشعر

* وكان المبلغ الذى ادخرته ٥٠٠٠ جـ قيمتها الآن ٢٥٠,٠٠٠ جنيه !

من الليبيين يدعونه إلى مجالسهم ليقوّم لهم ما يقرضونه من شعر من حيث الوزن والعروض والقافية.

وعليك إن التقيت "بالدكتور عبد الرحمن بدوى" ألا تجادله، وإنما أن تقف منه موقف التلميذ من الأستاذ، كما كنت أفعل، حينئذ سيفيض عليك من علمه ما يتعذر أن تجده لدى أستاذ آخر.

ومما استفدته منه أنه نصحنى بشراء كتابين:

أما الأول: فهو تفسير "مجمع البيان فى تفسير القرآن" فى أربعة مجلدات للطبرسى (أبو على الفضل بن الحسن) من علماء القرن السادس؛ ومع أنه تفسير شيعى معتدل، فإنه فضلاً عن أنك تجد به أقوالاً لكبار أئمة الشيعة والمعتزلة، فإن تصنيفه الفذ لا نجده فى أى تفسير آخر؛ إذ يشير إلى اللغة، والإعراب، والمعنى، والقراءات المختلفة للآيات، وأما الكتاب الآخر فهو: **History of Muslim Philosophy**، وهو يشتمل على مقالات تغطى كل فروع الفلسفة الإسلامية ومفكريها حتى العصر الحديث بقلم عدد من كبار أساتذة الفلسفة الإسلامية فى العالم الإسلامى كله، وقد ظهر فى عام ١٩٦١، وحرره الباكستانى **Sharif** "شريف".

ومع أن عمل "الدكتور عبد الرحمن بدوى" فى الجامعة الليبية كان فخراً لليبيا، فإنه قد ناله من الأذى ما يتوقع فى ظل حكم العسكر الذين لا يعرفون قيمة عالم أو مفكر، ويسيئون إلى بلدهم بأكثر من أساءتهم له؛ ذلك إنه بسبب وشاية من طالب مغرور أو موتور مقرب من أمين اللجان الشعبية، ومع أن أذى اللجان الشعبية كان مقصوراً على الليبيين، فقد أُعتقل "الدكتور عبد الرحمن بدوى" لمدة سبعة عشر يوماً، وقد كان يمكن أن يمتد اعتقاله لولا أن تصادف أن حضر لزيارته ابن أخته فلم يجده، فأخبرته بما كان من اعتقاله، فسافر إلى مصر على الفور ليخطر خاله شقيق الدكتور

عبد الرحمن: "ثروت بدوى" الأستاذ بكلية الحقوق، وصديق أمين اللجنة المركزية فى مصر(*)، والذى كان مقرباً من الرئيس السادات، والذى أصدر أمره بوصفه رئيساً لدولة الوحدة بين مصر وليبيا والسودان آنذاك فى إبريل من عام ١٩٧٣ بالإفراج فوراً عن "عبد الرحمن بدوى"، ومن المآسى - وشر المآسى ما يضحك - وكما علمت أنه لا "معمر القذافى" ولا حتى وزير الداخلية "بشير هوارى" كان يعلم بأمر اعتقال "عبد الرحمن بدوى" - ومن ثم فإنه حين التقى القذافى بالمثقفين فى مصر - حسب طلبه - ولا أدرى ما قصده من لقاء المثقفين؟ وأثار بعضهم ومنهم "لويس عوض" أمر اعتقال "عبد الرحمن بدوى"، فإنه لم يستطع الرد، وربما فوجئ بالموضوع كله، وهكذا العسكر لا يعرفون لعلم أو لفكر قيمة؛ إذ قد تفقد حريتك وربما حياتك كلها بسبب وشاية من موتور.

ويغادر "الدكتور بدوى" ليبيا فى إبريل ١٩٧٣، وأغادرها أنا بعده بعدة شهور بعد أن كان لى شرف العمل معه، ثم شرف توديعه إلى المطار.

ولقد سعدت حقاً طوال إقامتى فى ليبيا إبّان حكم العقيد معمر القذافى، ولكن ذلك شئ ورأيى فى نظامه شئ آخر: إنها الدكتاتورية العسكرية المستترة خلف ستار من الغوغائية المسماة "اللجان الشعبية"، والغوغائية أو الديماجوجية شئ، والديمقراطية شئ آخر مختلف تماماً.

- ٧ -

وأعود لأستلم عملى فى كلية الآداب بالإسكندرية، وأتقدم للترقية إلى درجة أستاذ مساعد فى عام ١٩٧٣ أى بعد سبع سنوات من تعيينى مدرساً، وتحظى أبحاثى من لجنة الترقيات بالتقدير، وبخاصة كتابى "فى فلسفة التاريخ" ثم كتابى "فى علم الكلام".

* الدكتور محمد حافظ غانم.

وأتقدم فى عام ١٩٧٦ لجائزة الجامعة التشجيعية لأول إنشائها فى جامعة الإسكندرية، وتتشكل اللجنة من كل من أ.د. "زكى نجيب محمود"، **أ.د. "ثابت الفندى"، و أ. د. "محمد على أبو ريان"، وحين خاب أمل (س) فى أن أحصل على تقرير سلبى يحرمنى منها، فإنه سعى إلى تعطيل صدور التقرير المشترك، ثم قرار اللجنة لتفويت الفرصة علىّ فى الحصول على الجائزة، وينجح فى ذلك؛ غير أن الأستاذ الدكتور "زكى العشماوى" نائب رئيس الجامعة يطلب من مجلس الجامعة مد المهلة المطلوبة، ويحث عميد الكلية آنذاك الدكتور "أحمد أبو زيد" على سرعة إرسال التقرير؛ إذ لا يليق بكلية الآداب فى أول إنشاء الجائزة أن يُحرم منها عضو بالكلية، وأن يفوت على الكلية شرف حصول عضو بها على الجائزة، وتخيب الدسائس بفضل** مروءة المخلصين من أمثال الدكتور "زكى العشماوى"، **وهكذا يسخر الله للإنسان أحد أهل الخير ليبطل كيد الحانقين !**

وكان كتابى هذا فرصة ذهبية لى للتعرف على واحد من اثنين من أعظم أساتذة الفلسفة فى العالم العربى، وكان قد كتب فى تقريره عن كتاب "فى فلسفة التاريخ": *"هذا كتاب ممتاز بأى معيار تختاره للحكم؛ فهو ممتاز من حيث المنهج؛ لأن كل فصل من فصوله قد جُمع فى سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التى استند إليها.. وامتياز المنهج لا بد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة فى هذا الكتاب، وهو الأسلوب العلمى الرصين المشرق؛ فلا حشو فيه ولا اقتضاب ... وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته، فقد تحكم المؤلف فى ميدانه تحكماً لم يجعل طرفاً من أطرافه يفلت من نظرته .. والكتاب ممتاز فى أهدافه الثقافية"*.

وسعيت إلى لقاء "الدكتور زكى نجيب"، وقد كان الدكتور "محمود زيدان" تلميذاً له فى جامعة القاهرة، وهو الذى رشح "الدكتور زكى"

ليكون عضواً فى لجنة الحكم، وظلت صلتى "بالدكتور نجيب" ممتدة منذ ذلك الحين إلى يوم وفاته عام ١٩٩٤ رحمه الله.

وهكذا أعد نفسى سعيد الحظ بالتعرف على أعظم أستاذين فى الفلسفة، لا فى مصر وحدها وإنما فى العالم العربى: "عبد الرحمن بدوى" و"زكى نجيب".

وبحصولى على الأستاذية المساعدة عام ١٩٧٣ بدأ إشرافى على طلبة الدراسات العليا فى مجال الفلسفة الإسلامية، وكان "الدكتور النشار" قد غادر جامعة الإسكندرية إلى المغرب بعد أن طفح الكيل وزادت المكائد ضده، غادرها إلى الرباط، حيث لقى كل تقدير وإجلال من ملك المغرب الملك الحسن، **وحقاً لا كرامة لنبى فى قومه!**، فقد كان "الدكتور النشار" ثانى اثنين من أهل الفكر والعلم المقربين من الملك الحسن، أما الأول- أو الأولى فهى "عائشة عبد الرحمن" المشهورة بلقب "بنت الشاطئ". ولم أره بعدها إلى أن توفاه الله فى سبتمبر من عام ١٩٨٠، وقد قمت بحمد الله تقديراً له حين أصبحت رئيس القسم فى عام ١٩٨٤ بتكريمه فى مظهرين: الأول إطلاق إسمه على إحدى قاعات الدراسة بالقسم، والثانى فى عمل كتاب تذكارى له، وربما كان أول كتاب تذكارى تكريماً لأستاذ، وينبغى علىّ أن أذكر بالفضل عميد الكلية آنذاك – الدكتور "عاطف غيث" الذى كان يحبه ويقدره.

قمت بالتدريس لمرحلتى الليسانس والدراسات العليا؛ أما فى مرحلة الليسانس ربما بتأثير أنى كنت مدرساً بالتعليم العام، كنت ملتزماً غاية الالتزام بمواعيد المحاضرات، ولا أسمح لطالب أن يدخل بعد دخولى، فإن كانت المحاضرة الأولى فى الساعة الثامنة، فإنى أسمح بالدخول بعد تجمع المتأخرين بعد بداية المحاضرة بربع ساعة من أجل القادمين من خارج الإسكندرية، ومعهم الإسكندريون بطبيعة الحال بعد أن أقول لهم مداعباً: "لأجل الورد يسقى العليق"، كما كانت الصفوف الثلاثة الأولى – إن كانت المحاضرة فى

مدرج العبادي أو مدرج أحمد فكري - مخصصة للطالبات، وأذكر أن طالباً قد كتب لى ورقة يقول إن ذلك يخالف لفعل الرسول ﷺ؛ حيث النساء يؤدين الصلاة فى آخر المسجد، فرددت عليه بأنى أحقق نفس هدف الرسول نفسه وهو درء الفتنة؛ إذ أنها ستقع لو تجاور الطلبة مع الطالبات فى الصفوف الأخيرة، وبخاصة بعد أن بلغ عدد طلبة القسم فى بعض السنوات إلى ما يقرب من ألف طالب فى الدفعة الواحدة.

وفى الامتحانات كنت ملتزماً ألا يزيد عدد ما أصححه فى اليوم الواحد عن مائة ورقة، خمسين فى الصباح ومثلها فى المساء، وأعتقد أن هذه هى طاقة المصحح إن التزم الدقة فى القراءة، وتفرغ تماماً للتصحيح عقب الامتحانات .

أما فى الدراسات العليا، فقد أشرفت على عدد من الرسائل، وكان من بين رسائل الدكتوراه رسالة متميزة "لعبد الفتاح فؤاد"، وكان قد حصل على الماجستير تحت إشراف الدكتور "على النشار" فى موضوع: "الأصول الرواقية فى الآراء الكلامية"، ثم سجل تحت إشرافى موضوع "متفلسفة بغداد فى القرن الرابع الهجرى، مسكويه - السجستانى - التوحيدى".

وجاء (س) من بيروت، وأصبح رئيساً للقسم، فساءه أن تكون رسالة للدكتوراه تحت إشرافى، وتشكلت لجنة الحكم منى ومن (س) والدكتور "عاطف العراقى"، الأستاذ المساعد بآداب القاهرة - وكان أول لقاء لى به، وكتب (س) تقريراً سلبياً كله تهجُم على الرسالة، ولا يخلو من أخطاء فنية(*)، وكتب الدكتور "عاطف العراقى" تقريراً ممتازاً عن الرسالة، وحلاً للإشكال فقد أراد "الدكتور العشماوى" حين كان عميداً للكلية أن أسلمه الرسالة، وأن اقترح عليه أسماء ثلاثة من أساتذة

* منها قوله فى التقرير إن الحشوية فرقة من الحنابلة ظهرت فى القرن الثانى للهجرة، مع أن الإمام أحمد بن حنبل قد توفى عام ٢٤١هـ!

الفلسفة الإسلامية فى مصر ليبعث لأحدهم من دون أن أعرف، ليطلب منه تقريراً بالصلاحية أو عدمها عنها، ووجدته حلاً رائعاً، ولكن للأسف الشديد رُقى "الدكتور عشماوى" ليصبح نائباً لرئيس الجامعة، وحل محله الدكتور "أحمد أبو زيد".

وعرض (س) على مجلس القسم - وقد أصبح رئيساً - أن يبعث بالرسالة إلى د. إبراهيم بيومى مدكور، ومع أن اللائحة تقضى بتشكيل لجنة المناقشة باقتراح من المشرف، وبالرغم من معارضتى، فإن مجلس القسم خذلنى، وفرض على اقتراح رئيسه.

أروى بعد ذلك ما حدث بالتفصيل، أرسل لى الدكتور "مدكور" يطلبنى، وقال لى: حلاً للخلاف بينك وبين زميلك فسأقترح أنا إجراء بعض التعديلات على الرسالة ولم يكن بعد قد قرأها، ثم تأتينى الرسالة بعد التعديل، لأكتب تقريراً بالصلاحية ووافقت، وطلب منى أن أُخطر (س) بالحضور لمقابلته - وكما ظننت - ليبلغه بالحل؛ ولكنى فوجئت بالدكتور "مدكور" يطلبنى لمقابلته للمرة الثانية ليسلم لى تقريراً كله انتقاص للرسالة، وأن ما فيها كلام "دشت"، وهذا تعبير سمعته من (س) عدة مرات، فقلت " للدكتور مدكور": ليس هذا ما اتفقنا عليه! فاحمر وجهه! واستلمت منه تقريره السلبى الذى طالبنى أن أسلمه لعميد الكلية، وكانت محنة لى بأشد مما هى محنة للطالب، واعتبر "الدكتور مدكور" أن مهمته قد انتهت بكتابة تقرير يكرر فيه ما كتبه (س).

ولكن الإنسان لا يعدم فى أشد المحن أن يجد من يفعل الخير، ونادى "الدكتور العشماوى" (س)، وطلب منه أن يكتب التعديلات التى يطلبها على الرسالة إن بطلب الإضافة أو الإلغاء، ثم يكتب تقريره بالصلاحية، وقد كان، ونوقشت الرسالة ونالت مرتبة الشرف الأولى بعد أن فقدت تماسكها بسبب الإلغاء على حد تعبير المناقش المحايد الدكتور "عاطف العراقى".

ومنذ ذلك الحين من عام ١٩٧٦م، توطدت صداقتى الحميمة، أنا و"الدكتور عبد الفتاح" بصديق العمر الذى بدأت صداقتى له من محنة أمتحنت بها أنا و"الدكتور عبد الفتاح"، أزوره فى منزله، بل وأبيت عنده، أشاركه فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها، ومن أفضلها رسالتىْ الماچستير والدكتوراه للدكتورة "زينب عفيفى" عميدة كلية الآداب فى المنوفية، ثم رسالة الدكتوراه للدكتور "أحمد الجزار"، والتقيت من اشتراكى فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها "الدكتور عاطف" بالعالم الجليل المرحوم الدكتور "أبو الوفا التفتازانى".

كما أشركنى فى مناقشة الرسائل التى يشرف عليها المرحوم الأستاذ الدكتور "كمال جعفر" رئيس قسم الفلسفة الإسلامية فى كلية دار العلوم، والذى سيرجع إليه الفضل فى إنقاذى من محنة تسبب فيها الدكتور إبراهيم مدكور والتى تتعلق بترقيتى إلى درجة أستاذ، ولذلك حديث آخر.

هكذا لا يعدم الإنسان ما دام على الحق أن يُسخر الله له من يقف إلى جانبه مهما كان حقد الحاقدين، وذلك من فضل الله، ولنا فى قصة سيدنا يوسف عبرة.

وكانت سعادتى فى مناقشة رسائل خارج الإسكندرية، أكثر من سعادتى فيها(*)، إذ توقف إشرافى على الرسائل إلى أن رحل (س) فى إعارة إلى بيروت.

ولم يضايقنى فى مناقشة رسائل مع الأستاذ الدكتور "محمد على أبو ريان" الإ عدم التزامه بمواعيد بدء المناقشة، وأذكر أنى اشتركت فى مناقشة رسالة فى شهر رمضان، كان موعد بدئها فى الساعة التاسعة مساءً، ولكنه ذهب إلى ندوة لدى المحافظ فى قصره، وقد كان صديقه – الدكتور "نعيم

* استدراك: على أنى سعدت بالإشراف ومناقشة رسالة الدكتور محمد أحمد عبد القادر، وقد حصل على الليسانس عام ١٩٧٤، وعين معيداً وتدرج فى الوظائف الأكاديمية حتى درجة أستاذ بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية

أبو طالب"، ولم تبدأ المناقشة إلا فى الساعة الثانية صباحاً بعد أن ذهب لصديقه الطالب، وكاد يضيع علينا السحور؛ إذ انتهت المناقشة قبيل الفجر، هذا وقد اشترك الدكتور "أبو ريان" معى فى مناقشة رسالة الدكتوراه " لشادية أنور الصفتى" المدرس المساعد آنذاك بتربية الإسكندرية.

أما فى القاهرة فقد سعدت حقاً بالاشتراك فى مناقشة رسائل سواء تحت إشراف الدكتور "عاطف العراقى" فى آداب القاهرة، أو فى دار العلوم تحت إشراف الدكتور "كمال جعفر"، وفى صحبة "الدكتور عاطف" الذى كان يستضيفنى فى بيته كنت ألتقى بالأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازانى"، كما ألتقى فى صحبة الدكتور "كمال جعفر" بكل من الدكتور "عبد الرحمن بيصار" وكيل الأزهر، والدكتور "حمدى زقزوق"- وزير الأوقاف بعد ذلك.

وقد أتاح هذا الاشتراك فى عدد من الرسائل أن يعرفنى معظم الدارسين فى حقل الفلسفة الإسلامية فى معظم جامعات مصر، وكنت أحظى - بحمد الله وفضله - بينهم جميعاً بسمعة طيبة؛ أما فى الإسكندرية فقد كانت سعادتى الحقة فى التدريس سواء فى مرحلة الليسانس أو فى الدراسات العليا، كانت هذه هى الحال فى الأعوام من ١٩٧٣ - ١٩٧٧ حيث أُتيحت لى فرصة الإعارة إلى الجامعة اليمنية فى صنعاء.

أما عن مؤلفاتى فى هذه الفترة، فقد أعدت طبع كتابى "فى علم الكلام" بعد إضافات هامة إليه، وأعتبر أن بين كتابى وكتابىْ الدكتور "النشار" والدكتور "عبد الفتاح فؤاد" اتصال؛ أما "الدكتور النشار" فقد كان يركز على دور النشأة ويستفيض فى الحديث فيها بالنسبة لأى مذهب من المذاهب، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، وأما أنا فقد كنت أتتبع أهم الشخصيات حتى مرحلة نهاية المذهب، وأما "الدكتور عبد الفتاح" فقد استكمل ما كنت أود أن أكتب فيه وهو الاهتمام بمذاهب أخرى غير المعتزلة

والأشاعرة، ومن ثم فإن كتابة العقائد الإيمانية قد اشتمل على ثلاثة مذاهب أخرى وهى مذهب السلف، ثم الماتريدية، والظاهرية.

أما عن مؤلفاتى الأخرى فى هذه الفترة، فقد كتبت الجزء الأول من كتابى "فى فلسفة الحضارة" عن الحضارة الإغريقية، ثم توقفت، وقد كنت أود أن أتتبع كل حضارة من الحضارات الثلاث فى أطوارها الثلاثة: النشأة والازدهار ثم الانهيار، ولكن اهتمامات أخرى حالت دون هذا، وأعرضت عنه فترة طويلة من عام ١٩٧٦، فضلاً عن أنى كنت أعتبر أن الحديث عن الحضارة الأوروبية يحتاج إلى متخصص فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة إلى أن عرضت الفكرة أخيراً على الزميلة الدكتورة صفاء عبد السلام، واشتركنا سوياً فى كتاب "فى فلسفة الحضارة"، وقد كتبت أنا عن الحضارة الإغريقية ثم الإسلامية، وكتبت هى عن الحضارة الأوروبية باقتدار، بل واشتمل الكتاب على إرهاصات عن كل من الصهيونية والعولمة والتنبؤ العلمى بانهيارها وفقا لما أعتقد من قوله تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس"

- ٨ -

كانت فترة إعارتى إلى اليمن من عام ١٩٧٦ - ١٩٨٠ فترة خصبة حقاً، لا من الناحية العلمية فحسب بل من نواحٍ أخرى؛ فقلد أحببت شعب اليمن وما فى شبابه من نهم فى طلب العلم بالرغم من فقره، وكانت من أحب الأماكن إلىّ منطقة "باب اليمن" بالرغم مما فى ظاهرها من تخلّف، إن زيارة عابرة لها تنقلك عبر التاريخ إلى الوراء ستة قرون على الأقل، وتكاد تكون معظم المساكن فى هذه المنطقة أثرية، ومن ثم كان يقصدها السياح، وكان يشاركنى فى حب اليمن وباب اليمن الصديق الذى تعرفت عليه فى هذه الإعارة الدكتور "عبد الغفار مكاوى" والذى دامت صداقتى ومحبتى له.

على أن تعلقى باليمن لا يقف عند الاعتبارات السابقة، وإنما لنظرتى إلى التدخل المصرى العسكرى فى اليمن فى عام ١٩٦٢؛ هذا التدخل الذى

كان من أهم عوامل هزيمة ١٩٦٧، فلقد أُستنزفت فيه عسكرياً واقتصادياً بل وأخلاقياً، وأما بالنسبة لليمن، فقد أدى بها إلى سلسلة من الانقلابات العسكرية.

وكما ذكرت فى كتابى "هاؤم اقرأوا كتابيه" أن رسالة مصر هى الدفاع عن العرب والإسلام؛ ومن ثم فإن أزهى عصورها عصران، حين واجهت كلا من الصيلبيين والتتار، ومن ثم فإن أبطالها الحقيقيين هما صلاح الدين وقطز مع أنهما غير مصريين، وأسوأ عصور مصر حين تحارب مصر - مدفوعة بقوى أجنبية - عرباً أو مسلمين، وذلك ما كان من حرب المهديين فى السودان لصالح بريطانيا، وقد أعقب ذلك الاحتلال البريطانى لمصر على مدى سبعين عاماً، ثم التدخل المصرى فى اليمن ومنازلة المملكة العربية السعودية فيها.

ومع أن "محمد حسين هيكل" كان ناصرياً، فإنه اعترف بالحقيقة حين سمى حرب اليمن بصيد الديك الرومى؛ حيث دفعت الولايات المتحدة وإسرائيل عبد الناصر إلى التورط فى حرب اليمن على جهل منه بحقائق التاريخ والجغرافيا، أما حقيقة التاريخ، فإن اليمن قد دوخت كل من حاول احتلالها بدءاً من الدولة العثمانية - أقوى دولة وقتئذ - إلى المملكة العربية السعودية حين حاولت احتلالها فى الثلاثينيات من القرن العشرين، حتى اضطر الجيش السعودى إلى الانسحاب بعد أن فرض عليه اليمنيون نزع سلاحه بعد أن كان قد وصل إلى الحديرة فى أقصى الجنوب، وذلك كله بسبب الطبيعة الوعرة للجبال اليمنية، وكانت بريطانيا هى الدولة الوحيدة التى أدركت هذه الحقيقة؛ فمع أنها استولت على كل العالم الإسلامى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإنها تحاشت كلا من أفغانستان واليمن مكتفية باحتلال "عدن".

أقول إن أسوأ عهود مصر حين حاربت المهديين، وقد أعقب ذلك الاحتلال البريطانى لمصر ثم هزيمة ١٩٦٧، التى تعد أبشع هزائم مصر طوال

تاريخها كله، كانت مصر نظراً لموقعها الجغرافى معرضة للهزيمة من القوى الكبرى فى التاريخ: الإسكندر - الرومان ثم العرب - العثمانيون - الإنجليز، ولكنها فى حرب ١٩٦٧ كانت الهزيمة من دولة صغيرة حديثة - وفى خلال ساعات - وإن قيل عنها ستة أيام، وهى هزيمة دفع وما زال يدفع ثمنها العالم كله إلى يوم الناس هذا وربما لعقود قادمة؛ فالانقلاب العسكرى فى مصر هو المسئول عن ضياع فلسطين فضلاً عن تهويد القدس.

لا أريد أن أخوض فى السياسة؛ ولكن حين ذهبت إلى اليمن، شعرت أن على كل مصرى هناك مسئولية تجاه اليمن التى حاربنا فيها منساقين إلى ما خططته لنا الولايات المتحدة وإسرائيل.

هذا ومن عادة الانقلابات العسكرية- لكى تقيم لنفسها مجداً زائفاً - أن تشوه التاريخ كله قبلها، ذلك ما فعلته "حركة أتاتورك" تجاه الدولة العثمانية؛ مع أن تركيا لم تدخل التاريخ إلا فى عصر العثمانيين، وذلك ما فعله انقلاب ١٩٥٢ حين شوه تاريخ الدولة العلوية؛ مع أن مصر لم تدخل العصر الحديث إلا على يدى محمد على.

ولاحظت أن المخطط نفسه بالنسبة لليمن من تشويه للزيدية(*)، وللمذهب الزيدى؛ فشعرت أنه يقع على عاتقى "إعادة الاعتبار" لمذهب من أجل المذاهب، وأكثرها تفتحاً وتحرراً، وإعادة الاعتبار هذه ليست من عندى، وإنما قالها لى مفتى اليمن الشيخ "أحمد زبارة"؛ إذ بعد تأليفى كتاب "الزيدية"، قال لى: كنا متشوقين إلى من يعيد الاعتبار إلى المذهب بعد الهجوم العنيف عليه، وكنت أتوقع أن يقوم بذلك يمنى مخلص لبلده ولمذهبه، ولم أكن أتوقع أن يأتى ذلك من "مصرى".

---

* أما دعوى التخلص من الرجعية ممثلة فى حكم الأئمة، فقد تخلصت عُمان من حكم السلاطين، ودخلت العصر الحديث دون حاجة إلى انقلاب عسكرى، بل على يدى قابوس ابن السلطان تيمور.

ولكن بعد هذه "الهوجة" من طمس الحقائق، انتشر كتابى "الزيدية" وكان من أكثر كتبى انتشاراً، وإن كان هذا قد ضايق بعض "البعثيين" الذين كانت لهم السيطرة فترة ما على وزارة الثقافة فى اليمن، ومن ثم كتب أحدهم قائلاً: إن بعض الأساتذة المبعوثين يأتون إلى اليمن للاتجار فى الكتب، ولم يكن كتابى "الزيدية" مقرراً إطلاقاً فى الجامعة، ومن ثم كان ردى عليه أن وكيل الثقافة لا يميز بين نشر تراث وبين المتاجرة، وكيف يعرف ذلك من أخطأ فى خطابه إلى الجامعة، والذى لا يتعدى خمسة سطور ثلاثة أخطاء نحوية!

واعتبر نائب رئيس الجامعة ردى شديد اللهجة، ولكنى كنت مُصِّراً ألا أغير فيه حرفاً، بعد أن أشرت إلى أن كتاب "الزيدية" قد استغرق منى جهد أربع سنوات متصلة، ولو كنت أسعى إلى الربح لكتبت مقالات فى المجالات الثقافية فى دول الخليج.

ومع أن كتاب "المذهب الزيدى" قد صادرته وزارة الثقافة فى اليمن(*)، فإنه نظراً لأنه ليس للدولة السيطرة على مناطق القبائل، فإن الكتاب كان يباع على الأرصفة فى مدينة "صعدة" فى شمال اليمن، حيث مقبرة الإمام "يحيى بن الحسين"، المؤسس الثانى للمذهب الزيدى، والذى يرجع إليه الفضل فى انتشار المذهب واستقراره فى اليمن، وكتاب "المذهب الزيدى" هو خلاصة لآراء الإمام "القاسم بن محمد".

ولقد انتشر "كتاب الزيدية" بعد مغادرتى اليمن بأكثر مما كان حين كنت فيها إلى حد أن الناشر الأخير للكتاب "حسان كريديه" طلب منى أن أكتب عن "الإباضية" بمثل ما كتبت عن "الزيدية"، فكان ردى: لا بد أن

* وقد أدت مصادرة الكتاب إلى شكوى من بعض علماء المذهب إلى رئيس الجمهورية أنه فى الوقت الذى تسمح فيه الدولة بدخول كتب جنسية تصادر كتاباً علمياً، الأمر الذى أدى إلى صدور قانون جديد للمطبوعات، وكان ذلك قبيل مغادرتى اليمن نهائياً فى عام ١٩٨١.

أذهب إلى "عمان"، وأن أقيم فيها ثم أن يتيح لى "الإباضيون" ما أتاحه لى "الزيود" من إطلاع على مخطوطاتهم.

هذه هى خلاصة تجربتى فى اليمن، أحببت اليمنيين؛ ومن ثم كان إهداء كتابى "الزيدية" إلى من قل تعالى فيها: "بلدة طيبة ورب غفور" إلى البلد الطيب والشعب العريق، لقد خرجت منها بتأليفى كتابى" الزيدية"، فضلاً عن تعرفى بزميل لى فى الإعارة الصديق العزيز نادر المثال خلقاً وعلماً "عبد الغفار مكاوى".

ولما كان الإمام "يحيى بن حمزة" من أكثر الشخصيات التى جذبتنى من مفكرى الزيدية، فقد أفردت له كتاباً خاصاً؛ مع أنى لم أفرد كتاباً عن أى شخصية من المتكلمين؛ فكان كتابى: "الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية"، وكان لتلميذى الدكتور "سيد مختار محمد حشاد" الفضل فى أن صوّر لى مخطوطة كتاب "الشامل" أهم كتب الإمام يحيى بن حمزة.

- ٩ -

ويدوم فضل الله علىّ بالرغم من كيد الكائدين وحنق الحانقين، فلقد تقدمت أثناء إعارتى لليمن للترقية إلى درجة أستاذ، وطلبت من الصديق الدكتور "محمود زيدان" أن يطلب من الأستاذ الدكتور "إبراهيم بيومى مدكور" ألا يكون (س) ضمن لجنة ترقيتى، وتتشكل اللجنة من الأساتذة الدكتور مدكور والدكتور ثابت الفندى، والدكتور كمال جعفر، فإذا بالدكتور مدكور يكلف (س) أن يكتب تقريره بدلاً منه، ثم يوقع عليه هو بإمضائه، وهذا ما تبينته عن يقين؛ إذ أستطيع أن أعرف أى تقرير يكتبه (س) من بين مائة تقرير، إذ هو كالطبل الأجوف فى نقده العنيف دون حيثيات، بل ولا يخلو من أكاذيب، ففى بحث لى عن مقارنة بين منهج التحديث ومنهج التأريخ، يزعم كذباً أنى كتبت عن منهج المؤرخين دون إشارة إلى ابن خلدون، مطمئناً إلى أنه ليس هناك من يراجعه.

وعرضت التقارير على لجنة الفلسفة، وكعادة الدكتور مدكور فرض تقريره على اللجنة حتى دون أن يُطلع الأعضاء عليه؛ إذ ليس من حق أحد أن يراجعه، بل حتى أن يطلع عليه، يكفى أن يقول تقريرى إيجابى مثل التقريرين الآخرين، وتعتمد اللجنة تقريره لمجرد أنه تقرير الدكتور مدكور.

ويصل التقرير إلى الكلية، وحسب تعبير العميد الدكتور "أحمد أبو زيد": أعجب تقرير قرأته فى حياتى!، إذ المقدمات لا تفضى إطلاقاً إلى النتيجة، فالمقدمات نقد عنيف ثم النتيجة أنه "يرقى"، واستصدر العميد قراراً من مجلس الكلية برد التقدير إلى مقرر اللجنة، واستشاط الدكتور مدكور غضباً، وحين اتصلت به تليفونياً لأطلب منه حل الإشكال، قال بالحرف الواحد: مجلس كلية الآداب يعبث!، إن أحداً لا يرد له كلمة، وإنه لن يكتب حرفاً واحداً لتعديل التقرير أو تغييره، وتعقدت المسألة.

وحين تبين عناد الدكتور مدكور تدخل الدكتور "كمال جعفر" أثابه الله خيراً، وكتب سطرين إثنين: (هناك ثلاثة تقارير: الأول للدكتور ثابت الفندى وكله ثناء ومدح فى الإنتاج المقدم من ... والثانى تقرير الدكتور كمال جعفر ولا يقل ثناء عن تقرير الدكتور الفندى، أما تقرير الدكتور مدكور فيبدى بعض ملاحظات، ولا يخلو إنتاج علمى من ملاحظات علمية، والعبرة بالنتيجة، وهى إجماع الآراء على استحقاق ... للترقية)، ووقع الدكتور مدكور.

واستلم الدكتور "محمود زيدان" التقرير من الدكتور "كمال جعفر"، ومنه إلى منزل الدكتور "زكى نجيب" ليتعرف من زوجته الدكتورة "منيرة حلمى" على عناوين أعضاء اللجنة، وبخاصة أن أغلبهم زميلات لها فى كلية البنات، وبقى الدكتور "زيدان" ثلاثة أيام فى القاهرة، حيث طاف على بيوت الأعضاء جميعاً من أجل الحصول على توقيعاتهم، دون انتظار لجلسة قادمة للجنة الترقيات، **وهكذا سخّر الله لى من أهل الخير من الأصدقاء من رد كيد الكائدين!**.

ويسلم الدكتور "زيدان" التقرير إلى العميد الدكتور "أحمد أبو زيد"، وفى جلسة مجلس الكلية يقرأ الدكتور "أبو زيد" السطرين، فيصيح (س) ولكن هذا ليس تقريراً، ويرد عليه الدكتور "أبو زيد" فى عنف: أسكت يا (س) ويعتمد المجلس التقرير، وفى ملفى حول ترقيتى تقريران: أحدهما كله نقد أجوف على إنتاجى ينتهى باستحقاقى الترقية، والثانى يشير إلى أن تقريرين عن إنتاجى كليهما مدح وثناء.

ويشاء الله أن يمثل موضوعى نهاية علاقة الدكتور مدكور بلجنة الترقيات؛ ذلك أن المقرر الأصلى الدكتور "حسن الساعاتى" أحيل إلى التقاعد، وحل محله الدكتور "عبد المنعم شوقى" عميد كلية آداب المنيا وأستاذ الاجتماع، وكتب تقريراً عن تجاوزات، الدكتور مدكور، وأولها اجتماع لجنة الترقيات فى مكتبه بمجمع اللغة العربية؛ مع أن اللائحة تنص على أن يكون الاجتماع فى إحدى الكليات وبالقاهرة، أو حيث يقيم المقرر، وقواعد أخرى كان يتجاوزها الدكتور مدكور متعلقة بعدم مراعاة أقدمية من يُنتدب لفحص إنتاج من يتقدم للترقية إلى درجة أستاذ مساعد أو إلى أستاذ (٣ سنوات أو ٥ سنوات على التوالى).

وفى الجلسة التالية اجتمعت اللجنة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة، فلم يحضر الدكتور مدكور الجلسة ولا أى جلسة بعدها إلى أن توفاه الله(*)،

* وحقيقة الدكتور مدكور أنه لم يقم بالتدريس فى الجامعة إلا عامين مؤثراً الاهتمام بأملاكه وأطيانه إلى أن اتخذه طه حسين أميناً مساعداً لمجمع اللغة العربية ليكون رئيساً له من بعده فيهيمن على الترقيات، ويتحكم فى توزيع الجوائز سواء فى وزارة الثقافة أو التعليم العالى، يقول عنه عبد الرحمن بدوى فى كتابه: سيرة حياتى جـ١ ص ١١٤ (كان يلقى درساً واحداً فى الأسبوع فى مادة الأخلاق، وكان قد درس لنا فى العام السابق مادة"فلاسفة الإسلام" وكان فى دروسه كما هو الشأن فى محاضراته العامة وأبحاثه فى المؤتمرات - يميل إلى اللهجة الخطابية، ويتناول العموميات دون التفاصيل الدقيقة، وأما الدكتور ثابت الفندى إنه حين اشترك معه فى ترقية الدكتور عبد الرحمن بيصار - الذى أصبح وكيل الأزهر فيما بعد - كتب تقريراً بعدم صلاحية إنتاجه، وطلب من كل من الدكتور عبد الحليم محمود وثابت الفندى اعتماده، فرفضا، وغادر الدكتور "ثابت" القاهرة إلى أن =

لأنه إما أن يكون مقرراً ورئيساً للجنة وإما أن لا يحضر، فضلاً عن أنه كان يعد نفسه لا يُسأل عما يقوله، وذلك لأنه "باشا" إبن "باشا" ورث الباشاوية، كما ورث عضوية مجلس الشيوخ، ومعذرة لبعض الباشوات من أمثال طلعت حرب.

- ١٠ -

وتتوالى أفضال الله علىّ بعد حصولى على الأستاذية، وأذكر من ذلك أمرين: الأول حضور عدد من طلال جامعة مدينة نيويورك **New York City State**.

- يأتيه تقرير بصلاحية الرسالة، أما الدكتور "على النشار" فرأيه فيه أسوأ، إنه بحكم نفوذه وسلطانه يحتجز كل الدعوات إلى المؤتمرات الفلسفية لنفسه ويحجبها عن الجامعات، وإن الأب "جورج قنواتى" كان يكتب له ما يلقيه من أبحاث فى المؤتمرات، وكنت أعتبر الدكتور "النشار" متحاملاً عليه إلى أن تبين لى ما يدعيه لنفسه من مراجعة لكل الكتب محققة أو مؤلفة فى الفلسفة الإسلامية أو حتى علم الاجتماع كمعجم مصطلحات علم الاجتماع، حيث أسقط تماماً أسماء كل من بذل جهداً فى الترجمة، فليس على الغلاف إلا إسمه كمراجع، وقل مثل ذلك فى الكتب التذكارية التى هى مجموعة أبحاث لمفكرين على مستوى العالم كله، كما ادعى لنفسه مراجعة كل مجلدات "الفتوحات المكية" لابن عربى فى التصوف إلى جانب كل مجلدات كتاب "المغنى" للقاضى عبد الجبار، وأدع للقارئ التعليق حين يجد الجزء ١٣ من "المغنى" الخاص باللطف واسم المراجع قبل اسم المحقق الدكتور أبو العلا عفيفى!، وما ذلك إلا لأن المجلس الأعلى للجامعات انتدب "الدكتور عفيفى" مقرراً للجنة الترقيات دونه، فامتنع عن حضور جميع الجلسات إلى أن توفى "الدكتور عفيفى"، ثم عين الدكتور "حسن الساعاتى" ففوِّض إليه ترقية أساتذة الفلسفة ليختص هو بأساتذة الاجتماع، وليكون اجتماع اللجنة فى مكتب الدكتور مذكور بمجمع اللغة العربية على خلاف ما تقضى به اللائحة، وحقيقة الأمر أنه ليس للدكتور إلا مؤلف واحد، فضلاً عن الاشتراك فى تأليف كتاب مدرسى مع "يوسف كرم" لطلبة الثانوية العامة، أما الكتاب فهو: فى الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق من جزئين، أما الجزء الأول فكتاب جيد بحكم تخصصه فى فلاسفة الإسلام، حيث اتبع فيه المنهج التاريخى وتتبع الأصول اليونانية لمشكلتين فلسفتين، وأما الجزء الثانى ففى علم الكلام فهو دون المتوسط، بل لا يخلو من أخطاء فنية، وهو بعد ذلك يزعم عن نفسه أنه ثالث ثلاثة" طه حسين وأحمد أمين وهو الثالث!!.

لتلقى محاضرات فى عدة مواد فى الإسلاميات منها الفلسفة الإسلامية باللغة الإنجليزية لفصل دراسى كامل، واختارنى الزميل "الدكتور عبده الراجحى" المشرف على مركز اللغة العربية للأجانب لأتولى تدريس علم الكلام مع (س) الذى اختار تدريس فلاسفة الإسلام، وكان على الطلاب أن يؤدوا امتحاناً فى نهاية الفصل الدراسى، فضلاً عن أن يكتبوا تقريراً أو بالأحرى استطلاع رأى عن كل من درس لهم، ومدى ما استفادوه، وقد علمت أنهم كتبوا عنى أنهم فهموا كل ما درّسته لهم، وقد كان أقرب إلى علم الأديان المقارن منه إلى علم الكلام، وعلى غير عادة الطلبة المصريين كانت لديهم الجرأة على الحوار والنقاش، وقد استفدت أنا من حيث التدريب على التدريس بالغة الإنجليزية.

أما الأمر الثانى فهو انتدابى لتدريس فصل دراسى فى جامعة اليرموك بالأردن فى عام ١٩٨٣، وكانت من أسعد أيام حياتى، وقد صاحبت فيها الزميل الدكتور "جوزيف نسيم" فى تخصص تاريخ العصور الوسطى، وكان معروفاً من بعض الأساتذة بجامعة اليرموك، لقد لقيت من التكريم والتبجيل ما لم ألقه فى أى جامعة أخرى وبخاصة من الأساتذة، ولم أكن أعرف أن شعب الأردن مضياف إلى هذا الحد؛ أما تقديرهم للعلم فهو ما لم أتصوره فى أى جامعة عربية، لا على المستوى الشخصى وإنما على مستوى القوانين واللوائح؛ إذ أن نسبة ٥٪ من جميع الصادرات والواردات مخصصة للجامعات، ومن ثم كانت المبانى الجامعية سواء فى الجامعة الأردنية أو جامعة اليرموك تفوق مثيلاتها فى جامعات دول البترول من حيث الفخامة والتجهيزات.

أما التدريس فقد كان على النظام الأمريكى أى الساعات المعتمدة؛ حيث يختار الطالب بعض المواد الدراسية ويسمون المقرر "مساق" Course من بين عدة مقررات أو مساقات، ولا يعيب هذا النظام إلا سوء اختيار الطالب؛ إذ كان بعض الطلبة من تخصص التربية الرياضية، فكان إقبالهم واستيعابهم للفلسفة منخفضاً وضعيفاً.

وشعب الأردن خليط من أبناء الضفة الشرقية، وهؤلاء أغلبهم من البدو، ثم الضفة الغربية وهؤلاء من الفلسطينيين، وربما كان الفلسطينيون أكثر إقبالاً على العلم، وقد كان يمكن أن تنشأ حزازات بين الطرفين؛ إلا أن الملك حسين - رحمه الله - استطاع أن يحكم بلده فى مقدرة فائقة وحزم دون بطش أو طغيان كما فعل غيره، فلم يلجأ إلى الشدة إلا فى أحداث "أيلول الأسود"؛ حين أراد بعض المتطرفين من الجبهة الشعبية من الفلسطينيين أن يخطفوا الطائرات، وأن يجعلوا من أنفسهم دولة داخل الدولة فى عام ١٩٧٠.

لقد جعل من وطنه دولة حديثة، وفى رحلة إلى منطقة الأغوار دهشت من جمال ونظافة القرى على شاطئ نهر الأردن حتى ظننت أنها ڤيلات لبعض المُلاك؛ فإذا هى قرى للفلاحين، ولن أنسى حين استمعت ذات مرة إلى نداء فى الإذاعة إلى أصحاب معامل الألبان بالإسراع بأخذ الألبان من الفلاحين وإلا تخلصوا منها! إلى هذا الحد كان الرخاء فى دولة كانت قبل "الملك حسين" تتقاضى معونة سنوية من بريطانيا قدرها ٥ ملايين جنيه استرلينيا مع أنه كان يجابه إسرائيل من ناحية، ومكائد مؤامرات الحكام العرب المجاورين، فلم يقع فى الأردن انقلابات عسكرية كما وقع فى كل من ليبيا والسودان(*).

وأما الناحية الثقافية فى الأردن فقد كان يتعهدها بالرعاية الأمير الحسن. ولى العهد آنذاك - والحاصل على الماجستير فى الاقتصاد، وكان يحضر بعض الندوات، وتشعر بوجوده حين تعلو ضحكاته حين يتبسط فى الحديث.

* أشار الأستاذ "أحمد أبو الفتح" فى مقال له بجريدة الوفد إلى محاولة فاشلة قام بها أحد الضباط، فما كان من الملك حسين إلا أن طرده إلى مصر، فلم يمض وقت طويل حتى استجار الضابط واستسمح الملك أن يعود إلى الأردن، وأن تُوقع عليه أيه عقوبة، فاكتفى الملك بطرده من الخدمة، هذا وقد كان الجيش الأردنى مكوناً من عرب البادية الذين يكنون ولاء تاماً للملك. لا غرو أن تشهد جنازته أكبر حشد من الملوك ورؤساء الدول ما لم يحدث لزعيم عربى وربما أجنبى.

وخلاصة القول: كانت إعارتى إلى الأردن من أمتع أيام حياتى من شعب كريم مضياف، وحكومة ترعى العلم، وتقدر أساتذة الجامعات.

على أن السعادة لا تدوم؛ فما أن وصلت مصر حتى فوجئت بوجود زوجتى فى المستشفى بعد إصابتها بسرطان الثدى الذى انتقل إلى عظمة الحوض فأصابها بكسر، وأجريت لها عملية تثبيت مسمار فى الحوض ظلت فيه إلى أن توفاها الله بعد ذلك بأربع سنوات كانت تسير فيها على عكاز، واستمر علاجها طوال هذه المدة من ١٩٨٣ إلى ١٩٨٧، ومن لطف الله أن "إبنى أسامة" الذى كان طالباً فى كلية الطب ظل معها، وأحضر لها كلا من الدكتور "عبد الرازق" رئيس قسم العظام والدكتور "عادل رمضان" وكيل كلية الطب آنذاك وأستاذ الجراحة، ومع خطورة المرض، وخاصة أنه لم يُكتشف إلا فى مرحلة متأخرة، فإنها تقبلته بصبر وإيمان إلى حد اندهش له "الدكتور عادل" أن بقيت على قيد الحياة طوال هذه المدة، وباستثناء الفترة الأخيرة قبيل وفاتها فإنها كانت تحيا حياة عادية، وتصر على القيام بكل عمل، وأذكر أنه فى صيف عام ١٩٨٤ سافرنا إلى معسكر بلاجوش، وقد عرفها جميع أفراد المعسكر حيث كانت تشارك كل الخيام فيما يُطلب منهم من تحضير لإعداد الغداء كتقشير البصل والبطاطس حتى اختارها الجميع أُما مثالية للمعسكر، وقد كان "محمد الفيومى" قائد الفوج وهو الآن عميد كلية التجارة.

وفى عام ١٩٨٥ أعرت إلى جامعة الكويت، ومع أنى كنت مرشحاً احتياطياً حيث كان الدكتور "حسام الألوسى" هو المرشح الأصلى، ومع أنه كان مرضياً عنه فى حزب البعث، فإنه حسب نظام العراق كان لابد أن تُعرض الأسماء على مجلس قيادة الثورة الذى اعترض لسبب لا أعرفه، مما أتاح لى باعتبارى المرشح الاحتياطى أن يقع الاختيار علىَّ من جامعة الكويت، ولم يكن ذلك **فضلاً لله علىّ** لارتفاع مرتبات المعارين فى جامعة الكويت فحسب، وإنما لأن بها أعلى مستوى من علاج مرض السرطان يضاهى أعلى

المستويات فى أوربا والولايات المتحدة وذلك فى مركز حسين مكى - أحد الأثرياء من رجال الخير - وذلك بالمجان سواء العلاج الكيميائى أو العلاج بالراديوم أو المسح الذرى.

وكان قسم الفلسفة يتمتع بسمعة طيبة بفضل رئاسة الدكتور "فؤاد زكريا"، كما كانت العلاقة بين أعضاء القسم ممتازة، وقد سعدت فيه بصحبة كل من "الدكتور زيدان" و"الدكتور عبد الغفار مكاوى" و"الدكتور إمام عبد الفتاح"، فضلاً عن كل من الدكتور "عبد الله العمر" و"أحمد الربعى" من الكويتيين، ثم بعض الإخوة السوريين واللبنانيين.

أما العلاقة بالطلبة فكانت ممتازة بفضل صرامة النظام الكويتى فيما يتعلق بالحضور والغياب، إلى حد أن حُرمت إبنه أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح لعدم استيفائها نسبة الحضور من دخول الامتحان.

ومع إن إعارتى كانت تنتهى فى عام ١٩٨٨ - عام بلوغى لسن التقاعد - واستيفائى السنوات العشر المقررة للإعارة، فإنى اضطررت إلى الاستقالة والتعاقد مع الكويت بعد أن رفضت كلية الطب أن تتولى الإنفاق على بعثة إبنى أسامة فى الولايات المتحدة والتى كانت تكلفنى ٢٠ ألف دولار سنوياً - عشرة آلاف للمصروفات، وعشرة آلاف نفقات إقامته حيث يدرس السمعيات، ولم يشفع له تفوقه أو التقارير الممتازة عنه من إدارة البعثات.

ووقع العدوان العراقى على الكويت فى أغسطس عام ١٩٩٠، وعدت فى الصيف، ولكن ما أن تم التحرير، حتى اتصل بى زميل كويتى هو الدكتور "عبد الله العمر" ليطلب منى العودة فوراً إلى الكويت، ومن فضل الله علىّ فى عودتى أنى تعرضت لأزمة قلبية حادة فى عام ١٩٩٥، **ومن فضل الله** أن ابنتى منال كانت تقيم معى هى وأسرتها، فاصطحبنى زوجها إلى مستشفى الصباح التى تقع على بعد ثلاث دقائق من المنزل، وأُدخلت قسم العناية

المركزة لتجرى لى عملية استبدال ثلاثة شرايين، يا إلهى ماذا تكون الحال لو حدثت لى هذه الأزمة فى مصر وليلاً، إن الذهاب للمستشفى وحده يستغرق ليس أقل من نصف ساعة، ومرة أخرى العلاج على أعلى مستوى وبالمجان، ثم يتحدثون فى مصر عن الاشتراكية والتأميم، بينما الكويت دولة رأسمالية، ولكنها الشعارات!

ومع أن إدارة جامعة الكويت ومنها العميدة الدكتورة "سهام الفريح" ألحت علىّ لتجديد عقدى، فقد رأيت أنه لابد أن أعود، لأن عطائى العلمى لابد أن يقل بعد العملية الجراحية، وبعد أن تجاوزت الخامسة والستين، وعدت إلى مصر عام ١٩٩٤، بعد أن لقيت كل حفاوة وتكريم من الكويتيين: إدارة الجامعة، والأساتذة، والطلبة والطالبات، يتمثل فى المراسلات فى الأعياد، فضلاً عن طلبى لتقييم الأبحاث المقدمة للترقية أو لتحكيم الأبحاث، **وهذا كله من فضل الله علىّ.**

وتقدمت بطلب لإعادة التعيين فى كليتى بجامعة الإسكندرية كأستاذ متفرغ أو غير متفرغ، ولكن عميد الكلية آنذاك لم يعرض الطلب لمدة عام كامل، بالرغم من حسن اللقاء ظاهراً، وكذلك كان تصرفه مع كل من سبق له الاستقالة فى قسمه بصرف النظر عن مدى حاجة القسم لهم حتى اضطر أحدهم إلى العمل فى جامعة طنطا، والآخر فى جامعة بنها، مع أنهما من خيرة الأساتذة علماً بدعوى أنهما سيأخذان رزق صغار المدرسين!

ويعرض على مجلس الكلية موضوع إعادة تعيين الدكتور "رشيد الناضورى" الأستاذ بقسم التاريخ وعميد الكلية الأسبق، وكان للعميد آنذاك رغبة فى تعيينه على خلاف ما اتبعه مع المتقدمين حتى من قسمه، وهنا يصيح الدكتور "على عبد المعطى": لقد طلبنا تعيين الدكتور "أحمد صبحى" منذ أكثر من عام، وما أن نطق باسمى حتى تتعالى الأصوات فى مجلس الكلية طالبة الموافقة على تعيينى، ويضطر العميد أن يطلب من أمين

الكليـة أن يحضر طلبـى – الـذى لم يكـن معروضـاً فـى جلسـة المجلس – للموافقة عليه وبذلك تم تعيينى أستاذاً غير متفرغ عام ١٩٩٥.

ولست أعرف هل هـى المصـادفات أم إرادة الله التـى هـى فـوق إرادة البشر أن الدكتور رشيد الناضورى الذى أراد العميد تعيينه والذى صـدرت الموافقة من مجلس الكلية على تعيينه معى، والذى لولاه لما عرض موضـوعى أصلاً لا يستلم عمله فى قسم التاريخ؛ إذ يسبق ذلك قضاء الله فيـه، وهكـذا وما تشاءون إلا أن يشاء الله، واستلم عملـى فـى مـايو ١٩٩٥، وكنـت أود أن أسعد بصحبة صديق العمر الدكتور "محمود زيدان"، ولكنه بدوره لا أسـعد بصحبته؛ إذ تعاجله المنية فى الشهر نفسه.

ولكــن الله كـان قــد ادخـر لى مهمــة أخـرى وهــى التـدريس لطلبـة الدراسات العليا فى تخصص الفلسـفة الإسـلامية الـذين شـعرت بحـاجتهم الملحـة لى، **وبفضل الله وتوفيقـه** أنـى الآن عـام ٢٠٠٢ وقـد أنجـزت الإشـراف ومناقشة ثلاث رسائل للدكتوراه، وخمس للماجستير منذ ١٩٩٥بصرف النظر عن المرتب الهزيل الذى يتقاضاه الأستاذ غير المتفرغ.

وفى اتصال تليفونى مع الصديق "إمام عبد الفتاح" يخبرنى أن اسمـى قد ورد فى جريدة "النبأ" بالكويت ضمن من لهم الحق فـى التعـويض عـن الأضرار المترتبة على العـدوان العراقـى علـى الكويـت، وحينمـا أقـول لـه ولكنى لم أتقدم بطلب للتعويض(*) يرد بـذكر اسمـى رباعيـاً، وأنـه لم يكـن يعرف من قبل اسمى الرابع "خليل"، وإن هذا التعويض يزيـد علـى مرتـب عام فى الكويت، ومـع مـا لقيـه المتضـررون مـن عنـت فـى الحصـول علـى التعويضات، فإن الأمر كان ميسراً لأخى الذى وكلته للحصول بدلاً منّى على

* تبين أن عميد كلية الآداب بالكويت الدكتور عبد الله المهنا قـد بعـث باسمى مـع بعض الأساتذة إلى السفارة المصرية بالكويت لأحقيتنا فى التعويض عن الأضـرار حين الانقطاع عام ١٩٩٠– ١٩٩١ – عام الغزو – عن العمل بالجامعة.

الشيك، وهو تعويض يزيد كثيراً على الفرق بين أستاذ متفرغ وأستاذ غير متفرغ، والذى تعنت عميد الكلية آنذاك فى حرمانى منه؛ مع أن اللائحة تقضى بأنه إذا وجد أستاذ غير متفرغ من تخصص معين، فإنه يحال إلى متفرغ حتى تكون جميع التخصصات ممثلة فى مجلس القسم، **أفضال الله لا تعد ولا تحصى، "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها" صدق الله العظيم.**

وقد حفزنى مرض زوجتى - حيث الأصل فيه استخدام حبوب منع الحمل - إلى نقد منهج إجراء التجارب على الحيوانات، وبخاصة الفئران، ثم تطبيق ذلك فى حالة النجاح على الإنسان دون مراعاة لفارق العمر بين الإنسان والحيوان، حفزنى ذلك إلى تأليف الكتاب المشترك بينى وبين الدكتور "محمود زيدان": "فى فلسفة الطب"، فضلاً عن تعلقه بأخلاقيات مهنة الطب التى لم تجد ما تستحقه من اهتمام فى مناهج علم الأخلاق التى مازالت فى جامعاتنا تقف عند النظريات الفلسفية التقليدية فى فلسفة الأخلاق؛ بينما أصبحت منهجاً فى كليات الطب فى الدول الأوروبية والولايات المتحدة.

ثم أردت أن أقدم خلاصة آرائى ومعتقداتى، وما أردت أن ألقى به ربى فكان كتابى: "وحملها الإنسان" مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية.

فإن حققت هذه المؤلفات جميعاً نفعاً للقارئ العربى فى مجال الفلسفة الإسلامية، أكون قد أديت ما علىَّ تجاه مواطنىّ.

والله ولى التوفيق،

أحمد محمود صبحى

أستاذ الفلسفة الإسلامية غير المتفرغ

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

٤ ذو القعدة ١٤٢٢هـ

١٨ يناير ٢٠٠٢م

المحور الثانى

ذكريات أحبائه ومريديه

الدكتور أحمد صبحى: الرجل والموقف
(انطباعات شخصية)

بقلم الأستاذ الدكتور
حسن محمود الشافعى
الأستاذ بكلية دار العلوم ـ قسم الفلسفة الإسلامية
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
ورئيس الجامعة الإسلامية العالمية بـ"إسلام أباد" سابقاً

فاتحة البحث :

بعد حمد الله – تعالى – ، والصلاة والسلام على رسله الكرام، أودّ أن أعبر فى مفتتح هذه الكلمة العجلى – عن حفاوتى واعتزازى بهذا التقليد النبيل فى جامعاتنا المصرية، المتمثل فى إحياء ذكرى كبار الأساتذة الراحلين بإلقاء الضوء على ما تركوه فى عقولنا، وفى حياتنا الفكرية بوجه عام من آثار، يحق بالأجيال اللاحقة أن تتذاكرها وتثرى بها واقعنا العلمى والعملى. وليس غريباً على جامعة الثغر الثقافى لمصر وكلية الآداب فيها أن يحرصوا على هذا التقليد، ويخصوا أستاذنا الكبير "أحمد محمود صبحى" بهذا العمل المشكور الذى تشرفت بالمشاركة فيه بهذه الانطباعات عن الرجل، وعن موقفه الفكرى، فى فقرتين متتابعتين.

ـ ١ ـ

فجعت الأوساط الفكرية والفلسفية فى مصر، خلال السنوات الأخيرة، فى عَلَمَيْن كبيرين كانا فى مقدمة المشتغلين بالفكر الفلسفى الإسلامى فى مصر والعالم العربى، وبالفكر الفلسفى بوجه عام؛ بل كانا رائدَيْن من رواد هذا الفكر طَوالَ قرابة نصف قرن من الزمان، إن لم يكونا هما أبرز الرواد – بعد طبقة الرواد الأوائل – فى العقود الأخيرة؛ ذانك هما الأستاذان الكبيران: الدكتور "يحيى هويدى"، والدكتور "أحمد صبحى"– تغمدهما الله بواسع رحمته ورضوانه.

أما أولهما فقد كان شيخى وأستاذى فى دار العلوم أوائل الستينيات من القرن الماضى، الذى تفضّل بمناقشة رسالتى للماجستير أواخرَها، وكان عندئذ عميداً لآداب القاهرة، وكان بينى وبينه بعد ذلك تواصل فكرى ونفسى فى تأملى لإنتاجه العلمى، ولقاءاتى القليلة به، وبخاصة حين آثر الاعتكاف فى سنيه الأخيرة.

وأما أستاذنا الدكتور "صبحى" - بركةُ الإسكندرية - فلم أسعد بالتتلمذ المباشر له، ولكن الظروف هيأت لى علاقة حميمة على الصعيدين الفكرى والشخصى، به وبأعماله فى مجالات التحقيق، والترجمة، والتأليف الفلسفى، الأمر الذى جعلنى أشعر بفجيعة شخصية خاصة فى افتقاد هذين الرجلين الكبيرين.

لقيت الدكتور "أحمد صبحى" لأول مرة - وجهاً لوجه بعد أن لقيته فى أعماله فكراً لفكر - فى هذا القسم العتيد، قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية، أواسط الثمانينيات من القرن الماضى، وكنت فى صحبة وزير التربية والتعليم بدولة باكستان الإسلامية، حيث كنت أعمل معاراً عن جامعة القاهرة. وبعد حوار بينهما - بالإنجليزية - عن أحوال باكستان وشئونها التربوية، وعن جامعة الإسكندرية وكلية الآداب فيها، وعن قسم الفلسفة بها، شرع الأستاذ الكبير يتحدث عن شخصى الضعيف - ولعله استباح ذلك، وهو المعروف بدقته وتحديد كلماته، لأنه رأى فيه تقديماً لى عند ضيفه الوزير - وعما قرأه لى من كتب محققة أو مؤلفة، وعما راقه من تنوع موضوعاتها، وتعدد اللغات التى كتبت بها؛ بل تجاوز ذلك إلى أن دعانى لمشاركته فى تحقيق بعض النصوص الزيدية التى أصدرها بعد ذلك وكان معنياً بها حينذاك، واعتبرت ذلك تشجيعاً كبيراً من أستاذ كبير، التقى به لأول مرة، وإن لم تكن الأخيرة بحمد الله، وأدركتُ بعض مقاصده عندما قال لى الوزير الضيف وأنا أودعه عائداً إلى بلده: لقد عرفت مكانتك فى بلدك ممن لقيتهم فى مصر.

كان من الطبيعي أن تتعمق صلتي بالأستاذ قرابة عقدين من الزمان بعد هذا اللقاء في زياراته للقاهرة، ومشاركاته في مناقشة بعض الرسائل العلمية بدار العلوم، وغيرها من الشئون الجامعية، وكنت أحرص كل عام أن ألقاه وأجلس بين يديه، وأستمع إليه، في صحبة زميلي الدكتور "شوقي عمر" - وهو أحد تلاميذه الأوفياء - في مكتبه الهادئ بالكلية، أو في مسكنه بـچانكليس بالإسكندرية، وبخاصة في السنين الأخيرة، حين كنت أذهب مع أخي الدكتور شوقي إلى المسجد المقابل لبيته يوم الجمعة، فيدعونا إلى مصاحبته إلى المنزل بعد الصلاة، وكان يقيم وحيداً بعد فقد زوجته الكريمة، ولم أنقطع عن ذلك حتى عندما عدت مضطراً إلى العمل في باكستان بضع سنين، انتهت برحيل أستاذنا - والأمر لله من قبل ومن بعد - إلى جوار ربه وأنا غائب عن مصر.

نشعر نحو بعض شيوخنا ومعارفنا - قارئي العزيز - بعاطفة سائلة من المحبة والولاء، ونحو بعض آخر منهم بمشاعر الاحترام والتقدير، وكان شعوري نحو هذا الأستاذ العظيم مزيجاً من المحبة والاحترام البالغين، عمقهما ما كنت أستشفّه من إحساس بالوحدة يغلف مشاعره بعد رحيل شريكة حياته - رحمهما الله وأسكنهما فسيح جناته - وما كنت ألمسه من صادق رعايته لتلاميذه في صمت وهدوء، وما استمعت إليه من آرائه النافذة ونظراته العميقة في تاريخ أمتنا العقلي، وأحوالها الراهنة، ومستقبلها المنشود، ولكن هذا الأمر الأخير ينقلنا إلى الفقرة الثانية من هذه الانطباعات.

- ٢ -

ينتسب "الدكتور صبحي" أو يرتبط بتلك المدرسة التي رادها أستاذ الفلسفة الكبير والمتميز في آداب الإسكندرية، الذي كان يباهي بأنه شيخ "الأشاعرة" المعاصرين، الدكتور "علي سامي النشار" رحمه الله - والتي تنتمي أساساً إلى أول أستاذ عربي للفلسفة الإسلامية، الأستاذ الأكبر

"مصطفى عبد الرازق"، وتنتهج - حسب تصنيف أستاذنا الراحل الدكتور "محمود قاسم" منهجاً تاريخياً فى الجملة ، وحسب التصنيف نفسه فقد نمت إلى جانبها مدرسة أخرى تنتهج منهجاً موضوعياً، أسسها أستاذنا الدكتور "إبراهيم بيومى مدكور" بأعماله القليلة المؤثرة التى أوضحت نظريا وتطبيقياً جوانب هذا المنهج الموضوعى الذى ينسُبُ إليه أستاذنا "محمود قاسم" نفسَه. ويمكن أن يقال: وإنه قد نما إلى جانبهما - خلال النصف الثانى من القرن الماضى - منهج حداثى ذو توجهات متنوعة : ما بين جدلى مادى، وظاهراتى ممزوج بالمادية، وعلمى وضعى، تُمارس من خلاله دراسة الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلامية كذلك.

وإن كانت نظرتى إلى أعمال "الدكتور صبحى" تدعونى إلى تسمية منهج رابع - مع كراهتى للتصنيفات النمطية - هو المنهج التكاملى الجامع بين النظرتين التاريخية والموضوعية، وإن كان ينأى بنفسه عن التوجهات الحداثية المذكورة. وبيان ذلك يتطلب دراسة أعمق وأشمل من هذه النظرات أو الانطباعات الذاتية.

لقد قال "أستاذنا" كلمته ومضى، وحّدد موقفه الفكرى فى شجاعة ووضوح، فى العمل الذى توج به إنتاجه الفكرى، ونزع فيه إلى البوح والمصارحة والحسم والشمول، فى شئ غير قليل من الحماسة والروح الرسالية، واختار له عنواناً ختام الآية التاسعة عشر من سورة الحاقة "﴿هاؤم اقرأوا كتابيه﴾، مع لاحقة متواضعة "محاولة لتجديد الفكر الإسلامى"واعتذر فيه عما جره إليه الشمول: "إنى تجاسرت على الخوض فى علوم كثيرة لا أحسنها... وأرجو أن تتضافر الجهود للنهوض بأمتنا بدلاً من الخوض فى جدل لا يُجدى حول مختلف الأيديولوچيات، فهذه من أسباب نكستنا وتخلفنا[1]" حض "شيخنا" فى تمهيده للعمل المذكور: "كل عالم فى تخصصه .. سواء أكانت علوماً دينية أم وضعية - يبذر بذرة من تراثنا فى

تربة من عصرنا ... وليس عليه من حرج، ما دام في جهله غير مُستعلٍ على التراث أو متهم لكل ما يأتي من الغرب .. أو منبهر به"[٢]، إنها عبارة كاشفة عن روح هذا العمل، وعن المنهج الذى يؤثره "أستاذنا" بوجه عام.

وبرغم تميز هذا العمل وشموله لخلاصة النظرات ورحيق الأبحاث المتنوعة التى تضمنتها أعمال "الدكتور صبحى" على امتداد قرابة نصف قرن كما أشرنا، فإنى على ثقة أن قارئ الفلسفة لن يغفل العودة إلى تلك الأعمال ذاتها، ومنها عمله البديع عن فلسفة التاريخ والمنهج التاريخى والفلسفة الخلقية نظراً وذوقاً، وترجماته التى آثر بها تاريخ العلم والمنهج العلمى، ودراساته الضافية عن الفرق الكلامية الأساسية، وتحقيقاتها التى أضافت إلى معلوماتنا الكثير عن هذه الفرق وبخاصة الفرقة الزيدية، ومقالاته وأبحاثه العميقة المنشورة فى مصر والبلاد العربية والإسلامية ... بما يزخر به كل أولئك من آراء وتقديرات وأحكام وتوجيهات، يتفق معها أو يختلف كلياً أو جزئياً؛ ولكن لا يسعه إلا الاحترام والتقدير لهذا السياق الفكرى المتواصل، وللروح الموضوعية المخلصة للحقيقة والباحثة عنها فى تواضع وشغف.

وأبادر فأقول إننى - وأنا تلميذه - أتفق معه فى الأساس الذى يقوم عليه عمله التجديدى، والنهج الذى يسلكه، وأكثر النتائج التى ينتهى إليها ويلح عليها فى مجالات التجديد المختلفة، ولكنى أختلف معه فى بعضها ولا حرج علىّ - كما قال رحمه الله - فقد خالف هو شيخه "النشار، فى المنهج كما أسلفنا، وفى موقفه من المذهب الأشعرى وشيخه الأول: "ومازلت أقول: إن المذهب الأشعرى قد نشأ فى زمن بداية الوهن فى حضارة الإسلام، فعبر عن هذا الضعف"[٣]، وفى نزوعه الاعتزالى فى بعض المسائل، ودعوته إلى "الانفتاح على سائر المذاهب الكلامية، وبخاصة المعتزلة"[٤]، فمع موافقتى على الانفتاح أرى أنه فى آرائه عن الأشعرى والأشعرية كان متحاملاً إلى حد كبير[٥]، وليس ما ذكره من دليل تاريخى بمؤدٍ

حتماً إلى النتيجة التى انتهى إليها وألح عليها بشأن هذا المذهب وشيخه. وهو أيضاً - مع تقديره للشيخ "محمد عبده" ودورة التجديدى، ودفاعه الحار عنه[٦] - يقول بشأن اتجاهه العقلى وتأثره بالعلم الحديث: " ويبلغ الشطط درجة محاولة تطويع القرآن لنظرية علمية فى تفسيره للآيات الأولى من سورة النساء، فينفى أن فى الآيات ما يدل على أصل واحد لجميع الناس .. كى يتسق المعنى مع نظرية دارون[٧]، إلى غير ذلك من مواقفه التى يمارس فيها النقد على نحو مكثف، وبحرية بالغة، فالحق أن دارس الفلسفة لا ينبغى له أن يعيش فى جلباب أبيه وإن التحف بعباءته أو خرج منها - كما يقال.

إن المحاولة التجديدية "لأستاذنا الكبير" تقوم على أساس أصيل، وعلى تأمل طويل فى قضايا الإصلاح والتجديد، يعتمد على التجربة المصرية وإن كان يستشرف أوضاع الأمة الإسلامية فى الوقت نفسه، ولا تخلو من نظرات مستقبلية وتحذيرات مخلصة[٨]، وتحليل لأوضاع مصر وموقعها الخاص المتميز من الجغرافيا والتاريخ[٩]، وإفادة من الدراسة المنهجية وبخاصة فلسفة التاريخ[١٠].

والأساس الذى تقوم عليه ينطلق من مبدأ "الفطرة الإنسانية" كما يصوره القرآن؛ وهذا المبدأ يتضمن: البراءة الأصلية للإنسان لا الخطيئة، والتوحيد المغروس فى نفسه، والتهيئة للعلم والتعلم ومعرفة الأسماء، والاستخلاف فى الكون، والتكريم الخاص، وتسخير الكائنات له فى الأرض والسموات، والتكليف وحمل الأمانة التى أشفقت منها السموات والأرض والجبل[١١].

ثم ينطلق التحليل فى مجالات التجديد المختلفة، بادئاً بالقرآن الكريم ومشكلة التفسير، برد المتشابه إلى المحكم، واستخلاص الحكمة القرآنية بالإفادة من التجربة الإنسانية المتجددة. وقد أسلفنا بعض نتائج تحليله لدور الشيخ "محمد عبده" فى هذا الصدد، فقد "يفتح الله على قلوب أوليائه من معانى كتابه ما لا يُحصى من التجليات، على أنه ذلك لا يجيز الشطط فى

التفسير .. ويمكن أن يستفاد من العلوم الحديثة فى التفسير دون أن يعنى ذلك تطويع كتاب الله لنظريات العلم المتغيرة"[١٢].

يعرض "الأستاذ" رأياً فى مجال الحديث والفقه يقوم على نزعة التقريب، وتشجيع "المزيد من التقريب"[١٣]، لكن يبدو أن "شيخنا" كانت بضاعته - كما قيل عن "الغزالى" فى فن الحديث - كانت بضاعة مزجاة، فلئن كان التقريب ممكناً فى بعض الجوانب ومطلوباً أيضاً، فإن أهل السنة لم يستبعدوا أحاديث القوم لمجرد أنها تنتمى للإمام على وأئمة آل البيت[١٤]. وليست نسبة بعض الأحاديث إلى هؤلاء الأئمة بكافية لإثبات الوثاقة أو الصحة، وقد كان "شيخنا" أدنى إلى الصواب حين انتقل إلى مجال أصول الفقه فقال:" ينبغى فتح باب الاجتهاد فى الفقه وأصوله، وأن يكون ذلك لأهل الاختصاص أو بالأحرى لأهل الذكر" (ص ٣٥٣).

أما مجال علم الكلام فقد أوردنا فيما سبق بعض معالم محاولته التجديدية وانفتاحه على سائر المذاهب، ونزوعه الاعتزالى مع ازدراء بالأشاعرة[١٥]. وتقييمه الموضوعى لدور الشيخ "محمد عبده" فى هذا الصدد[١٦]. ونود أن نضيف هنا أن حكمه - اعتماداً على دليله التاريخى المعتسف، كما أسلفنا - بأن المنهج الأشعرى "لا يتلاءم مع زمن نطلب فيه النهضة" (ص ٣٥٣) يخالفه مفكر فى حجم إقبال.

وفى معرفته بالفكر المعاصر، إذ يرى فى تحليله لنظرية "العادة" الأشعرية، التى أشبعها "شيخنا" نقداً، أساساً صالحاً للتوافق مع المنهج العلمى لبناء النهضة، وإعادة توطين الروح العلمية فى عقل المسلم المعاصر[١٧]. ثم يعرض "شيخنا" لمجالات العلوم الإنسانية التى يرى - بحق - أنها "محك الأصالة والمعاصرة[١٨]": فيتحدث عن "الأخلاق" حديث الخبير؛ فقد درسها وأبدع فى عرضها فى مطلع حياته العلمية، لينتقل منها إلى "السياسة" مقرراً أن مبدأ سيادة الأمة الذى تنادى به الشريعة هو "لب

الديمقراطية"[١٩]، ويفند فى قوة وحرارة مماحكات المعارضين للديموقراطية لاعتبارات شكلية و موهومة، وقد تنتهى إلى مناصرة الديكتاتورية والحكم المطلق[٢٠]، مما يذكرنا بكتابات شيخنا "محمد الغزالى" الشهيرة فى هذا الصدد، ويتعرض "الأستاذ" للاقتصاد والمشكلة الاجتماعية، والدور التربوى للأسرة مبيناً خطورتها فى التأسيس للنهضة، مُقيماً ما تم من اجتهادات نظرية وتطبيقات عملية فى هذا المجال، وبخاصة فى نطاق الاقتصاد[٢١] ويُضمن هذه النظرات - فى مجال العلوم الإنسانية - التعرض لفلسفة التاريخ ، وهو أحد الفروع الفلسفية التى نالت منه عناية ملحوظة، وخلّف فيها عمله الرائع الذى أشرنا إليه من قبل، فيحلل النظريات المختلفة فى هذا المجال شرقية وغربية[٢٢]، ويترك النظريات إلى التطبيق، فيعرض رأيه فى واقع أمتنا وإمكان إسهامها فى حركة الحضارة الإنسانية من جديد، مستدعياً التاريخ ودور مصر فيه، ليضع مسئولية المستقبل على عاتق المثقفين فى روح تفاؤلية يدعمها بالآية الكريمة فى مفتتح "سورة القصص"﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[٢٣].

يختم "أستاذنا" محاولته التجديدية بالتعرض لإسهام أمتنا فى الماضى والحاضر فى ميدان فلسفة الجمال والإبداع فى فنون القول والإيقاع والتشكيل والعمارة، وما يتسم به الفن الإسلامى من خصائص التجريد والقرب من الطبيعة، والارتباط بالقيم الخلقية، لاقتران الجمال بالخير، ويحلل النظريات الغربية فى هذا الصدد منذ "أفلاطون"، ليلتفت إلى تاريخ أمتنا وكيف تطورت فنون القول وبخاصة الشعر، وفنون العمارة بوجه خاص من جيل إلى جيل، ليؤكد مرة أخرى أن "جوهر الجمال فى جُل مظاهره فى الحضارة الإسلامية فى الالتزام بالأخلاق، أما القول (الفن للفن) فمفهوم غريب عن حضارة الإسلام[٢٤]، متحفظاً من أن يغدو الفن خطباً ومواعظ من ناحية، أو إسفافاً وابتذالاً من ناحية أخرى.

إنه جهد رائع يتصف بالعمق والشمول والحيوية، على امتداد حياته وتتابع أعماله لا فى هذا العمل وحده الذى يختمه بقوله: "وحين تسألنى يا إلهى: ماذا قدمت؟ فسأقول: هاؤم اقرأوا كتابيه".

رحم الله هذا "الأستاذ الجاد" فى كل ما يأتى وما يدع، وجزاه الله عنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية من بعده خير الجزاء، ووفقنا لسلوك طريقه فى العمل وإثراء الواقع المصرى والعربى والمسلم بالعمل الفكرى النافع فى تأسيس النهضة، وتجديد الفكر الإسلامى طبقاً لمنهج مشتق من طبيعته وأصوله.

هل يُسمح لى أن أختم هذه الانطباعات عن "الرجل والموقف" بواقعة عابرة لكنها معبرة، وشخصيةٍ لكنها موحية بمدى الجدية والالتزام فى حياة فقيدنا العزيز - رحمه الله -؛ فقد أهديته ضمن عدد من أساتذتى وأصدقائى، نسخة من كتابى "فى فكرنا الحديث والمعاصر" مع رجاء بالتعليق والتوجيه، وكان الرد الوحيد الذى تلقيته، متضمناً تقييم هذا العمل وجوانب قوته وضعفه، من أستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى".

عليك سلام الله حيث أنت من جوار ربك، وحقق على أيدى تلاميذك وقرائك ما حمّلتهم من أمانة تاريخية فى بعث هذه الأمة، وتجديد فكرها الحضارى.

الهوامـــش

(١) ص ٣٥٢ من العمل المذكور، حسب الطبعة الأولى التى أصدرتها بالقاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٦م.

(٢) المرجع السابق، ص٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر المرجع السابق، ص ٩٣، ٩٩ - ١٠٠.

(٦) انظر المرجع السابق، ص ٢٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٨) المرجع السابق،ص ٣٠.

(٩) المرجع السابق، ص ١٨ - ٢٩.

(١٠) انظر المرجع السابق، ص ٩-١٢، ٣٣٥، ٣٤٥.

(١١) انظر المرجع السابق ص ١٩ - ١٢، وراجع سورة الجاثية حتى الآية ١٣.

(١٢) المرجع السابق، وانظر ص ١٧ - ٤٧.

(١٣) المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(١٤) المرجع السابق، ص ٣٥٣، وانظر ص٥٢ - ٧٤.

(١٥) انظر المرجع السابق، ص ٩٥ - ١٠٠.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(١٧) انظر الفصل الخامس من عمله المترجم إلى العربية بعنوان "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام"

(١٨) هاؤم إقرأوا كتابيه، ص ٣٥٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٢٠) انظر المرجع السابق، ص ٣٥٤.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣٣٤.

(٢٣) سورة القصص، الآية ٥.

(٢٤) انظر المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢٥) انظر المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢٦) المرجع السابق.

ورحل ملاك الفلسفة ... (*)

بقلم المفكر الكبير الأستاذ الدكتور
عبد الغفار مكاوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بجامعات القاهرة والكويت وصنعاء سابقاً

إلى "أحمد محمود صبحى"، الملاك الحنون الطاهر الذى غادرنا فجأة إلى مسْكنه السماوى بين الشهداء، والأولياء، والقديسين، وكل العاملين العابدين فى صمت لوجه الله والحقيقة وحدها ... تحية لروحه المضيئة، وقلبه الطيب النبيل من إنسان تعلم منه وزامله لأكثر من ثمانى سنوات فى جامعتى صنعاء والكويت.

كم كنت أرجو - كما قال شوقى عن حافظ - أن يقول رثائى، وألا يمتد بى العمر حتى أنعاه وأنعى نفسى معه ...

وكم هو قاسٍ على النفس أن تتحدث بفعل الماضى كان عن توأم الروح التى امتلأت بحضوره ونوره طوال أكثر من ربع قرن، والذى كان على الدوام محل نجواها وسرها، وملاذها الطيب الأمين.

وكم كانت صدمة أليمة ولطمه مزلزلة أن أسمع بالنبأ الحزين بمحض الصدفة - لكن ماذا نملك إلا التسليم بمشيئة الله الذى رأت حكمته أن يسترد ملاكه الطاهر؟

أجل قضت المشيئة العالية أن يرحل عنا "أحمد محمود صبحى" أستاذ علم الكلام والفلسفة الإسلامية بآداب الإسكندرية، وأعز أخ وصديق زاملته ما لا يقل عن عشر سنوات فى جامعتىْ صنعاء والكويت، وأصفى نبع نهلت منه درر العلم الراسخ الغزير، والتواضع الجم الصادق.

* الأهرام، العدد ٤٣٠٤٩، ٣ رمضان - ٢٠٠٤/١٠/١٧.

هل يُجدى الآن أن أتحدث عن آثار "أحمد صبحى" ومآثره؟ فلأكتف بتذكير القارئ الذى لم يعرفه، ولم يقرأه بعناوين بعض روائعه: كتابه عن "علم الكلام" الذى يعتبر المرجع الأساسى والعذب - إلى حد السهل الممتنع - فى مشكلات هذا العلم، وأهم مذاهبه ومسائله، وكتابه الأصيل والفريد عن "الزيدية"، وكتابه "فى فلسفة التاريخ" الذى يُعد - فى تقديرى - أهم كتاب مؤلف فى بابه.

وهل يتسع المجال المحدود للحديث الخاطف عن كتابه عن "فلسفة الحضارة الإغريقية" الذى وقف فيه وقفه حاسمة وشجاعة فى صف الحرية والديموقراطية وكرامة الإنسان وحقوقه؟ أم عن كتابه "فى فلسفة الطب" عند الإغريق والمسلمين بالاشتراك مع زميلنا العزيز الكريم المرحوم الدكتور "محمود فهمى زيدان"؟

أم عن الكتابين التذكاريين اللذين أشرف على تحريرهما وفاء منه لأستاذة الكبير "على سامى النشار" رحمه الله، ولزميله وصديقه المأسوف عليه الدكتور "حبيب الشارونى" بحيث خرج الكتاب الأخير تحفة فلسفية حقيقية بأقلام زملائه وتلاميذه المخلصين تحت شعار "وما يبقى يؤسسه الفلاسفة"..

هكذا ترى - أيها القارئ الكريم - أن من أعسر العسر أن أتحدث فى كلمات سريعة عن حياه خصبة صابرة راضية ومكافحة، فى سبيل المعرفة الخالصة والإنسانية الحقة.

ورحل أحمد صبحى الإنسان ...
رحل صديق العمر

بقلم الأستاذ
فــــؤاد نجـــــم
موجه أول الفلسفة
بوزارة التربية والتعليم سابقاً

وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها فى صيف العام الخامس والأربعين من القرن الماضى. وفى العام ذاته التحق بكلية الآداب جامعة فاروق الأول ثلاثة طلاب تآلفوا معاً وهم: عبد السلام القفاش، وأحمد صبحى، وأنا. كانت الإسكندرية آنذاك مدينة كوزموبوليتانية عرْوس البحر المتوسط بحق تضم بين جنباتها وأحيائها الراقية والشعبية نسيجاً متشابكاً من المصريين، والشوام، وذوى الأصول التركية، والمغاربة، إضافة إلى الجاليات اليونانية، والإيطالية، والفرنسية وغيرهم. كما كانت تموج بمختلف التيارات السياسية، والثقافية، والفنية. ووفدت إليها بعد انتهاء الحرب الفرق المسرحية، والعروض الفولكلورية، وفرق الباليه، والموسيقى العالمية، وتدفقت الكتب والمجلات الفرنسية والإنجليزية. أما الأحزاب السياسية التى كانت سائدة فهى الوفد، والسعديين، والأحرار الدستوريين، والكتلة، ومصر الفتاة، والحزب الوطنى، وجماعة الإخوان المسلمين.

كان لابد لنا من أن نتأثر بهذا التنوع الفكرى، والثقافى، والفنى والسياسى خاصة بالنسبة للصديق "أحمد صبحى" الذى وفد من الزقازيق، فانتقل من بيئة مغلقة إلى عالم رحب. وكان مسرح محمد على ومسرح الهمبرا قبلة الأجانب والمصريين تطلعاً إلى الفنون المختلفة. وكان مكاننا أعلى التياترو ليتناسب مع دخولنا والأسعار المخفضة للطلاب.

كان "أحمد صبحى" يقطن فى شارع "منشا" أمام مكتبة البلدية والتى صارت فيما بعد "متحف الفنون الجميلة" غير بعيد عن شارع فؤاد حيث

الأتيلييه مركز الإبداع الثقافى والفنى. وكنا عبد السلام وأنا نسكن الحى نفسه محرم بك، ولذلك كنا نجتمع سوياً فى بيت "أحمد صبحى"، أو فى مقهى الميرامار.

لم يكن لأحد منا انتماء سياسى فى ذلك الوقت. وكان "أحمد صبحى" متعاطفاً مع الإخوان المسلمين؛ لكنه لم ينخرط فى الجماعة لحسن الحظ وإلا ما كان ليحتمل العذاب الذى لقيه بعض الإخوان فيما بعد.

كان قسم الفلسفة فى الأربعينيات يضم فى صفوفه الأربعة عشرين طالباً: ثلاثة فى الصف الرابع أبرزهم الدكتور فيما بعد "سامى محمد على" والفنان الراحل "محمود مرسى"، والصف الثالث ثلاثة أيضاً أبرزهم "عبد الحميد صبرة" أستاذ المنطق ومناهج البحث فى بريطانيا وأمريكا. والصف الثانى أربعة لكن لم يبرز منهم أحد، والصف الأول نحن الثلاثة ومعنا ستة طلاب مصريين وطالبة عراقية كانت معلمة فى المرحلة الابتدائية، وحصلت على منحة دراسية بقسم الفلسفة.

وكان أساتذة القسم فى ذلك الوقت هم الدكاترة "أبو العلا عفيفى" و"يوسف كرم"، و"توفيق الطويل"، و"ثابت الفندى"، و"نجيب بلدى". و"إبراهيم اللبان"، و"مصطفى زيوار"، و"على النشار"، و"مستر ويزدم"، ومسيو "جرانييه"، وانضم إليهم مسيو "كازنيڤ" و"راد كليف براون" مؤسس معهد العلوم الاجتماعية.

نسيت أن أذكر أنه قبل أن نلتحق بالقسم كان قد تخرج فى العام الخامس والأربعين إثنان لهما قيمة كبرى "مصطفى صفوان" المحلل النفسى الشهير بباريس و"أحمد أبو زيد" عالم الأنثروبولوجى، وهو غنى عن التعريف ومازال يثرى بإنتاجه، متعه الله بالصحة.

كان "إبراهيم اللبان" أقرب الأساتذة إلى قلوبنا، كان يدعونا إلى الڤيلا التى يسكنها بشارع المحمودية بفيكتوريا، ويقدم إلينا الشاى

بنفسه؛ لكن الأهم أنه كان يفتح لنا خزائن كتبه لا لكى يعيرها إلينا، وإنما لكى يهدينا إياها، ويناقشنا فيما حصّلناه من معارف، وأفكار، ومذاهب.

الدكتور "ثابت الفندى" كان محبوباً من جميع طلبة الكلية على اختلاف أقسامهم، وكان يمتلك مقدرة فائقة على هضم المادة العلمية أياً كانت صعوبتها، ويعرضها فى أسلوب بسيط وسهل، وقد تولى الإشراف على اتحاد الطلبة. وكان رئيس اتحاد الطلبة "فريد صبحى قسطنطين" إذ كان الأكثر فهماً للوائح المنظمة للنشاط الطلابى، والأقدر على تنظيم النشاط؛ ولكننا لم نوفق فى تكوين اتحاد يضم طلاب جامعة فاروق الأول.

الدكتور "النشار" كان منظماً فى كتاباته؛ لكنه لم يكن يملك قدرة "ثابت الفندى" ولذلك واجهنا صعوبة فى تتبع محاضراته. غير أنه أراد أن يحتفى بنا قبل تخرجنا، فدعانا إلى وليمة غذاء بمطعم درويش الأصلى بشارع محطة مصر القديمة مطلاً على السنترال الرئيس. ورحب بنا الحاج مصطفى بنفسه فقد كان صديقاً للدكتور "النشار" والدكتور "طريح" مدرس الجغرافيا. وبعد ما تناولنا ما لذ وطاب جاء وقت الحساب فكلفته هذه الوليمة جنيهاً وستون قرشاً.

الدكتور "نجيب بلدى" لم يكن يبتسم أبداً، جاد رصين بتدفق فى محاضرته؛ لكن كان له موقف لا يُنسى: قبل نهاية العام الدراسى، وكنا فى المبنى الإيطالى الجميل (إداره الجامعة الآن)؛ إذ طلب من أحد الزملاء أن يغلق باب الحجرة لدهشتنا. فلما أخذ يشرح فى استفاضة الماركسية: عوامل نشأتها، وأثرها فى أوروبا بصفة عامة، وروسيا بصفة خاصة، وكان الحديث عن الماركسية والشيوعية من المحظورات فى العهد الملكى؛ ورغم ذلك كان الدكتور "بلدى" أميناً فى عرضه للمذهب وإن لم يتعرض لنقده.

الدكتور "أبو العلا عفيفى" كان يحاضرنا فى المنطق بالصف الثانى، والفلسفة الإسلامية بالصف الثالث، والتصوف الإسلامى بالصف الرابع. أما الأستاذ "يوسف كرم" فحاضرنا فى الفلسفة اليونانية، ثم الفلسفة الحديثة. وكان لهما مهابة خاصة، ولم يجرؤ أحد منا على التقدم بسؤال أو مداخلة.

فى أحد الأيام من عام ١٩٤٧ تُوفى الأستاذ "مصطفى عبد الرازق"، فأصاب الحزن هيئة التدريس، وامتنعوا عن حضور المحاضرات، وكان الدكتور "ثابت الفندى" والدكتور "على النشار" وربما "توفيق الطويل" قد تتلمذوا على يديه؛ فقمنا بتعزيتهم فى الحجرة التى كانوا مجتمعين بها.

وقد شهد عام ١٩٤٧ حادثين كان لهما أثر كبير فى انتظام الدراسة: الأول وباء الكوليرا الذى زحف من الشرقية إلى أنحاء مصر كلها، وتعطلت الدراسة، ثم مقتل أحد ضباط البوليس أمام كلية العلوم بحى محرم بك (مدرسة العباسية الثانوية سابقاً) فى مظاهرات كانت تندد بمعاهدة صدقى بيفن؛ فكان العقاب جماعياً؛ أغلقت الجامعة أبوابها، وتحددت لنا المقررات الدراسية على أن نؤدى الامتحان فى نهاية العام دون السماح لنا بحضور محاضرات.

كانت الأوضاع السياسية غير مستقرة، وكتابات "إحسان عبد القدوس" فى روز اليوسف تلهب الشباب، والصراع بين الوفد والأحزاب الأخرى يمزق وحدة الوطن. ومظاهرات الطلاب ضد الاحتلال البريطانى لا تنتهى.

وفى عام ١٩٤٧ أعلنت الأمم المتحدة قرار التقسيم الذى رفضه العرب، وأُعلنت الحرب بعد ذلك، ولم نكن نعلم نتائجها إلا بعد إعلان الهدنة وانسحاب القوات المصرية. وكان لنا زميل فى العباسية الثانوية تخرج فى الكلية الحربية عام ١٩٤٨، وكان يقوم بزيارتنا فى الكلية هو الملازم "أحمد بدوى" الذى صار فيما بعد "المشير أحمد بدوى" وزير الحربية الذى

أستشهد فى حادث الطائرة. كان يأتى لزيارة "أحمد شفيق" و"عبد الفتاح خضر" الأول كان الأمين العام لجامعة الأزهر أطال الله فى عمرهما.

أنهينا دراستنا الجامعية الأولى فى صيف عام ١٩٤٩. وبدأ كل منا يفكر فى المستقبل المهنى والدراسى. كان "عبد السلام" الأول كما كان متوقعاً؛ إذ كان أغزرنا اطلاعاً، وأقدرنا على متابعة النصوص والكتب الفرنسية والانجليزية، وقد تملكه الحزن لعدم تعيينه معيداً، فاتجه إلى العمل مترجماً فى مكتب كاتسفليس للبراءات والاختراعات، والمحاماة، وكان شقيقه الأكبر يعمل به. أما "أحمد" فقد رأى أن يقبل بالتدريس بالمدارس الابتدائية ليلتحق بمعهد العلوم الاجتماعية الذى أسسه "راد كليف براون"، وكان المعهد يضم لخبة متميزة من الأساتذة المصريين والأجانب. والتحقت بمعهد التربية العالى صباحاً، ومعهد العلوم الاجتماعية مساءً، وقد كانت الدراسة فى المعهدين تستغرق عامين. إلا أن الدكتور "طه حسين" تولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠ فأصدر قراراً بجعل الدراسة فى معهد التربية عاماً واحداً. وكنا فى نهاية العام الدراسى الأول، فاستكملنا نحن دراستنا طوال الصيف، وتقدمنا للامتحان فى سبتمبر، وتم تعييننا فى أكتوبر من العام نفسه. ولذلك لم أتمكن من مواصلة الدراسة بمعهد العلوم الاجتماعية بعد تعيينى مدرساً للفلسفة بالزقازيق الثانوية.

سبقت الإشارة إلى مقهى "الميرامار" الذى كنا نرتاده بصورة شبه يومية خلال الدراسة وما بعدها. هذا المقهى كان يمتلكه شريكان يونانيان ويتميز بالرحابة، والسعة، والهدوء، وملحق به حديقة فسيحة منسقة، كما كانت موائده متناثرة بعيدة عن بعضها البعض بشكل يسمح بدرجة من الخصوصية لرواده، وكنا نجلس خلال الدراسة فى الحديقة نتدارس محاضراتنا، وما نحمله من كتب أو مذكرات، وعندما ننتهى ندلف إلى المقهى. وداومنا على الجلوس وارتياد المقهى بعد تخرجنا.

كان مقهى الميرامار بعيداً عن صخب المدينة بعيداً عن سلسلة مقاهى محطة الرمل التى تبدأ "بكاليثيا" وتنتهى بالمونسنير وقريبة من اللسان الممتد وسط البحر، وكان يضم نادى الصيد، وقد استولت القوات المسلحة على هذا اللسان الجميل بحجة الأمن القومى. فى الصيف كان "فؤاد سراج الدين" يتوسط مائدة على يسار الداخل إلى المقهى، وحوله عدد كبير من النواب وأعضاء الحزب، و مائدة أخرى يتحلق حولها عدد من المستشارين ورجال القضاء، ومائدة ثالثة تضم مديرى مدارس جمعية "العروة الوثقى" على رأسهم "محمود شهاب" والد الدكتور مفيد شهاب، ومائدة أخرى كان يجلس إليها أصحاب المدارس الخاصة بالقاهرة ويفدون إلى الإسكندرية صيفاً. وهؤلاء تبدو عليهم آثار الغنى الفاحش، وكل منهم له سيارته الخاصة وسائقه، ومن الأساتذة كان الدكتور "ثابت الفندى" والدكتور "على النشار" يجلسان عليها لقربها من مسكنهما. وبعد فترة طويلة هاجر اليونانيون من مصر عندما ازدهرت السياحة فى اليونان، ورودس، وكريت، وقبرص، فغادر صاحبا المقهى، واندثرت الحديقة، وتحول المقهى إلى مطعم للأسماك، تارة، وملهى ليلى مرة أخرى، وقاعة للأفراح. وكلما مررت به بعد ذلك شعرت بغصة فى حلقى فقد تحول الجمال إلى قبح رذيل!

استقر "أحمد صبحى" فى الإسكندرية، ونال دبلوم معهد العلوم الاجتماعية، وتزوج من سيدة فاضلة كانت عوناً له، وسوف يأتى ذكرها فيما بعد. أُعير بعد ذلك إلى البحرين فاستقر مع أسرته هناك لمدة ثلاث سنوات عاد بعدها عازماً على مواصلة دراسته فى الفلسفة الإسلامية، متجاهلاً ما حصَّله من علوم اجتماعية. وقد كنت منتدباً للمدرسة المصرية بالرباط إلى نهاية عام ١٩٦١، وخلال هذه الفترة كنا نتبادل الرسائل، ويطلعنى على ما يدور فى مصر، لأننى كنت أقوم بزيارة اسبانيا وفرنسا خلال العطلات؛ إذ كانت أعياد رأس السنة والربيع إجبارية فى المغرب، والسفر من المغرب إلى أوربا يكلفنى جنيهاً إسترلينياً واحداً بالعبَّارة.

عند عودتى إلى الإسكندرية عُينت مدرساً أول بالإسكندرية الثانوية، وكان "أحمد صبحى" مدرساً أول بالعباسية الثانوية؛ فكنا نلتقى يومياً لأن شارعاً واحداً كان يفصل بين المدرستين. نال الدكتور "أحمد صبحى" الدكتوراه فى أوائل الستينيات واستقال من وزارة التعليم، والتحق بكلية الآداب. ولكنه لم يكن سعيداً فقد كانت الصراعات قائمة، وصادف كثيراً من العقبات والصعاب، وإن مضى فى أسلوبه المعتاد؛ فقد كان نقياً رقيق المشاعر، متسامحاً. وجاءت فرصة إعارته إلى ليبيا لتبعده - ولو إلى حين - عن هذه الصراعات. كان الدكتور "أحمد صبحى" سعيداً طوال إقامته بليبيا، وقد عاصر محنة الدكتور "عبد الرحمن بدوى"؛ إذ كان يقطن المنزل نفسه، ويبدو أنه أبلغ شقيق الدكتور عبد الرحمن، فتحركت السلطات المصرية، وأُفرج عنه، فاتجه بعدها إلى باريس ولم يغادرها إلا قبل وفاته بقليل.

عاد الدكتور "أحمد صبحى" إلى الإسكندرية، واستقر بشارع بورسعيد بكليوباترا، وكنا نتبادل الزيارة معاً، وأبنائى يحتفلون بأعياد ميلاد أبنائه. وبقى هذا المكان الذى تحول إلى عيادة طبية لنجله "الدكتور أسامة" مكاناً يذكرنا بفترة من أجمل فترات حياتنا.

عند عودته كان الدكتور "محمود فهمى زيدان" قد استقر بالإسكندرية، وتوطدت الصلة بينى وبينه، واستعنت به فى إلقاء المحاضرات ببرامج تدريب مدرس الفلسفة، وكنت قد انتقلت إلى التوجيه الفنى، وقد لاحظت تدهور مستوى المدرسين؛ خاصة من خريجى كلية التربية؛ لأن الدراسة الأكاديمية للعلوم الفلسفية كانت تطغى عليها العلوم التربوية.

استكملت زوجة الدكتور "أحمد صبحى" دراستها وحصلت على الثانوية العامة من جديد، والتحقت بكلية الآداب زميلة لكريمة الدكتور "محمود زيدان"، ونالا درجة الليسانس معا عام ١٩٧٥ أو ١٩٧٦. بعد ذلك أعير

الدكتور "صبحى" إلى اليمن وهناك وجد ضالته من المخطوطات والكتب النادرة التى مكنته على حد قوله من التعرف على حقيقة أفكار المعتزلة.

خلال هذه الفترة كان الدكتور "حبيب الشاروني" قد التحق بركب هيئة التدريس بآداب الإسكندرية بعد المعاناة التى صادفها فى السفر إلى الخرطوم، وكان ضحية التعصب المقيت الذى أبعده عن المكان الذى كان أولى به، وهدأت نفسه وإن لم ينس ما حدث له.

كان الدكتور "أحمد صبحى" أستاذاً زائراً بالأردن عندما أصيبت زوجته بمرض مفاجئ تحملت خلاله آلاما مضنية؛ لكنها كافحته ببطولة نادرة. وكان الكل يعجب بقدرتها على احتمال الآلام، فكانت تظهر بصورة مشرقة فى مناسبات سعيدة كخطبة إبنتى الصغيرة دون أن يبدو عليها إرهاق أو تعب. وقد صاحبت زوجها عندما أعير إلى الكويت، لم تفارقه، وكانت تتلقى علاجها هناك، وخلال سنوات الإعارة قرر الدكتور "صبحى" أن يرسل لجله "أسامة" إلى أمريكا على حسابه الخاص رغم كونه عضو هيئة التدريس بكلية الطب، لكنه فضل أن يتيح له فرصة الانتهاء من دراسته العليا بدلاً من الانتظار. وقد كان الدكتور "أسامة" متفوقاً طوال دراسته، وعرضت عليه "جامعة ممفيس" البقاء بها مع توفير كل ما يطلبه لكنه عاد إلى بلده.

تُوفيت زوجة الدكتور "أحمد صبحى" بعد طول معاناة، وتأثر الإنسان الرقيق بفقدان شريكة حياته، فاقترحت عليه أن يشترك فى "نادى السعادة" للمسنين، وهو نادٍ كنا نجتمع فيه يوماً فى الأسبوع فى حديقة جميلة برشدى، بجوار القنصلية الألمانية، وفى مواجهة القنصلية الإنجليزية، ونقوم بعدة رحلات إلى مطروح ورأس البر، وبالفعل اقتنع، وكنا نجتمع فى هذا اليوم ثم نعود به إلى منزله فى جناكليس، كما اصطحبته إلى مطروح وقضينا أسبوعاً رائعاً.

عدة سمات وظواهر كان يتميز بها "**أحمد صبحى**" منذ أن عرفته قبل ستين عاماً: "الأولى": **النقاء** فقد كان طوال حياته نقياً، رقيق المشاعر، عطوفاً، محباً للإنسانية، لا يحمل فى نفسه حقداً لأحد مهما أساء إليه.

"الثانية": **احترام المرأة وتقديرها**، وبدت هذه السمة فى تعامله مع زميلتنا العراقية، وبقية الزميلات خلال دراسته الجامعية، ثم فى سلوكياته وتعامله فى الحياة العامة بعد ذلك.

"الثالثة": **فهمه لصحيح الدين** والنّأى بنفسه عن التعصب البغيض؛ فكان أحرص ما يكون على مشاركة الإخوة الأقباط أعيادهم، وتهنئتهم فى كنائسهم وبيوتهم، وعندما عجز عن ذلك كان يحرص على أن يهاتفهم؛ فكان بحق فى سلوكه تجسيداً لمعنى المواطنة، والتعايش مع الآخرين.

عندما اشتد عليه المرض ولزم الدار قمت بزيارته فى بيت ابنته الكبرى بسموحة، وبادرنى بعبارة هزّتنى من الأعماق: "قد يشاب المرء رغم أنفه"، وقبل أن أتحدث قال: "الآن أُتيحت لى فرصة المواظبة على قراءة القرآن، فأدركت أن النهاية اقتربت" ...

ورحل "أحمد صبحى" الإنسان،
رحل صديق العمر ...

صديقى الفيلسوف ...

بقلم الأستاذ الدكتور
مصطفى عبد الحميد العبادى(*)
الأستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

أخى وصديق العمر "أحمد صبحى"، لم ألتق به فى سنوات الدراسة؛ فهو درس الفلسفة فى القاهرة، بينما درست أنا التاريخ فى الإسكندرية. ولكن جمعت بيننا مرحلة العمل فى جامعة الإسكندرية؛ فكان هو يقوم بتدريس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة، وأقوم أنا بتدريس التاريخ اليونانى والرومانى بقسم الحضارة. وما إن التقينا فى رحاب كلية الآداب بالإسكندرية منذ بداية الستينيات من القرن الماضى، حتى توثقت بيننا الصداقة والمودة؛ فقد أنست فيه دماثة الخُلُق وهدوء النفس، مع رجاحة العقل وغزارة العلم. وكان يغلب عليه هدوء الطبع، والميل إلى التأمل وإعمال الفكر. ومما زاد هذه الرابطة بيننا قوة ونماء، هو أن احترفت دراسة التاريخ والحضارة، مع ميل شديد لقراءة الفلسفة ومعاناة قضاياها. فى حين أن "أحمد صبحى" احترف دراسة الفلسفة، والجذب إلى الاهتمام بقضايا التاريخ والحضارة. وفى عام ١٩٧٧.

وجدته ذات يوم يقدم لى كتاباً من تأليفه، يحمل عنوان "فى فلسفة التاريخ"، الذى جعله الجزء الأول وخصصه للحضارة اليونانية. فسارعت إلى قراءته، وأدركت من البداية، أن فكرة الكتاب نشأت فى عقله على أثر الصدمة التى زلزلت نفوس جميع المصريين بعد نكسة ١٩٦٧. وما إن مضيت

---

* الأستاذ الدكتور مصطفى عبد الحميد العبادى أستاذ بقسم الآثار والحضارة اليونانية والرومانية بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية، وصاحب فكرة إحياء مكتبة الإسكندرية.

فى القراءة حتى وجدته يتناول عبارة "هيجل" المشهورة، وهى قوله الساخر: "إن الدرس الوحيد الذى نستفيده من التاريخ، هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ!". ويتصدى "أحمد صبحى" لعبارة هيجل، ويتساءل تساؤلاً ساخراً أيضاً، فيقول: "هل يخيب ظن هيجل مرة واحدة، فنتعلم من التاريخ!"، فأدركت على الفور أن "أحمد صبحى" مدرك ومتابع لحركة الفكر التاريخى المعاصرة، حين نشأت فى فرنسا أولاً، ثم فى سائر أرجاء أوربا معركة فكرية إبستيمولوجية حول قيمة الدراسة التاريخية وجدواها. تلك المعركة التى أطلق عليها "أزمة التاريخ"، وذلك فى أعقاب الحرب العالمية الثانية فى الخمسينيات من القرن الماضى. ثم انجلت الأزمة بظهور حركة "التاريخ الجديد" التى دعت إلى تطوير منهج "البحث التاريخى"، ليكون أكثر علْمية حسب مناهج علوم الاقتصاد والاجتماع والإحصاء ... وغيرها.

وهكذا اندفعت فى قراءة كتاب "فى فلسفة التاريخ" الذى وجدت فيه أول صدى عربى لحركة الفكر التاريخى المعاصر فى الغرب. وكانت لنا محاورات ومناقشات حول بعض جوانب الكتاب، حين كنت أجد غلبة النزعة الفلسفية على المنهجية التاريخية. وكنت أُنكر على "الفيلسوف" إخضاع "علم التاريخ" للتنظير الفلسفى. وكان يتحمس فى الرد علىّ بأن الفلسفة كامنة فى التجربة الإنسانية، ومن ثمّ فى التجربة التاريخية.

ومن الطريف أنه بعد مضى نحو عشر سنوات على صدور الكتاب، التقينا ذات يوم فى جامعة الكويت، حيث كان أستاذاً بقسم الفلسفة، وكنت أعمل بقسم التاريخ، وكان فى حالة من الضجر وضيق النفس. فسألته عن السبب، فقال إنه زار معرض الكتاب فى ذلك الصباح، وفوجئ بكتاب "فى فلسفة التاريخ" لأحد الأساتذة فى مصر. فأخذه بين يديه وراح فى شغف يُقلّب صفحاته، وإذا به يقرأ فى معظم صفحاته كلاماً معاداً من كتابه، بنصها وهوامشها دون إشارة أو ذكر صريح لكتابه. فسألنى رأيى فيما يفعل. فقلت

له على الفور، أولاً - حفاظاً على صحتك - حاول قدر المستطاع أن تخفف من انفعالك وتأثرك بهذا الجرم؛ وأن تنظر للأمر نظره فلسفية نوعاً ما، وأن لعله من الخير أن ينتشر بين الناس صحيح العلم، ولو انتحله غير صاحبه. وثانياً ألا يفكر فى اللجوء إلى القضاء؛ لأن القانون المصرى حتى ذلك الوقت لم يكن يتضمن مادة تُجَرّم السرقة العلمية أو الفكرية. ورويت له قصة عميد لكلية الحقوق فى القاهرة، حين وجد رسالته للماجستير منشورة بغير اسم للمؤلف، فلجأ إلى القضاء الذى حكم له تعويضاً بقيمة ورق الكتاب!! فهدأت نفسه السمحة بطبيعته، واكتفى بتوجيه خطاب إلى رئيس الجامعة التى كان ينتمى لها مُنتحل الكتاب. ولم يحدث شئ، وهو هادئ النفس، متعال على الصغائر، منصرف إلى الفلسفة والبحث والتأمل. وبذلك كان مثلاً حياً لقول الشاعر الحكيم:

ولا خير فى حلم إذا لم تكن له
بوادرُ تحمى صفوه أن يُكدّرَ
ولا خير فى جهل إذا لم يكن له
حليم، إذا ما أورد الأمر أصْدرَ

تحضرنى هذه الذكريات العطرة، كلما تذكرت الصديق الفيلسوف "أحمد صبحى"، كما أتذكر قول مفكر قديم يسمى "سينيسيوس"، أشهر تلاميذ "هيباتيا الفيلسوفة"، فكتب إلى صديق: "إننا أضعف من أن نصبح فلاسفة، أنا على الأقل".

لقد عاش بيننا قدوة فى العلم، ومثالاً فى الأخلاق، ونموذجاً فى التسامح. رحم الله "أحمد صبحى" بقدر ما أعطى من علم، وبقدر ما تسامح وصفح.

الأستاذ الدكتور أحمد صبحي
المفكر الإنسان كما عرفته

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمود الجزار
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف وعميد الكلية
كلية الآداب - جامعة المنيا

لم أشرف بالتلمذة المباشرة على يد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" في سني دراستي الجامعية؛ إذ قد تخرجت في كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٧١م. بيد أنى قد تعرفت مبكراً على عالمه الفكري لما طالعت سِفْره القيم والدقيق: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - العقليون والذوقيون ١٩٦٩. وما أن بدأت في التعرف على دقائق الكتاب وإشاراته اللطيفة تولدت لدي رغبة عارمة في التعرف على مزيد من أفكاره من خلال مؤلفاته المتعددة في مجال الفلسفة الإسلامية، وبخاصة كتابه الرائع عن الزيدية.

وحين شاء الله أن انتهى من أطروحتي لنيل درجة الماجستير في الفلسفة (١٩٨٠م)، أبديت رغبة لأستاذي الدكتور "عاطف العراقي" في أن يحقق لي لقاء الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" ليكون واحداً في لجنة المناقشة والحكم على رسالتي، وكنت قد رأيته قبلها يناقش زميلة لي بذات القسم في بحثها عن صدر الدين الشيرازي (١٩٨٠م)[١] وفي أثنائها ظهرت لي غزارة علمه ودقة أفكاره وعمق آرائه، وموضوعيته في تقويم الآراء المخالفة له، ورحابة صدره في احترامه وتقديره للرأي الآخر. وبالإضافة إلى هذا كله أدب جم، وتواضع وإنسانية رائعة لا تعرف حدوداً طيلة الفترة التي استغرقها في مناقشة الباحثة .

---

(١) الرسالة عن الإلهيات عن صدر الدين الشيرازي - للباحثة نبيلة زكرى - كلية الآداب - جامعة المنيا - تحت إشراف أستاذي الدكتور عاطف العراقي.

لكن الإعجاب والشوق في أن يحقق أستاذي لي رغبة دفينة في القلب في أن يناقشني "الدكتور صبحي" في رسالتي للماجستير[1] لم تتحقق لظروف خارجة عن إرادته إلى أن شاء الله أن تتحقق أمنيتي في حضوره كعضو في لجنة الحكم على رسالتي للدكتوراه (١٩٨٤م).

ولما كانت الأفكار التي جادت بها قرائح الأساتذة العظام لا تمحى من العقول التي تشربتها مهما توالت السنون، ولما كانت شمائل الأخلاق الرفيعة التي تلازم أفكارهم كذلك تختزنها القلوب وترسخ في النفوس، فقد توالت الذكريات والمواقف التي تجلت فيها معالم شخصية "أحمد صبحي" المفكر الإنسان كما عرفته.

وإذ أتناول في هذا المقال بعضاً منها، فلأن المقام لا يسمح لي بالمزيد كي يكون في الكتاب متسعاً لغيري من أساتذة عظام يمثلون جيله أو بعضاً من أبناء جيلي. ففي أوائل شهر مايو ١٩٨٤م - إن لم تخني الذاكرة - عقدت كلية الدراسة العربية[2] بجامعة المنيا مؤتمراً علمياً عن التراث والتجديد. وكان من بين الحضور لفيف من شوامخ الأساتذة الذين أسهموا في تكويني العلمي أذكر منهم الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني"، والأستاذ الدكتور "عاطف العراقي" الأستاذ الدكتور "يحيي حامد هويدي"، والأستاذ الدكتور "أحمد صبحي".

إن حضور هذه الكوكبة الرائعة يرتبط عندي - بحكم مجال تخصصي - ارتباطاً وثيقاً بمواقف إنسانية رائعة، وبصفة خاصة لثلاثة منهم في آن واحد العراقي/ التفتازاني/ أحمد صبحي والقبلية والبعدية في إيرادي للأسماء لا شأن لها بالمكانة التي يحتلها كل منهم في مجال تخصصه.

(١) عن منهج الكشف عند صوفية الإسلام -- كلية الآداب -- جامعة المنيا -- والرسالة غير منشورة.

(٢) حاليا تغير إسمها فيما ليكون كلية دار العلوم - جامعة المنيا. وهي الثانية التي تحمل هذا الإسم بعد الكلية الأم بجامعة القاهرة.

ففي نهاية إحدى جلسات المؤتمر توجه السيد الأستاذ الدكتور عبد الهادي الجوهري - رحمه الله - وكان مشرفاً في تلك الفترة على كلية الدراسات العربية جنبا إلى جنب عمادته لكلية الآداب التي أعمل بها، وأعتز بالانتساب إليها ليستفسر من أستاذي الدكتور "عاطف العراقي" - وكان ذلك قبل بدء تناول الغذاء في أول يوم من أيام المؤتمر - عن آخر ما وصلت إليه في رسالتي للدكتوراه[1]، فرد عليه بأنني قد انتهيت من الرسالة، ولكني قد طلبت مزيداً من الوقت لأطلع على أكبر قدر من مؤلفات ابن عربي المخطوطة، رغبة في أن أقدم ما أرتضيه لنفسي ولأستاذي وللجامعة التي تخرجت فيها، والكلية والجامعة التي أعمل فيها الآن - جامعة المنيا.

وحينئذ بادر الأستاذ الدكتور "التفتازاني" بأن قال لأستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، إن البحث العلمي لا نهاية لكماله، وإذا كنا بصدد ابن عربي فإن الكمال والبحث فيه لا نهاية له كذلك، وفي تلك اللحظة وبذكاء ولمحة حب طلب الأستاذ الدكتور "عبد الهادي الجوهري" من أستاذي الدكتور "العراقي" أن يقدم تشكيلاً للجنة الحكم على الرسالة ما دام الدكتور "التفتازاني" - الشيخ الأكبر قد قال ما قاله في حق ابن عربي والباحثين فيه.

ولما انتهى الأساتذة وضيوف المؤتمر من تناول الغذاء، توجهت في المساء إلى الأستاذ الدكتور "عبد الهادي الجوهري" لأتابع تكليفاته لي ولبقية زملائي بشأن جلسات المؤتمر، وما أن رآني إلا واحتضنني قائلاً: معي تشكيل المناقشة الخاصة بك يا أحمد، وتضم الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني" والأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" والأستاذ الدكتور "عاطف العراقي"؛ فحمدت الله كثيراً أن حقق لي أمنية طال انتظارها في مسيرتي العلمية لتكون في رسالتي للدكتوراه، فقد كنت مبهوراً بكتابات الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"،

---

(١) عنوان الرسالة: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - وهي أول رسالة دكتوراه في الفلسفه تمنحها جامعة المنيا (١٩٨٤م) والرسالة نشرت في طبعتين.

ومنهجيته في البحث، ودقته وعقلانيته. وإن كنت أرى في منهجيته بالذات مناط الأستاذية الحقة التي تختط لنفسها منهجاً دقيقاً تلتزم به، ومنه تنطلق لتشكيل رؤاها وبنائها الفكري، مع تقديره للرأي المخالف، واحترام وإكبار لصاحبه، وآية ذلك ما ورد في إهدائه كتاب "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" إلى أستاذه الدكتور "على سامي النشار" قائلا في حقه: "لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة، ثم رحبت بنشرها مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك وما أعلنته في كتبك".

لكن هذه الرغبة العارمة التي ملأت جوانح نفسي مبكراً أظهرت لي جانباً إنسانياً رائعاً في تواجد الأساتذة أعضاء المؤتمر، ومن بينهم أعضاء اللجنة المقترحة، وأثناء إقامتهم بمدينة المنيا للمشاركة في أعمال المؤتمر. فكان أن طلبت من أستاذي الدكتور "عاطف العراقي" أن يشرفني بحضوره إلى منزلي، وبصحبته الأساتذة الذين تتلمذت على يديهم، وهم الأستاذ الدكتور "يحيي هويدي"، والأستاذ الدكتور "التفتازاني"، والأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، وكنت أتصور أن طلبي سيتحقق على الفور؛ فقد كنت فيما أعتقد أول (معيد) يشرف عليه في الجامعات المصرية (١٩٧٨م) من ناحية، ولارتباطي الوثيق بأستاذي من ناحية أخرى. لكن شيئاً مما كنت آمله لم يتحقق فيما أجاب عنه أستاذي. ويبدو أن الموقف ترك آثاراً على الفور على تعبيرات وجهي النحيل، وبلمحة ذكاء وطيبة قلب حنون، وبعد وقت قليل وأثناء مشيتي مع أستاذي الدكتور "أحمد صبحي" وبقية الأساتذة ليتوجهوا إلى مقر الإقامة بالفندق أحسست أنه شعر بما بداخلي؛ إذ وجدته يقول لي لا تغضب من رفض أستاذك يا أحمد ـ فهكذا الدكتور "عاطف العراقي" كما أعرفه في صراحته، ووضوحه، وعلاقاته مع زملائه وتلاميذه. والدليل أنه قال لك حين تنتهي من رسالتك للدكتوراه ستكون بعدها زميلاً لي ولنا جميعاً. وأنا شخصياً أقول يا أحمد لك ولا ضير بعد ذلك أن نزورك وأن تزورنا فكلنا زملاء بل وأصدقاء.

وإن أنسى فلن أنسى من المواقف والذكريات لأستاذنا الدكتور "أحمد صبحي" بعض دقائق من مناقشته لرسالتي لدرجة الدكتوراه، فقد كانت فيما أعتقد في إحدى أيام شهر أكتوبر ١٩٨٤م بمقر جامعة المنيا ـ بالقاهرة. وبعد أن انتهى الأستاذ الدكتور "أبو الوفا التفتازاني" من مناقشتي في البحث، قدم أستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" قائلاً ضمن ما قاله: وأتوقع أن تأخذ المناقشة اتجاها مغايراً؛ فلما بدأ الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" يعدد مزايا البحث وربما لا يكون في ذلك جديداً إذ يعد من أدبيات المناقشات العلمية، فالأصل أن تبدأ المناقشة بأن يبرز المناقش جهد الطالب، ثم بعد ذلك له أن يصوب له ما قد يراه من ثغرات جاءت في ثنايا بحثه. لكن صنيع الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" بعد ذلك كان مفاجئاً لي وللحضور، بل وبما فيهم أعضاء اللجنة؛ إذ قال الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي": رسالتك يا أحمد منذ الفصل الأول بالتحديد ومروراً بأغلب فصولها تحمل فكرة تقرر فيها أن الحب أمر علمي تارة، وما تعلق الحب إلا بمعدوم تارة أخرى، مع أن الحب فيما أرى أمراً وجودياً؛ لهذا أريدك أولاً أن تقف معي شارحاً لي هذه المقولة، حتى يمكن أن أتابع معك فصول البحث وما ترتب عليها من أفكار لازمت ابن عربي موضوع بحثك. وما أن انتهى الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" مما قاله حتى ضجت القاعة بالتصفيق.

وسرعان ما توجهت عيناي صوب أستاذي الدكتور "عاطف العراقي"، فلمحت الفرحة تطل من أسارير وجهه، ونظرت صوب أسرتي وكان من بينهم زوجتي ووالدي ـ رحمة الله عليه ـ فشهدت الفرحة في بريق عينيه.

إن تصفيق الحضور لاشك هو للأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" وليس للطالب؛ إذ أيقن الحضور وقتها مدى تواضع الأستاذ والعالم "أحمد صبحي"، وهو من هو، وقد توفر على مؤلفات المتكلمين والصوفية وغيرهم من طوائف مفكري الإسلام. ويطلب من الباحث أن يشرح الفكرة الأم التي تشكلت منها بقية فصول رسالته.

ولقد تجلى تواضع الأستاذ واستقلالية تفكيره لما ذكر أمام الحضور أيضاً وأنا أوافق "أحمد الجزار" في نقده اللاذع للمستشرق الإسباني آسين بلاسيوس، ولا أتفق مع أستاذنا الدكتور "التفتازاني" فيما أخذه على أحمد بصدد موقفه. فأين هذا مما نشهده الآن في المناقشات العلمية مقارنة بما فعله الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، وبما كان يفعله الدكتور "التفتازاني" الذي تبسم – رحمة الله عليه – مما قاله عنه زميله في لجنة الحكم على الرسالة.

بل إن تواضع المفكر الإنسان "أحمد صبحي" جعله لم يتردد في الإشادة بما قلته في حديث خلق الله آدم على صورته الذى عوّل عليه ابن عربي، وقد خرجته بما لا يجعله على صورته التي اعتمدها الصوفية من بعده، وكذلك في حديث كنت كنزاً مخفياً، وكنت قد أتيت بنصه من مؤلفات ابن عربي المخطوطة، وأنه كما يقول هو نفسه كما جاء في الإسرائيليات، فقال الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي": هذا الحديث وما قبله لم أقرأه على هذه الصيغة، وكما تعلمناه وعرفناه جميعاً من أستاذنا الدكتور "أبو العلا عفيفي".

هذه هي أخلاق الأستاذية" علم وخلق، اعتداد بالرأي واستقلالية في التفكير، وإنسانية في ذات الوقت مع الآخرين، ولا بأس أيضا من الإشادة بكل قوة بما قد يكون للتلميذ وهو لم يزل في أول مدارج الطريق!! ليس هذا شهوداً لنفسي، وإنما هو عرفان بأستاذية الدكتور "أحمد صبحي" وإنسانيته، ولن أنسى أيضا من دقائق المناقشة وفيها ما فيها من اشادات "أحمد صبحي" ولطائف علمه وغزارته لما قال بصدد حديث الولاية ـ يا أحمد ـ ليتك تعود إليه كما هو موجود بنصه لدى أهل السنة، بل لدى غيرهم من الشيعة الزيدية، وذكر لي منهم واحداً هو الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، ففي نهاية الحديث القدسي، وكما يجيء في مصنفات أهل السنة والمحدثين ما يكشف عن ثنائية بين الخالق والمخلوق/ والرب والعبد/ والمسئول والسائل. بخلاف ما هو

عليه كنت سمعه وبصره ويده كما يقول بعض غلاة الصوفية، ويرتبون بناء على هذه الصيغة كلامهم في الاتحاد والفناء وغيرهما مما يحاكم به التصوف والصوفية.

وثمة موقف لا أنساه كذلك لأستاذي الدكتور "أحمد صبحي" لما ذهبت إليه لاستكمال إجراءات توقيعه على تقرير تعييني في درجة مدرس للفلسفة الإسلامية. فلما توجهت إلى مدينة الإسكندرية، وكان ذلك في أواخر شهر أكتوبر ١٩٨٤م فيما أتذكر، وقابلت سيادته في مكتبه، وكان يشغل حينئذ رئيس مجلس قسم الفلسفة، وما أن دخلت عليه حتى وجدته يتحرك بضع خطوات بعيداً عن مكتبه وأسارير وجهه تنطق بمحبة صادقة، وإنسانية نادرة تجلت في ترحيبه بي. وسرعان ما قدمني للأساتذة الحضور، وأذكر أن كان من بينهم الأستاذ الدكتور على عبد المعطى رحمه الله أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والأستاذ الدكتور حسن الشرقاوي أستاذ التصوف والفلسفة الإسلامية بالقسم، قائلا أحمد الجزار الذي ناقشته منذ أسبوعين تلميذ الأستاذ الدكتور "عاطف العراقي"، وقد لقيت تشجيعاً وترحيباً كبيرين لم ولن أنساه من الأستاذين الكريمين، وسعدت بما قاله الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" في حقي أمامهم، وفي حق صاحب الفضل الأول بعد الله في تكويني العلمي الأستاذ الدكتور "عاطف العراقي" الذي يحب الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" حباً جماً ومشهوداً ومعروفاً بين أواسط المشتغلين بالفلسفة في الجامعات المصرية؛ بل إن كلاً منهما توأم للآخر، وصداقتهما ومواقفهما معاً بكل دقائقها أعرف عنها الكثير، وتحتاج إلى صفحات طوال للابانة عن إنسانيته وملامح شخصيته الفريدة النبيلة، وعقليته المبدعة.

لكن اللقاء بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لم يتوقف عند حد استكمال كتابة التقرير، فقد تجلت إنسانيته وكرم ضيافته كذلك في إصراره على أن أتناول الغداء معه والسيدة الفاضلة زوجته ـ رحمها الله ـ بل إنه أصر

إصرارا على توصيلي بسيارته إلى محطة القطار وكأني لا أعرف من معالم الإسكندرية شيئاً، أو أزورها للمرة الأولى.

لن أنسى ما حييت كرم اللقاء ولا حفاوته، ولا ما دار فيه بيني وبينه من حديث علمي عميق، وجو أبوي إنساني رائع. ومنذ ذلك الحين وصلتي تزداد وثاقة بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" أداوم على الاتصال به، وأستشيره فيما أكتب وأرسل له بعضاً مما كتبته، وخاصة أبحاثي التي قدمتها للحصول على درجة الأستاذية بصفة خاصة، ولازلت أحتفظ وأطالع بعضاً مما كتبه وأرسله بشأنها، وبصفة خاصة ملاحظاته وانطباعاته عن كتابي" "المعرفة عن أبي سعيد بن أبى الخير" وكذلك كتابي "فخر الدين الرازي والتصوف".

ومرت الأيام وتوالت السنون ثم دعاني الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لأناقش رسالة للدكتوراه، وضمت اللجنة تلميذه الأستاذ الدكتور "مصطفى حلمي" ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ـ أمد الله تعالى في عمره ـ وقبل أن تبدأ المناقشة رحَّب بكل منا قائلاً للحضور: لقد شئت أن تضم اللجنة أستاذاً في العقيدة لنثبت لغير المشتغلين بالفلسفة أن لأهلها قدماً راسخة في مسائل الدين؛ فقد حصل على جائزة الملك فيصل لإسهاماته في هذا المجال. ثم قدمني للحضور قائلاً: وأقدم لكم "أحمد الجزار"، وأستحي أن أذكر بعضاً مما قاله في حقي، لأن المقام يلزمني بالحديث عن "أحمد صبحي" لا عن نفسي حتى لو كان ثناءً، وإذ اذكر هذه الواقعة فلأن كبار الأساتذة وكبار النفوس يفرحون ولا شك حين يرون تلاميذهم وقد شقوا الطريق، وبلغوا فيه مبلغاً، وتأدبوا بآداب الأستاذية علماً وخلقاً، وهما معاً لا ينفكان عند "أحمد صبحي". لذلك جعلت عنوان هذه المقالة "الأستاذ الدكتور: أحمد صبحي المفكر الإنسان كما عرفته".

وشاء الله أن أشارك ذات مرة أيضا في رسالة للدكتوراه يشرف عليها الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"، لكن المرض وقتها قد اشتد عليه فحرصت

على التوجه لزيارته، ثم تكفلت السيدة الأستاذ الدكتور/ صفاء عبد السلام - أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة - والمشرف المشارك بالحضور، وكانت على شاكلة الأستاذ علماً وخلقاً وتواضعاً وإنسانية في استقبالي، وفي أثناء المناقشة وحتى انتهت. ولما تأخرت ولارتباطي بموعد السفر، سافرت دون أن أرى الأستاذ "أحمد صبحي" لكن دقائق المناقشة قد وصلت إلى مسامعه، وكان أن اتصلت به وسمعت ما سمعت، وهو آخر ما سمعت.

وإذا كانت روح الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" حالياً في دار البقاء بعد الفناء؛ فإني موقن تمام الإيقان بأن الأستاذية الحقة لا تموت لأن أفكارها حية في العقول، وما قدمته من فضائل الخير ستظل باقية في القلوب. ولهذا لم أتردد في الكتابة عنه كما عرفته مفكراً مبدعاً وإنساناً رائعاً في هذا السفر العقلي الروحي، وهو الأمر الذي حرصت عليه كذلك منذ سنوات لما أهديت إليه كتابي "قضايا وشخصيات صوفية" قائلاً: **إلى الأستاذ الدكتور/ أحمد صبحي** (**نموذجاً لشرف الأستاذية وكمال الإنسانية**).

أحمد صبحى ... ومضة فى حلقة النشار

بقلم الأستاذ الدكتور
عبده الراجحى
أستاذ العلوم اللغوية - بقسم اللغة العربية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

هذه مرحلة لا يصح معها كلام سريع ... ولا يليق بها النظر العابر ... ولقد أخشى – ويبدو أن ذلك صحيح للأسف الشديد – أن الأجيال الجديدة من الدارسين والمتخصصين لا تعرف عنها شيئاً؛ لا أقصد ما ظهر فيها من أعمال وما صدر فيها من بحوث، لكنى أعنى ما مُهِّد فيها من سبل، وما وُضِع فيها من أصول، وما أُرسِى فيها من منهج.

كان الوقت أواخر الخمسينيات من القرن الماضى حين عاد "على سامى النشار" من العراق فوُليت بعودته الميمونة هذه المرحلة ... كان النشار شخصية عجيبة ... يمتلك مواهب متعددة ... تسيطر عليه رُؤًى واضحة ... ومواقف علمية حاكمة ... وبصر يلتمع بأفكار لا حدود لها ... كان نحيل الجسد دقيق الحجم ... لكنه ملأ علينا الأفق كله ... وتحلق حوله المريدون من طالبى العلم ... غير أن نخبة قد التصقت به التصاقاً؛ عمار الطالبى من الجزائر، ومصطفى الشيبى من العراق، و"أحمد صبحى" وكاتب هذا المقال من مصر، وآخرون يختلفون فى الدرجة والاتجاه. وكنتُ الوحيد من بينهم ممن يفترق عنهم؛ فأنا من قسم اللغة العربية تخصصاً؛ لكنى كنت ألزم قسم الفلسفة واقعاً، وكنت ألتزم "النشار" صباح مساء ... وما أظن علاقة نشأت بين أستاذ وتلميذ كتلك التى كانت بينى وبين النشار. وفى ذلك الوقت ظهر الثالوث العظيم: الشيخ عبد الحليم محمود فى الأزهر، ومحمود قاسم فى دار العلوم، والنشار فى الإسكندرية، لكن النشار كان أعلاهم صوتاً، وأكثرهم حيوية، وأشدهم استعداداً للصراع كذلك الذى شغل الناس فى الستينيات بينه وبين الأستاذ العقاد.

فى هـذا المنـاخ الخصـيب لم يكـن يمـر يـوم دون أن نقـرأ معـه كتابـاً، أو نترجم شيئاً عن الإنجليزية، أو نحقق صفحات من مخطوطة، أو نرقب معارك أستاذنا الفكرية المحتدمة.

في حلقة النشار انصهرنا جميعاً؛ غير أن "أحمد صبحى" كان يمتاز بأشياء لا تتوافر مجتمعة فى واحد منا. كان الطالبى والشيبى مبعـوثين مـن بلـديهما لدراسة الدكتوراه، وكنت معيداً بقسم اللغة العربية، أما "أحمد صبحى" فكان رمزاً للكفاح العملى والعلمى معاً ... كان يعمل فـى التعلـيم الثـانوى الـذى كان فى أوجه وقتذاك، ومع ذلك فقد كان أكثرنـا انتظامـاً، وأسـرعنا خُطًـى إلى الأستاذ، وأعمقنا تأثراً بالمنهج، فتوفر على المصادر الأصـيلة فـى علـم الكـلام وفى التصوف، وانغمس فيها انغماساً شديداً حتى استولت عليه، وقـد أوتـى طمأنينة نفس عجيبة، وسكينة مهيمنة، وقد ظل ينهل من كل رحيق أشار إليـه الثالوث العظيم، وجعل يفرز أطيـب مـا أفرزتـه العقـول المضـيئة مما قرأنـاه وتعلمنا منه فى أعماله التى طوفت فى آفاق الفكر الإسلامى.

وقد جسد "أحمد صبحى" مـا نقلـه إلينـا شـيخنا ميراثـاً عـن شـيخه "مصـطفى عبـد الـرازق" في أن مـن أراد أن يلـتمس الفكـر الإسـلامى، فليلتمسه فى أصول الفقه وعلم الكلام، وكثيرون من المتخرجين فـى الآداب صلتُهم مبتورة بهذين العلمين، أو هى صلة خفيفة خافتة على أحسن تقدير؛ وهما أصلان جوهريان يضعانك على الجادة إذا أردت أن تقترب مـن حقـائق الأمور فى فكر المسلمين، ولقد أظن أنى كنت أقرب تلاميذ النشار إلى أصول الفقه لمكان "العربية" المركـزى فـى هـذا العلـم العظـيم ... وكـان "أحمـد صبحى" أقرب دارسى الفلسفة إلى العربية؛ لأن معلم المرحلة الثانوية وقـت ذلك كان لابد أن يمتلك عربية واضحة مستقيمة، فضلاً عن التصاقه الـدائم بقراءة القرآن، ولعل ذلك كان من أسباب العلاقة الوثيقة التى ربطتنـى بـه – رحمه الله –. ولم يكن يستنكف أيـام العنفـوان، وفـى أخريـات حياتـه، أن

يسعى إلىّ - وأنا الأوهن قوة والأفقر فيما بين يديه - كى نراجع معاً نصاً لغوياً، أو مفردة اعتاصت عليه، أو تركيباً أراد أن يستوثق منه.

وقد تجلت عربيته هذه فى كل ما كتب، وأشرقت إشراقاً خاصاً حين خرج علينا بكتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه" ...

قلتُ فى مناسبات كثيرة إن العلماء لا يُقْبَضون إلا إذا قُبض علمهم ... ولازلت أسأل ... ما موقع ما كتب شيخنا "النشار" وأخونا "أحمد صبحى" فى برامج قسم الفلسفة واللغة العربية والتاريخ ؟ أدعو الله ألا يكون قد خَلَفَ من بعدهم خَلْفُ أضاعوا نتاج هذه العقول المضيئة ...

رحمهم الله جميعاً، وهدى الخالفين أن يتعهدوا أعمالهم حتى تظل تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ... إنه سميع مجيب.

أحمد صبحى أستاذاً ومعلماً

بقلم الأستاذ الدكتور
محمود أحمد نحلة
الأستاذ بقسم اللغة العربية
ووكيل الكلية للدراسات العليا سابقاً
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لا تزال فى العقل والقلب جذوة متقدة متوهجة مما تركه من أثر فينا أستاذنا العزيز "أحمد صبحى" لم يستطع مرّ الأيام ولا كرّ العشىّ أن يذهب بوجهها أو يطفئ نورها.

جلست منه حين كنت طالباً فى الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية مجلس التلميذ المتعطش للعلم والمعرفة، وكان هو فى قمة عطائه العلمي ونضجه الفكرى، أستاذاً مرموقاً ذا عقل وافر، ونظر ثاقب، وعلم غزير، وقدرة عارمة على الغلبة بالحجاج دون جلبة أو لجاج، إذا حدثك آنسك، إذا حدثته أقبل عليك كأنك تعطيه الذى أنت سائله.

درسنا عليه علم الكلام فى وقت كان فيه للفلسفة بعامة والفلسفة الإسلامية بخاصة نصيب وافر بين مواد التخصص فى قسم اللغة العربية اعترافاً بما لها من دور لا يُجحد فيما ندرسه من فكر دينى وتراث لغوي وأدبى. وقد استطاع الرجل ببراعة "الأستاذ القدير" أن يجعل من دروس الفلسفة الإسلامية متعه حقيقية لطالب قسم اللغة العربية؛ إذ كان يخص طلابه فى هذا القسم بغير ما يخص به طلابه فى قسم الفلسفة، وقد بدا ذلك واضحاً لأعيننا حين دفعنا الشوق الدائم إلى الاستزادة من علمه أن نستأذنه فى حضور محاضراته بقسم الفلسفة فأذن.

كان فى قسم اللغة العربية حريصاً على أن تكون الفلسفة ضوءاً كاشفاً للظواهر الأدبية واللغوية، وتفسير القرآن الكريم، وبيان إعجازه، وقد

استطاع فى دقة ووضوح أن يجلو ما غمض في أذهاننا من أثر للمذهب العقدي فيمن نعرف من البلاغيين واللغويين والمفسرين، فبيَّن لنا بين ما بيَّن الأصول الفكرية لنظرية النظم التى ردَّ إليها الجاحظ، والبلاقلانى، والقاضى عبد الجبار (من المعتزلة)، وعبد القادر الجرجاني (من الأشاعرة) إعجاز القرآن الكريم، وكيف أن هذا المصطلح كُتب له الذيوع عند الأشاعرة ووصلوه بما عرف عندهم "بالكلام النفسي" الذى بَنى عليه عبد القادر الركن الأول من أركان نظرية النظم، وهو ما أسماه "ترتيب المعانى فى النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها". ولفتنا إلى ما عند "عبد القادر البغدادى" من فكر فلسفى يُضاف إلى فكره النحوى وما فى تفسير "الفخر الرازى" من بحوث نحوية ولغوية إلى جانب آرائه فى الفلسفة، فضلاً عن "الإمام الغزالى" وجهوده فى أصول الفقه واستنباط الأحكام من النصوص الدينية، كما بيَّن لنا على نحو لم نكن قد سمعناه من قبل كيف يؤثر المذهب العقدي فى التوجيه النحوى عند علماء العربية، وطلب منا - ونحن طلاب قسم اللغة العربية - أن نعرب "حسراتٍ" فى قول الله سبحانه: "كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات" فأعربها بعضنا مفعولاً ثالثاً للفعل "يرُى"، وأعربها بعض آخر حالاً فصوب الإعرابين، وناقشنا فى معنى "الإراءة" هل هى بصرية أو علمية، ثم وجه الإعراب بأنه مبنى على الخلاف فى تجسيم الأعمال يوم القيامة بين المعتزلة وأهل السنة؛ فالمعتزلة يرون أن الأعمال لا تُجسم يوم القيامة، ولا تُدرك بحاسة البصر، وأهل السنة يرون أن الأعمال تُجسم يوم القيامة، فمن رآها علمية أعربها مفعولاً ثالثاً، ومن رآها بصرية أعربها حالاً. ثم أشار علينا بتتبع الفكر المعتزلي فى تفسير "الزمخشرى"، وما يستتبعه من توجيه نحوى نبه إليه الإمام "أحمد ابن المنيِّر" الإسكندرى فى كتابة "الانتصاف".

وقد ظل هذا الموضوع يشغلني منذ ذلك الحين حتى اخترته موضوعاً لرسالة علمية يعدها بإشرافى بعض طلابي عنوانها: (أثر المذهب العقدي فى التوجيه النحوي).

لقد كان - رحمه الله - يشجع تلاميذه على إعمال العقل فيما يسمعون، وإبداء الرأى فيما يقال. قاطعه طالب مرة وهو يتحدث عن أهمية علم الكلام بين العلوم الإسلامية قائلاً: أليس هذا العلم مسئولاً عن تفرق المسلمين واختلافهم؟ فقال: لا، لأن علم الكلام تسجيل لما كان، لا علة له!

وسأله آخر لم يختلف المسلمون وبأيديهم كتاب الله وسنة رسوله؟ وأنشد قول شوقي:

بأيمانهم نوران، ذكر وسنة فما بالهم فى حالك الظلمات

فأجاب: "المسلمون لا يختلفون فى تنزيله، بل يختلفون فى تأويله، وفي ذلك شحذ للهمم، واستثاره للنظر والتأمل والتدبر للوقوف على مقطع الحق فيه.

وكان من سماته النبيلة ألا ينصرف فور انتهاء المحاضرة؛ بل كان يتلبث بيننا ليجيب عما يدور فى أذهاننا من مسائل وقضايا لم يتسع وقت المحاضرة لإيضاحها، أو إيضاح ما يتصل بها، وكنا نتحلق حوله، ويبادره كل منا بما يشغله سواء أكان متصلاً بموضوع المحاضرة أم غير متصل. سأله أحدنا مرة عن العلاقة بين الشعر والفلسفة، ولم ننتظر الجواب؛ بل ابتدره فى حماسة الشباب واندفاعه قائلاً: هما نقيضان لا يلتقيان؛ فالشعر منطقة مدارية حارة، والفلسفة منطقة جليدية باردة، الشعر يحفل بالحواس، والفلسفة تتحررُ منها، والشعر عاطفة جياشة، والفلسفة عقل يفكر، والشعر تجسيد، والفلسفة تجريد، فكفكف الأستاذ من غلوائه قائلاً: إذا فهمت من الفلسفة أنها الحكمة التى استخلصها صاحبها من تجربة الحياة، وعبر عنها فى صدق، واتخذ موقفاً تجاه الكون والحياة والإنسان، فهما متقاربان أشدّ ما يكون التقارب، وإذا فهمت منها التجريد الصورى الذى يستخلصه المفكر من مفاهيم العلم وقضاياه بمعزل عن ذاته وأهوائه، فهما متباعدان أشد التباعد. وانظر إن شئت تقاربهما فى التراث الشعري عند العرب فى شعر طرفة والشعراء

الصعاليك، وفى شعر أبى تمام، والمتنبي، وأبى نواس، وأبى العلاء، وفى تراث الأمم الأخرى كالخيام فـى الأدب الفارسـي، ودانـتي فـى الكوميـديا الإلهيـة، وشكسبير فى الأدب الإنجليزي، وبودلير فى الأدب الفرنسي.

ولعلّى أشير هنا إلى أن قسم الفلسفة دعانى منذ سنوات إلى المشـاركة فى ندوة عن الفلسفة والشعر، فتسلل إلى كلامي رجع صدى مما سمعـت مـن "أستاذنا الكبير".

ولعلي أختـتم هـذا الحـديث بـأمر طريـف لا أزال أذكـره؛ فقـد نظـر "أستاذى" مرة إلى ما أكتب وقال: لو كان لِي مثل خطك! إذن لرفعت الإصـر عن ناشر كتبى الذى يعانى من رداءة خطـي، فـلا يكـاد أحـد يفـكّ طلاسمـه إلا بالرجوع إلىَّ، فقلت له: يا أستاذنا العزيز فى المأثور من كلام السلف: إماً الخطّ وإما الحظ، فقال ضاحكاً: ما زدت على أن واسيتني بكلام فيه تصحيف!

كانت تلك شهادة حق ببعض ما ترك الرجل من أثر بـاقٍ لا يـزول في تلامذته علماً وسلوكاً وعملاً. **لقد كان بحق أمّة فى علّمه وفضله.**

معتزل العصر الحديث

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد رفيق خليل
رئيس أقسام الجراحة
كلية الطب - جامعة الإسكندرية

عرفت أستاذى الدكتور "أحمد صبحى" فى أوائل الستينيات من القرن الماضى، حيث كنت أعبر البرزخ بين الصبا والشباب، طالباً فى الصف الأول الثانوى، نهماً للمعرفة، أحاول أن أشفى ظمأى للثقافة فى محاولة النهل من عيون العلم والفلسفة، إلى جانب عشقى للأدب والفن، وخاصة الشعر؛ فكنت أرتاد لجة البحر بلا رائد لى يقودنى إلى المسالك الآمنة بين الأمواج ... وأتاح الله لى هذه الفرصة النادرة فى أن أجد مرشداً وصديقاً هو العلاّمة ... "أحمد صبحى".

كان يدرّس لنا مادة إنسانية تجمع بين المنطق، والفلسفة، وعلم الاجتماع، كانت تُدعى "دراسة المجتمع العربى"، وكان آنذاك مدرس أول الفلسفة بالمدرسة، وأصر على أن يعلم طلاب الفرقة الأولى "فصل المتفوقين"، وسرعان ما تلاشت المسافات بيننا وبينه، وأصبح هو الأستاذ الأثير لكل منا.

كنت قد اعتدت على القاء بعض أشعارى على زملائى فى طابور الصباح، وكان أستاذنا مشرفاً على النشاط الثقافى فى المدرسة، وكان يقدم برنامجاً باسم "حول الفلسفة والمجتمع"، يكتب له السيناريو والحوار، ويقدمه إثنان من طلاب الفرقة الثالثة.

كنت آنذاك مبهوراً بالفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة الوضعية المنطقية، وكان لى ولع خاص "ببرتراند راسل" الذى تعرفت عن طريقه

على الفلسفة الغربية فى مختصره البديع: "قصة الفلسفة الغربية"، كما كنت أعشق "سيجموند فرويد"، وكنت قد قرأت جُل مترجماته ... ولذا ألفيتنى أكتب اعداداً كاملاً لحلقة تحاكى برنامج أستاذى "حول الفلسفة والمجتمع"، ترتكز على رأى فرويد لتفسير الأحلام، ومقارنة ذلك بالتراث الشعبى فى الأمثال تحت عنوان: "قالت جدتى"، إلى جانب تعريف بسيط لمدرسة الوضعية المنطقية وصلتها بالعلم ... ووجدت نفسى أطرق غرفة الفلسفة لأقدم فى خجلٍ شديد ما كتبته، سائلاً "الأستاذ": هل يمكن أن يشترك الطلبة فى كتابة ما يستمع إليه زملاؤهم؟ ابتسم "الأستاذ"، وقرأ ما كتبته ثم عانقنى بحرارة، وقال لى: بل يجب أن يكتب المتفلسفون الذين فى طريقهم ليصبحوا فلاسفة ... ونادى على زملائه من المدرسين، وأعطى لى من المدح ما لا أستحقه، وقال لى: أريد أن تضيف شيئاً عن شجاعة الفيلسوف ليكون إشارة لشجاعتك، فقلت له: تريدنى أن أكتب عن سقراط، فأجابنى: وعن جسارة الرواقيين مثل موقف هلفسيوس برستوس أمام تيتوس، وموقف الغنوصيين، وبعدهم الأفلاطونيين المحدثين أمام الكهنوت.

فتح لى الأستاذ "أحمد صبحى" عالماً واسعاً من المعرفة ومن التوق لاستبار المجهول ... ورويداً رويداً اجتذبنى إلى جنة وارفة لم أكن أدرى عنها شيئاً من قبل، وهى الفلسفة الإسلامية، وكان حينئذ ينهى أطروحته للدكتوراه فيها، وأسعدنى الحظ أن يدعونى "أستاذى" إلى رحاب كلية الآداب لأحضر مناقشة رسالته للدكتوراه، وكانت فاتحة قصة حب بينى وبين كلية الآداب؛ أصبحت مدمناً للفلسفة، ورغم التحاقى بعد ذلك فى كلية الطب إلا أنه لم تكن تفوتنى غبطة حضور مناقشات رسائل الفلسفة، بل ومحاضرات الفلسفة. حضرت محاضرة أساتذة أفذاذ "كالنشار"، و"أبى ريدة"، و"أبى ريان"، و"حبيب الشارونى"، وسعدت بمناظرات "عثمان أمين" صاحب الجوانية ... وغيرهم من عمالقة الرواد.

أصبح أ.د. "أحمد صبحى" صديقاً أثيراً لى، وأسهم تواضعه الجم، ومحبته الفياضة فى كسر حواجز السن والمعرفة بينى وبينه، كان هو قائدى فى دروب الفلسفة والحضارة الإسلامية؛ ولكن أدبه الفائق وتواضعه العميق كانا يؤديان أحياناً إلى أن يدفع إلىّ بمخطوطات بعض كتبه لأبدى له رأيى قبل طبعها ... أى خلق رفيع ذلك الذى يجعل "الأستاذ" من تلميذه مراجعاً لبعض أعماله؟ إلا أنه أراد أن يضرب لى المثل فى تواضع العلماء.

وقعت فى غرام الفلسفة الإسلامية بفضل أستاذى د. "أحمد صبحى"، وأصبحت مريداً لأعلام الحضارة الإسلامية الذين كونت الفلسفة إطار فكرهم: ابن سينا، الرازى، ابن البيطار، ابن الهيثم، الفارابى، ابن رشد، ابن الطفيل، ابن حيان ... أولئك العلماء الموسوعيون الذين وسعت الفلسفة آفاق معارفهم. وأذكر ولع "أستاذى" بالفارابى، وكم تناقشت معه فى أنه والكثيرين من فلاسفة العرب، والإسلام، وعلماء الكلام، قد تأثروا كثيراً بأفلوطين المصرى أكثر من تأثرهم بأفلاطون الإغريقى؛ ولكن أشد ما اشتركنا فى الشغف به كان فكر المعتزلة الذين أعلوا من قيمة العقل وإن لم يغمطوا حق النقل؛ ولكنهم اعتبروا العقل أهم سمة للإنسان، وبه يتحقق مبدآ العدل والتوحيد خاصة من مبادئ المعتزلة ... قيمة العقل التى هى الفيصل بين إيمان العلماء وإيمان العوام، الفرق بين رأى "سلامان" و"أبسال" فى رائعة "حى بن يقظان" التى اعتبرها "أستاذى" أرقى إبداع للعقل البشرى، وأشاركه فى ذلك.

كان "أستاذنا" شامخ العقل، راقى الفكر، صلب الموقف، وكنت أعتبره تجسيداً لفكر المعتزلة: الفكر الشجاع الذى يعتز بالعقل البشرى أسمى هبة من الله للإنسان خليفته على الأرض.

تحية لأستاذنا الأشم أ.د. "أحمد صبحى": "معتزل العصر الحديث".

فى ذكرى الأستاذ الدكتور " أحمد صبحى "

بقلم الأستاذ الدكتور
مصطفى حلمى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبىَّ بعده،

فقد ربطتنى بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله تعالى - صلة الزمَالة أثناء مرحلتىْ الإعداد لرسالتىْ الماجستير والدكتوراه تحت إشراف أستاذنا الدكتور "على سامى النشار" - رحمه الله تعالى؛ ولكن قَدَّر الله تعالى لكلينا طريقاً مغايراً عن الآخر؛ فبينما كانت رسالته للماجستير عن فكرة الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، اختار لى أستاذى - باقتراح من الشيخ صادق عرجون - شيخ المعهد الدينى بالإسكندرية حينذاك - موضوعاً بعنوان: "فكرة الإمامة عند أهل السنةّ والجماعة". وفى رسالة الدكتوراه كان من نصيب الدكتور "أحمد صبحى" تبنِّى مذهب الاعتزال - بينما كان نصيبى تبنِّى المذهب السلفى.

ولكن ربطتنا أخوةٌ إسلامية صادقة، ولا أنسى مواقفه النبيلة الدالّة على قيم أخلاقية رفيعة؛ فقد اهتم بمتابعة تسجيل موضوعى للدكتوراه، وكان حريصاً على إبلاغى بموافقة مجلس القسم فى الليلة نفسها - ولم ينتظر إلى الصباح، كما تبيَّن لى أيضاً فيما بعد أنه اقترح ترشيحى لنيل جائزة الملك فيصل للدراسات الإسلامية فى عام ١٩٨٥م.

وأرى من واجبى توجيه الباحثين إلى كتبه التى عرض فيها للمشكلة الأخلاقية، كما أنوِّه - بوجه خاص - إلى كتابه "فى فلسفة التاريخ"؛ فإنه

نسيج وحده، مادةً، ومنهجاً، وأسلوباً؛ ويكفيه فخراً أن أشاد به الدكتور "زكى نجيب محمود"، رحمه الله تعالى.

وفى ختام كلمتى، أسأل الله تعالى أن يتغمد أخى الدكتور " أحمد صبحى " برحمته الواسعة.

الدكتور أحمد صبحي
أباً روحياً ومعلماً(*)

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الفتاح أحمد فؤاد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية التربية ـ جامعة الإسكندرية

أود بادئ ذي بدء، أن أتوجه بالشكر الجزيل، لكل من أسهم في إعداد هذه الندوة المباركة من السادة المسئولين بالمجلس الأعلى للثقافة، ومن الزملاء والزميلات أساتذة الجامعات. وسائر المشاركين في هذا الحفل الكريم، الذي تجتمع أفئدتهم على حبِ عالمٍ كبير، وتجول عقولهم حول فكره الأصيل، ألا وهو أستاذي الجليل: الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي".

إن علاقتي به - رحمه الله - تمتد لأكثر من ثلاثين عاماً؛ فقد بدأت في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وحتى قبل وفاته بحوالي أربع وعشرين ساعة، حيث اتصل بي اتصالاً هاتفياً طويلاً، أوصاني فيه على إحدى تلميذاته، التي كان يعدها "آخر العنقود"؛ لأن رسالتها للدكتوراه، كانت آخر رسالة أشرف عليها، وقد أشركني معه في الإشراف على رسالتها، التي لم تناقش بعد.

ولئن كانت صاحبة الرسالة - وهي مدرس مساعد بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية - هي آخر العنقود، كما أطلق عليها هذا اللقب، فقد كان - رحمه الله -، يعدني تلميذه البكري؛ لأن رسالتي للدكتوراه كانت أول رسالةٍ يتولى الإشرافَ عليها بعد ترقيته من درجة مدرس إلى أستاذ مساعد.

---

* ألقيت هذه الكلمة وفاءً من أ.د. عبد الفتاح فؤاد في ندوة تأبين أ.د. أحمد صبحي التي أقيمت بالمجلس الأعلى للثقافة - القاهرة في ٢٠٠٥/٢/٢٢م والتي سبق الإشارة إليها.

فبعد أن حصلت على درجة الماجستير تحت إشراف أستاذى وأستاذه الأستاذ الدكتور "على سامى النشار" - رحمه الله - تم تسجيل رسالتى للدكتوراه مع "أستاذنا الدكتور النشار"، وبعد عدة أشهر من تسجيل الرسالة، قام "الدكتور صبحى" بزيارة "للدكتور النشار" فى بيته، وكان ذلك فى إحدى الليالى الصيفية فى أوائل السبعينيات، وكان "الدكتور صبحى" فى أجازة فى أثناء إعارته لجامعة بنغازى، وكنتُ أنا حاضراً فى تلك الزيارة، فقام "الدكتور النشار" بتقديمى "للدكتور صبحى"، وعرَّفه بى.. ولم أكن أدرى أن هذا اللقاء، وما تضمنه من حديث قصير، كان بمثابة عملية تسليم وتسلم.. أقصد تسليم "الدكتور النشار" أمرى إلى "الدكتور صبحى".

لقد كان ذلك اليوم هو آخر يوم أرى فيه الدكتور "النشار"، إذ أنه بعد يومين اثنين سافر إلى أستراليا، ومنها إلى المغرب، ولم يعد إلى مصر، إلا فى الساعات الأخيرة، قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى.

كان ذلك اليوم بالنسبة لى نقطة تحول كبرى، فقد رُقِّى "الدكتور صبحى" إلى درجة أستاذ مساعد - كما ذكرت، وعاد بعدها من الإعارة إلى آداب الإسكندرية، وانتقل الإشراف على رسالتى للدكتوراه إليه - رحمه الله - وعلى الرغم من أن بينى وبين "الدكتور صبحى" حوالى اثنى عشر عاماً فقط، إلا أننى كنت أعدُّه الأب الروحى لى، لما وجدت لديه من الرعاية الأبوية الكبيرة، فضلاً عن الرعاية العلمية المثالية، ولولا ضيق الوقت المتاح لى فى هذه الكلمة، لتحدثتُ ساعات وساعات عن مظاهر الرعاية التى تلقيتها من أستاذى "الدكتور صبحى"، والتى لم تنقطع بعد حصولى على الدكتوراه تحت إشرافه.

وكانت مناقشة رسالتى للدكتوراه فى يونيو ١٩٧٧، بداية علاقة وثيقة بين أستاذى - رحمه الله - وبين "الأستاذ الدكتور عاطف العراقى"، الذى كان عضواً فى لجنة المناقشة، ومنذ ذلك اليوم، لم تنقطع العلاقة الوثيقة بين الأستاذين الجليلين فيما بينهما، كما لم تنقطع علاقتى بكل منهما.

وفى العام الجامعى ١٩٧٨/٧٧ أعير أستاذنا "الدكتور صبحى" إلى جامعة صنعاء، وظل معاراً بها لمدة أربع سنوات، وقبل أن يعود، أوصى بى خيراً لدى المسئولين فى الجامعة اليمنية، فحللتُ مباشرة محلّه فى كلية الآداب جامعة صنعاء.

وقبل أن أسافر إلى اليمن، واجهتنى مشكلة محيرة؛ إذ كنتُ قد بدأت طباعة أحد مؤلفاتى الفلسفية المبكرة، وكنت أراجع الملازم القليلة المطبوعة، وبَقِيت ملازم كثيرة لم تُطبع بعد.. فهل أرجئ الطبع أم أرجئ السفر؟ عرضت المشكلة على أستاذى "الدكتور صبحى"، فقال لى: لا هذا ولا ذاك.. فلتسافر فوراً، واترك لى مراجعة ملازم كتابك!.

أيها السيدات والسادة.. هل سمعتم بمثل هذا الأمر؟ إنه أمر مألوف أن يراجع التلميذ ما يطبَعَه أستاذه، أما أن يقوم أستاذ كبير بمراجعة مطبوعات تلميذه، فهذا لا يحدث إلا من "الدكتور صبحى".

وسافرت إلى اليمن، فأدهشنى الاستقبال الرائع الذى استقبلت به هناك، ولكن دهشتى سرعان ما تبددت عندما عرفت أن السبب فى الترحاب الذى وجدته هناك، هو مجرد معرفة الجميع أننى تلميذ "الدكتور أحمد صبحى" صاحب المكانة العظيمة فى جامعة صنعاء.

وممن حظيت بترحيبه ومودته، والزيارات المتبادلة بينه وبينى هو "الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى" الذى كان معاراً لجامعة صنعاء، وتعرَّف هناك على "الدكتور صبحى"، وصارت بين الأستاذين الكبيرين محبة لم تنقطع قط، وظَفَرتُ أنا بنصيب من هذه المحبة.

وإلى جانب الأحاديث الكثيرة التى كانت تتردد فى جامعة صنعاء عن حسن أخلاق "الدكتور صبحى"، وعلاقاته المتميزة بالجميع.. إلى جانب ذلك سمعتُ عن الضجة الكبرى التى أحدثها كتابه "الزيدية"، هذا الكتاب الضخم الذى يبلغ عدد صفحات طبعته الأولى حوالى ٧٧٠ صفحة. كان هذا الكتاب هو أول كتاب علمي كبير، يعرض للمذهب الزيدى، وهو المذهب

الذى يعتنقه معظم سكان اليمن الشمالى، وهذا الكتاب يؤرخ لمذهب الزيدية منذ ظهوره على يد "الإمام زيد"، وانتقاله إلى اليمن، وتطوره هناك على مدى أكثر من ألف عام، ظهر فيها عشرات الأئمة والعلماء الزيود.

وكان من نتائج صدور هذا الكتاب، أن بدأ اتجاه الكثير من الباحثين فى اليمن وفى مصر إلى دراسة الزيدية متخذين من كتاب "الدكتور صبحى" مرشداً لهم، وأذكر ممن كتب مُعلقاً ومثنياً على هذا الكتاب أستاذاً يمنياً كبيراً، أصبح رئيساً لجامعة صنعاء، لفترة طويلة، أعنى "الدكتور عبد العزيز المقالح"، وكتابه "قراءة فى الفكر الزيدى" الذى لا يكاد يخلو مبحثٌ من مباحثه من الإشارة إلى ما ورد فى كتاب "الزيدية للدكتور صبحى".

وجاء دورى لأكمل مسيرة أستاذى، وأنضم إلى من سار فى ركبه، وقررت أن أحذو حذوَه فى البحث فى المذهب الزيدى الخصب، وعندئذ اكتشفت المجهود العلمى الضخم الذى بذله "الدكتور صبحى"، وأثمر فى النهاية هذا الكتاب القيم الجامع.

لقد كان جلُّ التراث الزيدى كامناً فى مخطوطات قديمة. وهذه المخطوطات إما فى حيازة بعض الشخصيات اليمنية الحريصة على الاحتفاظ بما لديها من مخطوطات، كل الحرص، بل لا أغالى إن قلت: إنَّ حرصهم عليها يبلغ درجة البخل الشديد، والخوف من تسرب هذه المخطوطات إلى الغير، وعدم الترحيب بإعارتها، إلا لشخصية وقورة، ذات هيبة وحكمة، مثل شخصية "أستاذنا الدكتور صبحى"، الذى نجح فى إقامة علاقات قوية ببعض اليمنيين الذين أعاروه بعضَ مخطوطاتهم.

قلت: إن المخطوطات اليمنية التى تعالج المذهب الزيدى إما فى حيازة بعض الشخصيات اليمنية، التى أشرتُ إلى طبيعتها الشديدة الحرص، وإما محفوظة فى المكتبة الغربية بالجامع الكبير فى صنعاء، وليس الاطلاع على مخطوطات هذه المكتبة بأسهل من المخطوطات السابق ذكرها.

ولكى أبين لحضراتكم مدى الصعوبة فى الإفادة مما فى مكتبة جامع صنعاء من مخطوطات، أذكر لكم - فى إيجاز - ما سلكته أنا شخصياً من أجل هذا الهدف.

لقد قمتُ بالكتابة إلى كبار المسئولين فى جامعة صنعاء، طالباً السماح لى بالتردد على المكتبة، وبعد أن شرحت أسباب طلبى، حصلت على خطاب من رئيس الجامعة، موجَّه إلى شخصية كبيرة فى وزارة الثقافة اليمنية يتضمن طلبى، فوافق الرجل وحصلت على موافقة كتابية تسمح لى بالاطلاع على المخطوطات الزيدية فى مكتبة جامع صنعاء، ففرِحت، وظننت أننى أدركت غايتى المنشودة، وذهبت إلى المكتبة، وطلبت بعض المخطوطات، ولم أجد فى المكتبة آله للتصوير، فبدأت القراءة، وأخرجت قلمى وفتحت أوراقى، وما أن بدأت فى النقل، حتى منعنى المسئول عن المكتبة من النقل، سألته: لماذا؟ فقال: إن الخطاب الذى قدمتَه لنا فيه موافقة على مجرد الاطلاع، لا النقل، وعليك أن تتقدم بطلب آخر، لكى يُسمح لك بالاطلاع والنقل بالقلم الرصاص... فسلكتُ مرة أخرى الخطوات الطويلة نفسها حتى أمكننى أن أجمعَ مادةً محاذياً حذو "أستاذى".

أيها السيدات والسادة:

قبل أن أختتم كلمتى التى أحثُ فيها إلى أحد المجالات العديدة التى أثرى بها "أستاذنا الدكتور صبحى" الدراسات الفلسفية، وهو الفكر الزيدى، أقول: إن كتابه الكبير "الزيدية"، لم يكن هو المعالجة العميقة الوحيدة التى أعدها أستاذنا فى المذهب الزيدى؛ بل له إلى جانب هذا الكتاب دراسات ومؤلفات أخرى، لعل من أهمها كتابه القيم عن الإمام الزيدى "يحى بن حمزة" وآرائه الكلامية.

رحم الله أستاذنا، وأسكنه فسيح جناته ...

في ذكرى الزميل الراحل
أحمد صبحي

بقلم الدكتور
سامي منير حسين عامر
مسئول التذوق اللغوي والدراسات النقدية
كلية التربية - جامعة الإسكندرية سابقاً

تفضَّل عَلَيَّ - وفضله دائماً سابغ - زميلي الأستاذ العالم الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" أستاذ الفلسفة بكلية التربية ووكيلها الأسبق، أقول تَفَضَّل بتذكيري بَعَلمٍ من أعلام الحفاظ على تراثنا الفلسفي طواه الموت جسداً، وظل عِلْمه معيناً لا ينضب يسري في أداء أبنائه، وتلاميذه أساتذة الفلسفة في جامعاتنا اليوم، ولاشك أن ذكره المتجدد أميناً على أم العلوم (الفلسفة)، سيظل عَلَماً مرفرفاً سامقاً ألا وهو زميلنا الأستاذ الدكتور "صبحي".

جمعت بيننا مهنة التدريس - المقدسة - برغم كل ما يشوبها الآن - بمدرسة الرمل الثانوية القديمة عام إثنين وستين وتسعمائة وألف (١٩٦٢) هو يقوم على تدريس الفلسفة بالقسم الأدبي، وأنا أقوم بنفس الدور في اللغة العربية في مدرسة كان الانضباط - أيامها - رمزاً لتربية وتعليم أسوياء تحت إمرة ناظرها الأستاذ "فهمي جبر" (كان مدرساً لي أنا والمرحوم محمد هدارة بالعباسية الثانوية في الأربعينيات)، وكان ينتظر المدرسين والطلاب على باب المدرسة بباكوس مُؤَنباً من يتأخر - بطرق متعددة - عن طابور الصباح.

كان العالم "صبحي" دائماً في نشاط متجدد صاعداً هابطاً بين مبنيين متباعدين وهو يحمل كشكول تحضيره مدرساً، وأصيب خلال هذه الفترة بالتهاب في العصب الخامس مما ترك أثره على فكه الأيسر بسبب انشغاله

الجاد بين التدريس والتحضير لدرجة الدكتوراه، ولا عجب في هذا الحدث؛ إذ إننا قد طلبنا العلم على يد أساتيذ يصدق فيهم قول المولى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء"، على سبيل المثال لا الحصر العلماء: "أبو العلا عفيفى"، و"يوسف كرم"، و"ثابت الفندى"، و"نجيب بلدى" وكلهم رواد فى علوم الفلسفة قديمها وحديثها.

ولقد أتحفنى زميلى الكريم الأستاذ الدكتور "عبد الفتاح" بهذا السفر (المصدر) للعالم "صبحى" ألا وهو "علم الكلام"، وعلى قدر ما استطعت قطعت في قراءته شوطاً ليس بالطويل؛ إذ إنَّ عقلى - المتناهى - لا يكاد يبلغ وَكُنْهُ الإحاطة بما جاء بمصدر هذا السفر الذى وضعه هذا العقل اللامتناهى الأستاذ العالم الدكتور "صبحى".

وأذكر فيما تسعفى به ذاكرتى الواهية الآن (٧٨ عاماً) أن "صبحى" كثيراً ما شجعنى على مواصلة دراستى العليا بقسم اللغة العربية - وكنت منصرفاً عنها إلى فن التمثيل المسرحى والإذاعى - حتى حققت له ما كان يرجوه منى عام ١٩٧٦.

لقد عانى أستاذنا "صبحى" ما عانى بعد افتقاده لشريكة عمره فى زمن مبكر، وقد كانت هى الأخرى تلميذة لأستاذى صاحب كتاب "المرجع فى علم النفس" المرحوم العالم المغبون الحق والذكر الدكتور "سعد جلال"، وظل "صبحى" يكافح ويصمد ولكنَّ الزمن لا يمكنه إلا أن يمضى بنا جميعاً إلى حيث ما قدره الله لنا.

ويكفيه فخراً أنه قد حقق مقولة القاضى "على بن عبد العزيز الجرجانى" صاحب كتاب "الوساطة بين المتنبى وخصومه":

وَمَا زِلْتُ مُنْحَازاً بِعِرْضِى جَانِباً ∴ مِنَ الذُّمِّ أَعْتَدُّ الصِّيَانَةَ مَغْنَماً

عاش أبيّاً ومات أبيّاً، ولكن علمه سيظل حيّاً.

ذكريات مع أستاذ ...

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد فتحى عبد الله
أستاذ الفلسفة اليونانية
بكلية الاداب ـ جامعة طنطا

بدأت معرفتى بأستاذى الراحل المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" فى السنة نفسها التى التحقت فيها كطالب بالفرقة الأولى بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وهى السنة نفسها التى عُين فيها سيادته - رحمه الله - كمدرس للفلسفة الإسلامية بالقسم نفسه.

وكان يُدرس لنا كطلاب بالفرقة الأولى مادة "المنطق الصورى"، والكتاب المقرر فى ذلك الوقت هو كتاب "المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة" لأستاذنا الراحل الأستاذ الدكتور "على سامى النشار".

وكان "الدكتور صبحى" يدرس هذا الكتاب بتصرف، وكان يضيف إليه فى المحاضرات من قراءاته الخاصة الكثير، وكان من بين زملائى بالفرقة الأولى من كان يدرس لهم "الدكتور صبحى" فى المرحلة الثانوية فى السنة السابقة على تعيينه بقسم الفلسفة، وبالتالى كانت بينه - رحمه الله - وبين هذه الفرقة مودة وألفة، واستمرت مع أغلبنا حتى وفاته، وكنت من المتميزين فى نظره - رحمه الله - فى تحصيل ما يُدرسه لنا، وفى مناقشة ما كان يدرسه لنا من موضوعات. وكان يذكرنى فى بعض الأحيان بواقعة قمت فيها بتصويب خطأ غير مقصود عندما كان يدرس لنا "الاستدلال المباشر بالتقابل بين القضايا".

وذات يوم كان يعرض بعض الموضوعات للبحث، ويترك لكل منا الحرية فى اختيار الموضوع الذى يناسبه، وأثناء عرضه لأحد الموضوعات وهو "المقولات بين أرسطو وكانط" دراسة مقارنة، كان يسألنى أحد الزملاء الذى كان يجلس إلى

جوارى عن الموضوع الذى عرضه الأستاذ قبل هذا الموضوع فلم أسمع الموضوع الذى عرضه الأستاذ، وكانت يدى مرفوعة قليلاً بغير قصد، فظن الأستاذ أننى اخترت الموضوع الذى عرضه وهو المشار إليه آنفاً، وقال: أنت فقط الذى اخترت هذا الموضوع، وكان الأستاذ يطلب أن يشترك إثنان فى إعداد هذا البحث، ولكن كنت الوحيد الذى وقع عليه اختيار البحث فى هذا الموضوع.

وقد بحثت فيه وقدمته لسيادته مكتوباً، ونال إعجابه، ولازالت أحتفظ بهذا البحث حتى الآن وعليه تأشيرة من سيادته - رحمه الله - وكانت تأشيرة مُرضية للغاية ومحفزة لى على الاجتهاد فى البحث. ثم درّس لنا فى السنة الثانية مادة الفلسفة الإسلامية، وكان الكتاب المقرر: "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول للمرحوم الأستاذ الدكتور "على سامى النشار"، وكان أيضا يدرسه بتصرف، وكان يضيف إليه الكثير خاصة فيما يتعلق بعلم الكلام.

وفى الأجازة الصيفية كان بعضنا يتردد على الكلية لسؤال الأساتذة الذين سيدرسون لنا فى العام التالى عن الكتب التى ستدرس حتى نعد أنفسنا بقراءات أولية تساعدنا فى التفوق، وأثناء تواجدى أنا وأحد الزملاء فى مكتب "الدكتور صبحى" - رحمه الله - قدمنا إلى المرحوم الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" الذى كان عائداً من الإعارة من جامعة بيروت العربية، وأهدانا الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" - رحمه الله - نسخاً من كتابه "الاستقراء والمنهج العلمى" والذى نال عنه جائزة الدولة التشجيعية، والذى كان أحد مقررات الفرقة الثالثة، وكان "الدكتور صبحى" - رحمه الله - يدرس لنا فى الفرقة الثالثة "مادة الفلسفة الإسلامية"، وكان الكتاب المقرر هو "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام"، الجزء الثانى "التشيع"، ثم درّس لنا فى الفرقة الثالثة أيضا "محاضرات فى فلسفة التاريخ"، ويبدو أنها كانت أساس لكتابه الرائع "فى فلسفة التاريخ" والذى كان أحد الأبحاث التى تقدم بها للترقية إلى درجة أستاذ مساعد فيما بعد.

وفى الفرقة الرابعة درّس لنا مادة "تطور نظرية المعرفة"، وأثناء هذه السنوات كانت صلتى بسيادته يسودها الود والمشاركة فى بعض المناسبات السعيدة، وظلت صلتى بسيادته قوية حتى نهاية حياته، وكنت أحد من بشَّر سيادته بالترقية إلى درجة أستاذ مساعد، وكان فى ذلك الوقت مُعاراً لإحدى الجامعات الليبية.

وقد شارك "الدكتور صبحى" - رحمه الله - كعضو فى مناقشة رسالتىْ للماجستير والدكتوراه، وكانت لملاحظاته السديدة أثر كبير فى تكوينى العلمى، هذا إضافة إلى ما أخذته عن بعض من أساتذتى الآخرين.

وفى ديسمبر سنة ١٩٨٥ يناير ١٩٨٦ زرت دولة الكويت بدعوة من الحكومة الكويتية للإشراف على دورة تدريبية فى مجال الإلكترونيات، وكممثل لإحدى الهيئات الأمريكية، وقد وصلت إلى الكويت فى وقت متأخر من الليل، وفى صبيحة اليوم التالى لوصولى حضر إلى زيارتى مبكراً الدكتور "محمود فهمى زيدان" للترحيب بى، وقد أصر على أن يترك لى مظروفاً به مبلغ من المال لكى أتصرف منه حتى أحصل على المكافأة من الجهة التى دعتنى للقدوم إلى دولة الكويت، وقد أطلعته على ما معى، ولكنه أصر على ترك المظروف.

وقد ظل المظروف مغلقاً حتى أعدته إلى سيادته فى وقت لاحق، وبعد ظهيرة اليوم نفسه حضر لزيارتى أيضا المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" وحرمه - رحمهما الله - وترك لى مظروفاً آخر به أيضاً مبلغ من المال، وقد أطلعته أيضا على ما معى من مبالغ بالجنيه المصرى وبالدينار الكويتى وبالدولار الأمريكى، وعلى المظروف الذى أصر الدكتور "زيدان" - رحمه الله - على تركه معى، وبالرغم من هذا فقد أصر "الدكتور صبحى" أيضاً على ترك المظروف الخاص به رغم معرفته بكل هذا، وقد ظل المظروف الثانى أيضاً مغلقاً حتى أعدته إلى سيادته ثانية.

وكان "الدكتور صبحى" - رحمه الله - يدعونى لحضور بعض المناسبات السعيدة الخاصة بأفراد أسرته الكريمة كواحد منها. وقد شاركت "الدكتور صبحى" - رحمه الله - مناقشة الدكتوراه الخاصة لإحدى تلميذاته، وكانت لجنة الإشراف ثلاثية تضم الأستاذ الدكتور/ أحمد صبحى، والأستاذ الدكتور/ على عبد المعطى، والأستاذ الدكتور/ محمد عبد الغنى.

وكان يشاركنى كعضو ثانٍ للمناقشة الزميل الأستاذ الدكتور/ حربى عباس، وقد حالت الظروف الصحية "للدكتور صبحى" من أن يشاركنا فى الجلوس على المنصة؛ ولكنه كان يشارك فى المناقشة من الصف الأول من القاعة.

وكان - رحمه الله - يشارك الدكتور "محمود فهمى زيدان" - رحمه الله - فى مراجعة الأبحاث التى تقدمت بها للترقية إلى درجة أستاذ مساعد ثم أستاذ.

وقد أهديته كتابى "مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور" تقديراً له وعرفاناً بفضله.

وقد كلفنى فى السنوات الأخيرة قبل وفاته بمراجعة طباعة كتابه الرائع "فى فلسفة التاريخ"، وكانت الطبعة الأخيرة لهذا الكتاب.

وكان "الدكتور صبحى" - رحمه الله - خيِّراً، حيث كان يسهم فى دعم مشاريع خيرية، ومن بينها بعض التبرعات التى كان يقدمها لدعم مركز الرعاية الثقافية والاجتماعية للمكفوفين بالجامعة، وكان ذلك فى السنوات التى كانت أشارك فيها فى إدارة هذا المركز.

وللعمر نهاية وليس للحديث عن الذكريات نهاية ...

ذكريات عطرة ...

بقلم الأستاذ الدكتور
حربى عباس عطيتو
أستاذ الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

لقد كنت آخر الأجيال المحظوظة التى كان لها شرف التلمذة على يد أساتذة أجلاء عُرفوا بتواضعهم الجم، وعلو منزلتهم، منهم من توفاه الله، ومنهم على قيد الحياة. أذكر من أساتذتى المتوفين: أ. د. "على سامى النشار"، أ. د. "محمد على أبو ريان"، أ. د. "محمد عاطف عيث"، أ. د. "أحمد عزت راجح"، أ. د. "عثمان أمين" (جامعة القاهرة)، أ. د. "أحمد سويلم العمرى" (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، أ. د. "عبد الكريم أحمد" (معهد الدراسات الإستراتيجية)، أ. د. "أحمد محمود صبحى"، أ. د. "جلال شرف"، أ. د. "فتح الله خُليف"، أ. د. "على عبد المعطى محمد".

أما أساتذتى على قيد الحياة متعهم الله بموفور الصحة أ. د. "أحمد أبو زيد"، أ. "جابر عبد الحميد جابر"، أ. د. "عبد الرحمن عيسوى"، أ. د. "غريب سيد أحمد"، أ. د. "عباس محمود عوض". أ. د. "سهام راشد" (من كلية الطب).

لما عاد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" من إعارته للجماهيرية الليبية فى صيف عام ١٩٩٤، كان لى عظيم الشرف حيث درّس لى مادة الفلسفة الإسلامية بالفرقة الثالثة - وتوثقت علاقتى بسيادته بعد تصحيحه لأوراق الامتحان فى هذه المادة فقابلنى وقتذاك، وقال لى: على فكرة لقد وجدت ورقة أثناء تصحيحى أعجبتنى كثيراً حصلت على ١٩ من ٢٠، وأعتقد أنها ورقتك، كما أنها استوقفت الدكتور "أبو ريان" أثناء توقيعه لكراسات الإجابة، وقال له بالحرف الواحد: "هذا الولد واعد، وله مستقبل طيب مشرق، إن حافظ

على هذا المستوى". وحين أُعلنت نتيجة آخر العام، وحصلت على المركز الأول طلب إلىّ "الدكتور صبحى" أن أذهب إلى مكتب "الدكتور أبو ريان" - الذى كان رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية آنذاك- لأتعرّف عليه. وقابلت الدكتور "أبو ريان" فى حضور الدكتور "صبحى"، وكنت خجولاً لأنى لم أذهب إلى حجرات الأساتذة من قبل، وصافحنى الدكتور "أبو ريان" وقال لى: "أنا مبسوط جداً من ورقتك، وأتمنى أن تظل على هذا المستوى الذى يَنُم عن مستقبل طيب ومشرق بإذن الله تعالى". وحين كنت فى الفرقة الرابعة كان من حسن الطالع أن يتولى رئاسة الكنترول "أ. د. صبحى" ومعه "أ.د. محمد عبودى إبراهيم" وكان سيادته أول من أثلج صدرى ونقل إلىّ خبر نجاحى وحصولى على المركز الأول فى الليسانس، وعرفت أنه كان صمام أمان يدافع بشدة عن حقوق الآخرين فى مواجهة أيدى العابثين. وتوثّقت علاقتى بسيادته - رحمه الله - أكثر حين عُينت فى وظيفة معيد، وقد نصحنى بالتخصص فى الفلسفة اليونانية، وأقنعنى بأنه تخصص نادر وفريد، وعدد المتخصصين فى هذا المجال بمصر لا يزيد عن ثلاثة أساتذة.

وعملت فى هذا التخصص، وكانت رسالتى للماجستير عن "نظرية الفيض عند أفلوطين" - وهذا الموضوع الذى سجلته للحصول على درجة الماجستير، كان فى الأصل موضوع بحث قدمته "للأستاذ الدكتور صبحى" أثناء تدريسه لى مادة الفلسفة الإسلامية (فلاسفة الإسلام) بالفرقة الثالثة - وقرأه، وكتب تعليقاً عليه هذا نصه: "**بحث استكملت جوانبه، وعرض منهجى منسق، وأشكرك**".

وقد تولى سيادته - رحمه الله - مراجعة ملخص رسالة الماجستير الذى ألقيته أثناء المناقشة.

بقيت كلمة حق أقولها عن الرجل وهو فى ذمة الله: لقد كان أستاذاً كريماً فاضلاً عالماً فى تخصصه، دمثاً فى أخلاقه، مشهوداً له بعلو قامته فى علمه وتخصصه.

كان ناصحاً أميناً، عادلاً، لا يخشى فى الحق لومة لائم. كانت له مدرسته العلمية الرائدة فى مجال الفلسفة الإسلامية لها منهجاً وطابعها المميز، اتسمت كتاباته بالدقة المنهجية، والرصانة اللغوية، والأمانة العلمية. تخرج الكثير على يديه ممن حصلوا على درجات علمية كالماجستير والدكتوراه - ومنهم من شغل مناصب عالية فى الجامعات المصرية والعربية.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة، فقد كان نعم القدوة لنا علماً وخلقاً، سيبقى بيننا بروحه وبفكره وسيرته العطرة، سيظل علامة مضيئة مشرقة فى مسيرة العلم.

أدعو الله العلى القدير أن يتغمده بواسع رحمته، وأن يدخله فسيح جناته، وأن تكون الجنة مثواه، فهى نعم أجر العاملين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

فى الذكرى العطرة للأستاذية الفذة والإنسانية الراقية
فى ذكرى أستاذى الأعز أ.د. أحمد صبحى رحمه الله رحمة واسعة

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية
سابقاً والكويت حالياً

تتوارد الخواطر، وتتزاحم الأفكار، وتجيش المشاعر كالبحر اللجي، عندما أتذكر أستاذي الجليل طيب الذكر، عف اللسان، دمث الخلق، ذلكم هو أستاذي أ.د. "أحمد صبحي"، العالم الجليل، والإنسان المهذب، والرجل الكريم، طيَّب الله ثراه، وجعل الله سبحانه وتعالى الجنة مستقره ومثواه، وألهم جميع محبيه الصبر والسلوان :

بكاؤكما يشفى وإن كان لا يجدى   فجودا فقد أودى نظيركما عندي
ألا قاتل الله المنايا ورميها   من القوم حبات القلوب على عمد

لم أنل شرف التتلمذ على يد هذا العالم الجليل، ولكنني أحببته وأكبرته، من الحديث الطيب عنه من أخي وزميلي وصديقي أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد (أمد الله في عمره)، وقد تخرجنا معاً في دفعة واحدة من كلية الآداب، وتشرف أ.د. عبد الفتاح فؤاد بإشراف أ.د. "أحمد صبحي" على رسالته للدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، فأصبح خير خلف لخير سلف .

ومرت الأيام والسنون، ودرَّست لإبنة أستاذي السيدة نادية مدخل علم النفس في قسم الأنثروبولوجيا، والحق أقول: إنه لم يحدثني بأي شيء عنها طوال فترة دراستها - بما يتحدث به الآباء عادة في مثل هذه المواقف من مثل التزكية أو التوصية . بعد ذلك بزمن غير قصير، أُعرت إلى جامعة الكويت، حيث كان أستاذي يعمل بها أستاذا للفلسفة الإسلامية، فاستقبلني أجمل استقبال، ولم تكن معي عملة الدولة، بل كان معي دولارات، فأعطاني

- قسراً - خمسون ديناراً، كان لها أثر معنـوي ومـادي ممتـاز، ورددتهـا بأيـدي الشكر والعرفان، بعد أن منحتنى الجامعة سلفة مؤقتة .

وفي بعض أيامنا في الكويت، كان أستاذي يصطحبنا في سيارته : أخـي وصديقي أ.د. محمد عبـد الغـني (أمـد الله في عمـره)، إلى مكـان ضـخم لبيـع الأسماك (" حلقـة السـمك" بالاسـكندراني، وتسـمى في الكويـت "شـبرة السمك ")، وفي المرة الأولى التي ذهبنا معاً لشـراء السـمك أصـر علـى أن يدفع هو، وأصررت أنا كـذلك قـائلا : إنـني سـوف أدفـع مـن المبلـغ الـذي استدنته من حضرتك، فهو من حر مالك في الحالين، وأذكر تعليقه الجميـل : "الجيب واحد"، وقد ظننت وقتها - لسذاجتي - أن هذا المثل كويتي، وهو في الحقيقة مثل مصري صميم !

وفي الأيام الأولى لوجودي في دولة الكويت كانت لدى مشـاعر ضـيق، ولكنها لم تصل - والحمد لله - إلى حد الاكتئاب، وذاك أمر طبيعي، ومن بين أسبابه الاغتراب والحنين إلى الوطن والتوق إليه ؛ أو مـا يسـمى Nostalgia، وشعر أستاذي الجليل بذلك، فأصر علـى أن يصـطحبنا بسـيارته ؛ أخـي أ.د. محمد عبد الغني وأنا؛ إلى مطعم فخم في حى راق هو السـالمية، ملحـق بمركـز سلطان، وهو سوق فائق الضـخامة، وكـان الطعـام شـهياً، والصـحبة سـارة، والنفوس طيبة،واللفتة كريمة، جزاه الله جنات الخلد.

وبعد وفاة زوجته الفاضـلة - رحـم الله الجميـع - مـر بأزمـة صـحية، استدعت أن تجري له عملية خطيرة في القلب، وفي مستشفى الصـباح توافـد المحبون لأستاذي زرافات ووحدانا، من زملاء وتلاميـذ ؛ كويتيـون ومصـريون وغيرهم، ولم تفارقـه إبنتـه الفاضـلة الـدكتورة منـال، ولا زوج ابنتـه المحترم الدكتور أحمد. وبعد فترة النقاهة قام بواجباته في التدريس خـير قيـام، وكـان يقول لي : " إنه لا يشعر بأي تعب أثناء المحاضرة، بل بعد انتهائهـا "، ومـر بعدها - رحمة الله عليه - بفترة أقل ما يقال فيها : إنها فترة حزن عميق، حيث

كان يفتأ يردد قول البارئ سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلاَ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس: ٦٨)، ويذكرنا ذلك بأبيات أبي العلاء المعري :

غير مجد في ملتي واعتقادي ... نوح باك، ولا ترنم شاد
تعب كلها الحياة فما أعـ ... ـجب إلا من راغب في ازدياد
ضجعة الموت رقدة يستريح الـ ... ـجسم فيها، والعيش مثل السهاد

ومن نافلة القول أن أذكر أنني استخدمت بعض معلوماتي النفسية المتواضعة للتخفيف من هذه الحالة السلبية لدى أستاذي الموقر، قبل ذلك كرّست المشاعر الإنسانية العادية، والخبرة البشرية الطبيعية، الممزوجة بحب الإبن لأبيه، وإعجاب التلميذ بأستاذه – رحمه الله رحمة واسعة.

الموقف الذي يستعصى على النسيان لأستاذي المبجل، كان موقفاً يمس استمرار وجودي في جامعة الكويت، حيث كتبت كتيباً صغيراً تحت عنوان : "الدراسة التطورية للقلق"، وقدمته إلى حوليات الآداب (تسمى الآن حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية)، وهي إحدى الدوريات العشر التي تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، وجرى العرف في هذا المجلس(وحتى الآن) على أن البحوث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس بجامعة الكويت يتم تحكيمها خارج الكويت، والعكس بالعكس، فشاء الله أن ترسل رئيسة التحرير هذا المخطوط لأحد الأساتذة الذي كان زميلاً لي في جامعة الإسكندرية، فكتب تقريراً موجزاً مفاده: " إن هذا البحث مسروق".

والعلة الظاهرة "للسرقة" من وجهة نظر هذا الأستاذ – سامحه الله – أن المخطوط تضمن بحثين مشتركين، سبق لي نشرهما مع أبنائي الأعزاء وزملائي : أ.د. عبد الفتاح دويدار، أ.د. مايسة النيال، أ.د. عادل شكري، أ.د. السيد عبد الغني، وبصرف النظر عن كوني المؤلف الأول المشارك في هذين البحثين، فإن التقاليد العلمية تجيز – بكل حرية – أن يعرض الباحث نتائج غيره من الباحثين، فضلاً عن نتائج بحث أجراه هو نفسه (مع الإشارة

إلى مصدرها بطبيعة الحال، وهذا ما قمت به)، وليس هذا فحسب، بل إن بعض الباحثين يوافق على إرسال البيانات Data الأصلية لبحثه إلى من يطلب إعادة تحليلها (وهذا ما حدث لعالم فذ هو ريمونند كاتل R.B. Cattell في بحوث له عن الشخصية)، وأكثر من ذلك: عندما قمت بنشر بحوث في "المجلة الأوروبية للقياس النفسي" European Journal of Psychological Assessment طلب مني رئيس التحرير إرسال البيانات الأصلية لإيداعها في موقع المجلة على الانترنت؛ مشاعة لمن يريد إعادة تحليلها، وأصبح ذلك تقليداً في بعض الدوريات العلمية العالمية.

وأكثر من ذلك، فقد استخدمت مع صديقي عالم النفس البريطاني الشهير: "ريتشارد لن" بيانات منشورة لباحثين آخرين -لا نعرفهم- عن معايير الذكاء في سلطنة عمان، وأعدنا تحليلها، وقارناها بالمعايير البريطانية، ونشرت دراستنا تحت اسمينا في مجلة على درجة كبيرة من الأهمية: (The Mankind Quarterly)، تحت هذا العنوان:

Abdel-Khalek, A.M., & Lynn, R. (2008). Norms for intelligence assessed by the Standard Progressive Matrices in Oman. The Mankind Quarterly, 69, 183-188.

ما حدث بعد ذلك أن الفقاعة تضخمت ككرة الثلج، وأخبرت رئيسة التحرير عميدة الكلية، وأعلمت الأخيرة أستاذي بالمشكلة، ودون أن يخبرني ذهب أ.د. "أحمد صبحي" (رحمه الله)، مع أستاذي الموقر والعالم الجليل أ.د. مصطفى العبادي (أطال الله في عمره) إلى عميدة الكلية، وقاما بحسم المسألة وحل المشكلة، وأخبرني أستاذي رحمة الله عليه – فيما بعد – بمضمون هذه المقابلة بشكل مجمل، وذكر لي أنه (أو أستاذي أ.د. العبادي، لا أذكر نظراً لبعد الزمن) استخدم بيت الشعر الشهير للمتنبي:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص　　فهي الشهادة لي بأني فاضل

بعد ذلك مباشرة، أرسلت رئيسة التحرير مخطوط هذا الكتيب للتحكيم من قبل أستاذ آخر، وجاء التحكيم إيجابياً، ونشر في الحولية الرابعة عشرة (غني عن البيان أنني عرفت اسم هذا الزميل السابق سامحه الله).

تلك بعض الخواطر الشوارد، والذكريات العطرة، مع أستاذ جليل، وإنسان فاضل، رحم الله أستاذي أ.د. "أحمد صبحي"، رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته، وألهم أسرته الكريمة وتلاميذه ومريديه الصبر والسلوان . وما الموت إلا حكمة الله سبحانه وتعالى، حيث شاء أن تكون لحياة كل إنسان نهاية محتومة:

وما المرء إلا كالهلال وضوئه يوافى تمام الشهر ثم يغيب

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ...

أخى الأكبر
المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة الفرنسية المعاصرة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

"أخى الأكبر":

هذا هو نداء المخاطبة الذى علّمتنى أن أتوجه به إليك، وبه كنت أبدأ خطاباتى لك على مدى عشر سنوات قضيتُها فى الجامعة الإسلامية بالرياض. وكنت لا تملّ من الرد على استفساراتى العديدة كىْ تتدعّم القاعدة الإسلامية فى الرّد على المذاهب الكافرة التى أضطلع بتدريسها !!

ولكنى سأبدأ من البداية :

عرفتُ المرحوم "أحمد صبحى" فى نهاية السبعينيات من القرن الماضى، وكنت عائداً للتوّ من إعارة فى أفريقيا الفرنسية. كان سيادته أستاذاً بينما كنتُ دارساً مشاركاً فى دورة تدريبية لمدرسى الفلسفة فى الإسكندرية.

دَخَلَ علينا "أحمد صبحى" بوجْه يعلوه الحُمرة، ويُجلّه التواضع، وكلُّه ثقة. وكانت نبرات صوته تنثر السكينة والطمأنينة لدى الدارسين، فدوّت القاعة بتصفيق حاد يتخلّله أصوات هامسة لبعض تلامذته القدامى: "هذا هو أستاذ الفلسفة بحق، هذا هو الحكيم بحق"!

وكانت دورة التدريب ضرورة للترقية رغْم ما لدىّ من تقارير اعتمدها التوجيه الفرنسى وسفارة مصر فى غينيا.

كما كنت أتردّد على كلية الآداب فى محاولة لاستكمال أبحاث بدأتها فى فرنسا(*). فإما أن أنجح فى تسجيل خطة البحث ونقل الإشراف، أو الهجرة إلى دولة ناطقة بالفرنسية للعمل واستكمال البحث (وكان معى عَقْد عمل فى مونتريال عاصمة إقليم كويبيك - كندا).

وهنا ظهر دوْر "أخى الأكبر" عندما علم أن الخيار لدىّ بيْن أمرين ثانيهما ينبغى أن يُستبعد:

أولاً - نصحنى بالتوجه إلى قسم اللغة الفرنسية لعرض مستندات وخطة البحث. ولحسْن الحظ كان رئيس القسم حينئذ هو المرحوم الدكتور "جميل عريّف" الذى رحّب بنا أجل ترحيب، ولكنه اعتذر بسبب قصور اللوائح التى تقصُر الدراسات العليا على خريج القسم فقط.

ثانياً - توجهنا إلى رئيس قسم الفلسفة وعرضنا الأمر عليه، وهو أستاذى المرحوم الدكتور "محمد على أبو ريان"، وكان يعشق الثقافة الفرنسية، كما كان متفهّماً لظروفى الخاصة، فطالبنى باستبعاد فكرة الهجْرة تماماً، ووافق على الموضوع وعلى الإشراف، ثم طلب من "أحمد صبحى" أن يُحسن عرض موضوعى على مجلس قسم الفلسفة، فصدّر قرار تكليفى بالعمل ندباً لتدريس النصوص الفرنسية - بالقسم الموحّد.

ناقشتُ الملجستير عام ١٩٧٥ وعُيِّنتُ مدرساً مساعداً عام ١٩٧٦.

وقُبيْل "المناقشة" و"التعيين" كان الصديق د. "أحمد صبحى" يثير قلقى بكثرة تساؤلاته عن ضرورة الانتهاء من كتابة الرسالة، ثم عن استكمال اللمسات الأخيرة، فيها وعن تحديد موعد المناقشة، وضرورة أن يتم هذا قبل بدء الامتحانات!!

* بدأتُ هذه الأبحاث بجامعة نانسى عام ١٩٦٢، وكان المشرف الأستاذ الدكتور R. Ruyer مؤلف كتاب "نحو فلسفة للبنية":

"Esquisse d'une Philosophie de la structure", (Ed. Félix Alcan, Paris 1930).

ولم أكن أعي مغزى كل هذا الاهتمام وتلك التساؤلات إلى أن علمت بعد المناقشة، وبعد البدء فى إجراءات التعيين أن كل تلك الإجـراءات كـان من الممكن أن تتعثر لو صـادفها شـهر يوليـو الـذى كـان مقـرراً فيـه عـودة الأساتذة من بيروت، والشروع فى تغيير رئاسة قسم الفلسفة، وما يمكـن أن يُسبِّبه ذلك من هبوب رياح جديدة !!

وقد هبَّت رياح مدمِّرة بالفعل كـادت تعصـف بمسـتقبل أحـد شُـباب الدكتوراه – هو الآن أستاذ ووكيل كلية سابق بالإسكندرية – لولا التـدخل المثمر والسريع والإيجابى لأستاذى المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى".

وكادت نفس "العاصفة" أن تنال منى ولم يمض علـى تعيينـى مدرسـاً مساعداً سوى بضع أسابيع، فقد طَلَبَتْ منى الرئاسة الجديدة لقسم الفلسـفة أن اتحوَّل فى تسـجيل الـدكتوراه إلى تخصـص الفلسـفة الإنجليزيـة، ولكنـى أبدْيت "مقاومة" دعَّمها المرحوم "أحمد صبحى" والمرحوم "أبو ريان" الذى كان يستعد للسفر إلى جامعة بيروت فى ذلك الوقت.

وأستسمح القارئ فى أن أتساءل عن "العاصفة" و"الرياح"، وكيـف يصنعها البشر، لا ليسْقُط المطر الذى يحي الأرض، ولكن ليمـوت "الأمـل" الذى يصنع المعجزات؟ وهل هذه أخلاق العلماء؟

إن أى ممارسات هدَّامة من هذا النـوع كـان يشْـجُبها المرحـوم الـدكتور "أحمد صبحى"، ويشهد على ذلك كل من عمل معه وعاصره. ولكننى أتـذكر عبارة قالها فيلسوف العلم "جاستون باشلار" فى حق بعـض العلمـاء، تقـول العبارة: "إن (بعض) كبـار العلمـاء ينفعـون العلـم فـى النصـف الأول مـن حياتهم، ويضرُّونه فى النصف الثانى"[1]، يقصد بسبب معارضتهم للكشـوف

(1) André Vergez: Nouveau Cours de Philo.", (Nathan, Paris, 1985), P. 240.

الجديدة أو وضع المعوقات أمام شباب العلماء! وهى ظاهرة مردُّها الأنانية ومحبة الذات، وهى وإن كانت ظاهرة عامة تنتسب إلى "أوهام الجنس" التى حذَّر منها "فرنسيس بيكون" إلا أنها تنتشر بشكل ملحوظ فى جامعاتنا ومؤسساتنا ولابد من وضع القوانين والضوابط التى تخلِّصنا منها!

أ.د. "أحمد صبحى" رئيساً لقسم الفلسفة :

لمْ تُفارقه سمة التواضع عندما اعتلى كرسى رئيس قسم الفلسفة؛ فكان فى رئاسته للجلسات يترك مكتب رئيس القسم إلى أى مقعد قريب منه، وذلك فى حضور الكبار من الأساتذة. وكان لا يتردّد فى الأخذ بآراء الكبار رغم حرصه على أن يسمع جميع أعضاء القسم بلا استثناء، ناهيك عن عدالته فى توزيع الدروس؛ فقد كان آخر من يكتمل له النصاب !!

أ.د. "أحمد صبحى" واللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة :

فى بداية حياتى الجامعية، وكنت لازلت مدرساً، تسلَّم "أحمد صبحى" إنتاجاً لترقية أحد الأساتذة من القاهرة ممن حصلوا على درجة الدكتوراه من فرنسا. وكان المتقدم للترقية بأربعة أبحاث، وكان واحداً منها باللغة الفرنسية. فأسَرَّ إلى "أحمد صبحى" بأن أضطلع بهذا البحث الأخير تلخيصاً باللغة العربية، ثم تقييماً، فنجاحاً مبهراً لصاحب الأبحاث!

وكان هذا هو بداية التعاون الأكاديمى بيننا، وآخرُه منذ بضع سنوات فقط عندما وصلتْنا من قسم معادلة الدرجات العلمية بالمجلس الأعلى للجامعات رسالة دكتوراه من جامعة باريس، وكانت عن أحد علماء الكلام الإسلاميين، ولم نتفق هذه المرة !! ثم قرَّرنا فى النهاية أن الدرجة الممنوحة فى الخارج تتساوى مع الماجستير التى تمنحها الجامعات المصرية، ووافقنى أخى "أحمد صبحى" دون تردّد لأن الرسالة كانت باللغة الفرنسية، وكانت فى مضمونها تبتعد عن تخصص الفلسفة، باعتراف اللجنة الفرنسية مانحة الدرجة.

هذا إلى جانب اشتراكنا فى الإشراف على رسالتين للماجستير: واحدة عن الغزو الفكرى الذى تعرض له العالم الإسلامى، والأخرى عن منهج ابن خلدون ومقارنته بالمناهج المعاصرة. والرسـالة الأخـيرة كـاد أن يعصـف بهـا "أولئك الذين يضرون العلم فى النصف الثانى من حيـاتهم"، لـولا يقظـة "أحمد صبحى" الذى تعهد بأن يضطلع بمسئولية الإشراف كاملة أثناء غيابى فى الخارج.

وبعد ،

فهذا هو "أحمد صبحى" الذى يتردد اسمه الآن كالنِّسمة الجميلـة التـى كانت برداً وسلاماً على كل أفراد أسرة الفلسفة؛ فلكل واحد من أفراد هـذه الأسرة قصة جميلة يذكر بها الفقيد، ويترحَّم عليه.

والسلام على من اتبع الهدى.

كلمة إلى روحه ... فى يوم تأبينه(*)

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد أحمد عبد القادر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الفلسفة سابقاً- آداب الإسكندرية

أستاذى الفاضل يرحمه الله ...

منذ ثلاثين عاماً اخترتنى تلميذاً، وتمسكّتُ بك أستاذاً ... ومن خلال هذه الفترة الطويلة، كانت رحلةُ طويلة فحواها الإخلاص فى العلم والعمل. كنتَ فيها نعم الأستاذ المعلم.. كنتَ المدرسةَ التى تخرّجتُ فيها وتخَرجَ فيها، آخرون... إتفقنا كثيراً، واختلفنا أكثرا. لكننا أبداً لم نفترق!

كنتَ بصمةً قويةً بما تركتَ من تراثٍ فكرىّ - أدعو الله تعالى أن يجعلَه فى موازين أعمالكِ يومَ القيامة - كنتَ سطراً من ماءِ الذهب فى سجلٍ باقٍ ما بقىَ العلمُ والمتعلمون ... كنتَ صرخةً مدويةً هزّت جنباتِ صمتٍ كئيب.. كنتَ ماثلاً - ومازلت متمثلاً - فى محافل الفكر فى مصر وخارجها. كنت لوناً زاعقاً فى زمنٍ بُهتت فيه الألوان ... كنتَ "أحمد صبحى" ..!

الكلماتُ - أحياناً - لا تقدِر أن تُقدّر، عندما يكونُ القدُر أكبر ... هذه كلمة محمد عبد القادر على المستوى الشخصى.. أما عن كلمتى باسم قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية فأنتَ دائماً أيها الأستاذ الكريم فى وجدان الجميع زملاء وتلاميذ ... أنت داخل جدران قاعات الدرس فكر حى يتردد.. أبداً لم ننسك، فأنت فى أعماقنا جميعاً، مهما اختلفت المواقف ... لأنك بأستاذيتك، وبإشرافِك العلمى، وبمحاضراتك، وكتاباتك الغزيرة ...

* ألقيت هذه الكلمة فى يوم تأبينه بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، وذلك فى ٢٠٠٥/٥/٢٢، مما سبق الإشارة إليه.

أنت بكل هذا وغيره (موقف)..وأىُّ موقف! علمتَنا جرأةَ الاجتهاد...واقتحامَ ما كان يُظن أنه ثوابت ... وتحريك مياهٍ راكدة، صارت بعد جُهد إقدامِك أمواجاً فكريةً لها مدُ وجزر ... اسُمك يا أستاذنا مكتوب بمدادٍ من نور فى سجل الخالدين من أساتذة مدرسة الإسكندرية المعاصرة فى الفلسفة.. رحمك الله، وجعل مثواك الجنة ...

ورحل الأب الروحى
أستاذى الراحل ... قلما يجود الزمان بمثلك

بقلم الدكتورة
نعمة محمد محمود عبد القادر
مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

ـ ١ ـ

" اعلم يا بنى أن معلمك أدنى إليك من أبيك؛ لأن أباك منحك صورة جسمانية؛ بينما منحك معلمك صورة روحية "

كلمات لإخوان الصفا علمنى إياها أستاذى - رحمه الله -، وبالفعل كان بحق أدنى إلىّ من أبى، وظلت تلك الصلة الروحية بيننا لا تنقطع طيلة حياته، ولم تنقطع بوفاته.

عرفته من خلال مؤلفاته قبل تخرجي، وقابلته فور تخرجى وقد كان عائداً لتوه من الكويت فى صيف ١٩٩٥ بمكتب أستاذتى الفاضلة الدكتورة / صفاء، التى قدمتنى إليه، وزكتنى كثيراً لديه - كعادتها - وقد كان - رحمه الله - يثق برأيها كثيراً. انتابنى وقتها شعور بالرهبة والتقدير لهذا العالم الجليل، ولكنى تمنيت فى نفسى أمنية خلتها مستحيلة، وهى أن يكون لى شرف التتلمذ على يديه، وقد تحقق لى ذلك فيما بعد.

أما هو فقد نظر إلىّ نظرة اهتمام، وقرر - على حد تعبيره - أن يتبنانى علمياً، فكان لى بحق الأب الروحى، والمعلم القدوة، والأستاذ الفاضل الكريم الذى قلما يجود الزمان بمثله، أدين له بكل حرف علّمنى إياه، وبكل علم قدمه لى.

تعلمت على يديه الفلسفة بعامة ــ والإسلامية بخاصة، لم يترك أى مجال من مجالات المعرفة الإنسانية أو الدينية إلا وحدثنى عنه حديث لا أرتوى منه بأسلوب شيق رشيق، وروح خفيفة، وصوت معبر يتردد صداه فى أذنى إلى الآن، وكان دائماً ما يقول لى: " أنت امتدادى فى القسم وفى التخصص، ولذلك ينبغى أن تأخذى عنى كل علم تعلمته لتنقليه بدورك لمن بعدك".

وخلال هذه الفترة - وقبل أن يصبح مشرفى الرسمى - لم يبخل علىّ بالعون المادى أو العلمى أو المعنوى، مادياً: كان يمدنى بالكتب والمال لشراء بعض الموسوعات، وعندما كنت أشعر بالخجل، وأؤكد له أننى أستطيع مادياً شراء هذه الكتب والموسوعات، كان يقول لى: "لقد استطعت بقروش قليلة تكوين مكتبة أصيلة، أما فى هذه الأيام الصعبة فإنه يصعب شراء هذه الكتب والتى وصل ثمنها إلى أضعاف أضعاف ثمنها". وهكذا أسّس لى أستاذى مكتبة أصيلة قد لا تتوافر لدى طالب أو باحث فى بداية طريقه، إما بما أهداه لى من مصادر ومراجع وتفاسير مختلفة، وإما بما منحنى إياه من مال لازم لشراء بعض الموسوعات التى رآها باهظة الثمن.

وعندما عاتبته الدكتورة/ صفاء على عدم منحى توصية بالطبع مع الدرجة عندما ناقشت رسالة الماجستير، قرر ألا يكون الأمر مجرد عبارة تردد، بل أن يساعدنى بالفعل فى نشر الرسالة لأستفيد أدبياً ومادياً. وذلك ما لم أكن قد حلمت به مطلقاً، وبذل كل جهده وبمساعدة الأستاذ الدكتور الفاضل: محمد قاسم - رحمه الله - تم نشر الرسالة، وحصلت وقتها على مبلغ خمسمائة دولار.

أما العون المعنوى: فقد تمثل فى حفاوته ولينه فى الحديث، وعطفه ومودته، وتشجيعه الدائم لى، ورؤيته أن علاقة الأستاذ بالتلميذ لا تقف عند الإشراف العلمى فقط؛ بل حرص على معرفة كل جوانب حياتى

الاجتماعية، وحرص على التعرف على أسرتى بجميع أفرادها، يحاور الكبير باحترام، والصغير فى تواضع جم.

وهكذا اكتسب "أستاذى" محبتى ومحبة كل أفراد أسرتى، حتى إنه لم يترك أى مناسبة تخص أحدهم إلا ويصر على مجاملته، وعندما صرحت له إنه يحرجنى كثيراً بكرمه الذى لا حدود له، كان يقول لى: إن هذا يسعده كثيراً!

كما تفضل بالسماح لى بزيارته أنا وبعض أفراد أسرتى فى منزله فى المناسبات الدينية (المواسم والأعياد) التى كان يهتم بها كثيراً، حيث نلتقى مع دكتورة/صفاء وأسرتها نتناول معه بعض الحلوى والعصائر التى أعدها لنا خصيصاً لهذه المناسبة، ويصرح أنه يحلو له قضاء تلك المناسبة مع من أحبوه وأحبهم.

وخلال رحلتنا معاً طوال هذا الطريق كان يمسك يدى بقوة وحرص الأب الذى بلغ من الكبر عتياً على مستقبل أصغر أبنائه. كان لا يريد لى أن أمر بتلك الصعاب التى واجهته، فكان يبغى لى الخير دائماً محاولاً تذليل كل العواقب التى تلاقينى ...

رحمك الله يا "أستاذى" رحمة واسعة، فقد حققت لى ما تمنيت وما لم أتمنى، ومع ذلك فلم أستطع رد جزء ولو صغير من جميلك، ولا أملك حتى الآن سوى الدعاء بالرحمة والمغفرة، وأن يجزيك الله عنى وعن كل طلابك كل الخير.

- ٢ -

ولعل أهم ما كان يميز فكر أستاذى الراحل أنه:

- **كان شديد التدين**، يفسر الآيات القرآنية ببصيرة نافذة على طريقة الاستنباط الصوفى، فمنذ كان فى الخامسة والثلاثين، وبعد مولد إبنته الصغرى قرر أن يختم القرآن مرة كل شهر حتى أواخر أيامه، ثم أصبح يختم القراءة مرة كل يومين.

- **نفوره من التعصب، وميله إلى التسامح الفكرى**، وأشد ما كان يضايقه فى كتب الفرق المختلفة أسلوب الهجوم اللفظى، وتكفير بعض الفرق لبعضها، وذلك ما كان يسيئه؛ إذ كان يرى أن لفظ الكفر لا يصح أن يكون متداولاً بينهم بهذه البساطة. والرسول ﷺ يقول: "من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما".

- **تميزه بنزعة عقلية منذ بداية طريقه العلمى**، وقد كان من أشد المدافعين عن المعتزلة، ورغم أن أستاذه الدكتور/ "على سامى النشار" - رحمه الله - كان أشعرياً، فإنه كان يحترم رأيه كثيراً برغم خلافه معه.

- **ميله إلى التشيع باعتدال**، وكان يردد مقولة أستاذه: "إن أغلب المصريين شيعة معتدلين، لما لآل البيت من مكانة فى نفوسهم".

- **دفاعه عن بعض قضايا المرأة**، لتأكيده على أن الوصاية على الأيتام - وفق المذهب الجعفرى - تكون للأم دون العم.

- **اهتمامه بقضية التقريب بين المذاهب الإسلامية المختلفة**.

- **شدته فى طلب الحق والدفاع عنه**؛ فكان فى هذه الناحية مناضلاً بمعنى الكلمة.

- شاءت بعض الظروف أن يمضى أواخر أيامه بالقرب من بعض السلف المتعصبين، ورغم تأكيده بأن لهم أعمالاً خيرة كثيرة، فقد ساءه كثيراً بعض آرائهم التى تذهب إلى تكفير المخالفين؛ منها على سبيل المثال: تكفير القبوريين، أو تكفير من يصلى فى مساجد بها قبور، وذلك ما دفعه لتأليف كتابه الأخير: (هل يعد المذهب الوهابى سلفياً)؟ حيث تناول خلاله كل هذه الآراء وفنّدها.

- **انتهى أستاذى إلى التصوف**، وقد صرح أنه عندما يتقدم الإنسان فى العمر، فإنه يميل إلى السكينة والهدوء، وإلى التصوف، فكانت تنتابه بعض حالات من القبض والبسط مما نجده لدى الصوفية؛ فقبل وفاته بفترة انتابته حال القبض، وكان أشد ما يضايقه (الجحود) الذى شعر به، أما قبل وفاته بيومين كان فى أشد حالات البسط، فهل كان يشعر بدنو الأجل؟.

مع أ.د. أحمد صبحى فى ذكراه

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد عبودى إبراهيم
أستاذ الدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

لم يسبق لى معرفة الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - قبل عودتى من إنجلترا فى عام ١٩٦٩ بعد حصولى على الدكتوراه من هناك، واستلامى العمل مدرساً بقسم الحضارة اليونانية الرومانية بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية. وكان قسم الحضارة يكاد يكون متداخلاً مع قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية آنذاك قبل أن يتفرع إلى أقسام الفلسفة، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس. وكان القسم القديم يستحوذ على الغالبية العظمى بين الطلاب الأجانب؛ إنه القسم الذى ضم وقتها كوكبة من أعظم أساتذة وعلماء مصر فى الدراسات الإنسانية مثل "على سامى النشار"، و"ثابت الفندى"، و"محمد عبد العز نصر"، و"محمد أبو ريان" و"سيد بدوى"، و"عزت راجح" و"أحمد أبو زيد"، و"عاطف غيث" وأنا هنا أعدد فقط الأساتذة المنتمين إلى القسم المذكور سابقاً؛ لأننى هنا بصدد الحديث عن واحد من ألمع أساتذة هذا القسم، وأعنى به د. "أحمد صبحى" الذى شغل أستاذية الفلسفة الإسلامية. عرفت "د. أحمد صبحى" صدفة فى مكتب أستاذنا ومعلمنا - رحمة الله عليه - "على سامى النشار" الذى كان رئيساً للقسم وأستاذ الفلسفة الإسلامية، وكان "على سامى النشار" قد أغرانى - بعد أن تبنانى علمياً، وعرف باهتماماتى بالحضارة والفكر القديم، خصوصاً الفكر اليونانى - أن أنضم إلى مدرسته التى كانت تُعنى بتأصيل التراث العربى والإسلامى، والذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتراث اليونانى الرومانى - موضع تخصصى - فرحبت بالفكرة، وشرعنا فى الاهتمام

بالتراث المشترك بين المسلمين والإغريق الذين نَقل عنهم، وترجم لهم العلماء العرب، والمسلمون الكثير من الأعمال، وكان أول باكورة الأعمال كتاب "ديموقريطس: فيلسوف الذرة وأثره فى الفكر حتى الوقت الحاضر" - وهو كتاب مترجم، وقمت أنا والزميل المرحوم د. "على عبد المعطى" بالترجمة، والجزء المؤلف كان من عمل أ. د. "على سامى النشار". أعود إلى دكتور "أحمد صبحى" الذى بدأت علاقتى به تتوثق رويداً رويداً حتى اشتركنا فى الإشراف على رسالة ماچستير لطالب متخرج من شعبة الدراسات اليونانية والرومانية بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، وكان عنوان الرسالة: "الطبيعة فى فلسفة أفلاطون".

ونظراً لسفرنا فى إعارة إلى الكويت، انتقلت صداقتنا وأخوتنا إلى جامعة الكويت؛ حيث عملنا فى كلية الآداب هناك، وتجاورنا فى المسكن هناك فى عمارات الجامعة بحى الشويخ حيث مقر الكلية، وتوثقت العلاقات حيث توثقت الأخوة والصداقة والزمالة أكثر وأكثر.

وجدت فى تلك الفترة أن "أحمد صبحى" إنسان بسيط، طيب وعطوف، وعف اللسان، ومتواضع لأبعد الحدود، فائق الحنان والعطف، تراه يسأل ويطمئن على كل من يعرفه، ويغمره بدافق عطفه وحنانه، وقد جربت هذه الخصال أنا شخصياً. وعندما كنت بمفردى - بعد عودة الأسرة فى أجازة إلى مصر - أصبت بمرض فى إحدى عينىّ منعنى من قيادة السيارة، ولما كان علىّ أن أذهب إلى مستشفى البترول بمنطقة الأحمدى، وهى فى آخر الكويت فى الجنوب، قام الدكتور "أحمد صبحى" بكل شهامة ومروءة بقيادة سيارته، وحملنى إلى المستشفى، وبقى معى طوال اليوم حتى انتهيت من مهمتى، وكان يفعل ذلك مع كل من حوله. رأيت "أحمد صبحى" وهو يهتم ويرعى أسرته الموجودة معه بالكويت. والمكونة من الزوجة وإبنته الصغرى الطبيبة والمتزوجة من طبيب أيضاً. عرفت، وسمعت، ورأيت كيف كان يقوم على

خدمة زوجته المريضة أشد المرض وهو راضٍ بقضاء الله وقدره؛ لم يملَ، ولم يكلّ، ولم يتبرّم، بل كان مثل النبى أيوب فى صبره ورضاه بقدر الله.

رأيت كيف كان الزملاء والتلاميذ يحيطون "أحمد صبحى" بالود والحب، رأيت التلاميذ وهم يتحوطونه، ويلازمونه، ويسألونه، ويناقشونه. وعندما مرض بالقلب أحاط به الناس جميعاً، وغمروه بالمحبة والعطف والحنان، والكل يقدره، ويعزه، ويجله. وعندما منَّ الله عليه بالشفاء، وخرج من المستشفى سليماً معافى أقام له قسم الفلسفة حفلاً كبيراً.

وفى مجال الحياة الدنيا بصفة عامة. وجدت "أحمد صبحى" قنوعاً فيما يتصل بالماديات، كما يحرص على البساطة فى مظهره ومخبره، لا يجرى وراء المظاهر الكاذبة والمغريات الدنيوية الزائفة، ولم يكن يتطلع إلى المناصب ولا المراكز الزائلة، وكان يفعل ذلك تعففاً وقناعة؛ لم يجر وراء جمع الثروات كما فعل ويفعل الآخرون، واكتفى بما يرزقه به الله من ناتج لعمله الشريف، والنظيف، والنزيه، وكمثال على ذلك التعفف، والتعالى عن التمسك بالدنيا - رفض عندما عاد من الكويت - بعد الغزو الصدامى المشئوم - للكويت - وقنع بأن يعين أستاذاً غير متفرغ - بالكلية - حتى لا يقيد نفسه، وظل على هذا الاحترام حتى فاضت روحه ....

إذا كان ما سبق هو ذكر صفات "أحمد صبحى" الشخصية، وحياته الاجتماعية، والإنسانية، والحياتية؛ فإن الحديث عن "أحمد صبحى" العالم، والأستاذ لا ينتهى؛ فهذا الرجل تحلَّى بأجمل ما تحلى به العلماء من صفات؛ كان متواضعاً جداً، ولا يتباهى ولا يتعالى على غيره؛ فإلى جانب أنه كان عَلَماً من أعلام الفلسفة الإسلامية، كان موسوعى المعرفة؛ ومع ذلك كان يسأل ويستشير ليزداد وثوقاً وتأكداً. وقد جربت أنا شخصياً ذلك معه؛ فعندما كنا فى الكويت سوياً - كما ذكرت - كان يتصل بى أو يزورنى فى البيت، أو نلتقى فى الكلية، ويسألنى فى أدق التفاصيل، والمفردات، والمصطلحات

اليونانية واللاتينية التى أعرفها بحكم تخصصى. وكنت من جهتى - أستفيد لأنه كان ينبهنى، ويلفت نظرى للكثير من الأمور التى تغيب عنى، فنحن - كما قال الله تعالى - لم نؤت من العلم إلا قليلاً ...

هذا قليلٌ من كثير، وغيضٌ من فيض من سيرة الأستاذ الجليل "أحمد صبحى" أستاذ الفلسفة الإسلامية ـ رحمه الله رحمة واسعة، وطيّب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه ...

إلى المرحوم
الأستاذ الدكتور أحمد صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
مجدى كيلانى
الأستاذ بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

كنت لازلت أخطو خطواتى الأولى عندما تعرفت على هذا الأستاذ الجليل، وكان ذلك فى السنة التمهيدية للماچستير ١٩٨١م، حيث كان يقوم بتدريس مادة الفلسفة الإسلامية لى وحدى، لأننى كنت قد عُينت معيداً بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، واخترت تخصص الفلسفة اليونانية، وكان أحد التخصصات الجديدة بالنسبة لشعبة الدراسات الكلاسيكية؛ فوجدته حنوناً طيباً، نادراً ما ينفعل أو يغضب، جاداً ملتزماً، يعرف أن للأستاذية أصولاً. استقبلنى الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" بترحاب كبير، وأنا وافد إلى قسم الفلسفة أستكمل تكوينى الفلسفى بدراسة الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، وكان يعلم أن معرفتى باللغتين اليونانية واللاتينية ستزيد من فرصتى فى فهم الفلسفة اليونانية؛ فكان يناقشنى - وأنا لازلت صغيراً غير ناضج - فيما أترجمه من نصوص مكتوبة باللغتين اليونانية واللاتينية، وكان سعيداً بما تثيره هذه النصوص من قضايا فلسفية لم تُحسم بعد، وسعيداً أكثر بأى قراءة جديدة للنص يمكن أن تُفند آراءً كان يُظن أنها محسومة.

أذكر أننى عندما أديت امتحان الفلسفة الإسلامية فى السنة التمهيدية للماچستير، كتبت ملخصاً لبحث كلّفنى به فى هذه المادة، وكان البحث يتناول دراسة "المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى"، وعندما ذهبت إليه أتسلم ورقة الإجابة لأسلمها إلى الكنترول بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية، شكر لى كتابتى وعرضى، وقال لى إنه لم يعتبر أبداً أن اقتباسى

للنصوص اليونانية من محاورات "الجمهورية" و"السياسى"و"القوانين" على سبيل الاستشهاد يمكن أن تكون تطاولاً أو استعراضاً طالما كانت موثقة، ومترجمة، وتخدم الفكرة. وقتها فتح ورقة الإجابة وقال لى: تستحق الدرجة النهائية، وكانت من عشرين درجة، وسلمنى ورقة الإجابة دون توقيع بالاستلام أو أى تعهد رسمى من هذا القبيل، فكانت البداية مشجِّعة للغاية بفضل أدب ودماثة خلق هذا "الأستاذ الجليل" رحمه الله ...

ولقد شملنى المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" بالرعاية الكاملة فى مرحلة إعدادى لرسالة الماچستير حيث كان مشرفاً مشاركاً على الرسالة، وقد أفدت كثيراً من ملاحظاته الدقيقة، ولغته الفلسفية الراقية. **رحمه الله، وعفا عنه، وغفر له، وأسكنه الجنة مع الصديقين، والعلماء، والشهداء.**

فى ذكرى أستاذنا الراحل ...

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد السيد عبد الغنى
أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية
ورئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

يسعدنى ويشرفنى المشاركة فى إصدار عدد تذكارى تكريماً لعالم جليل هو المرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى".

الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" عالِم، وإنسان رائع يسمو فوق كل كلمات التقريظ والثناء والمديح.

ويمكن أن يوجيز المرء نقاط تميزه الفذّة فى كونه خلقاً رفيعاً كان يمشى على الأرض، فيشيع المحبة والبساطة والتفاؤل، كان لساناً عذباً عَفّاً، ووجهاً طلقاً بشوشاً كريماً معطاءً يجد متعة كبرى فى العطاء. لقد كان أصله ومعدنه النفيس يتجلى فى فعله أكثر من قوله، فقلّما كان يتكلم عن الخير والحب والجمال، وكثيراً ما كانت تصرفاته وأفعاله تعبر عن هذه القيم خير تعبير.

وإن كنت أتحدث عن "أحمد صبحى" الإنسان (وأستسمحه فهو فوق الألقاب)، فذلك ليقينى أن الإنسان والعالِم (الحقيقى) هما نسيج واحد لا تنفصم عراه مطلقاً. وقد جمع أستاذنا المكرّم بين الإنسانية والعلم باقتدار وانسجام وتلقائية وتواضع..

ما أقوله ليس حديث مناسبات وليس تأبيناً بعد الممات... وإنما هى شهادة حق رأيتها رأى العين، ومن الأمانة أن أنوه إليها وأُركّز عليها، وإن كان ما أذكره ليس بجديد على كل من اقترب من أستاذنا الراحل. واعتبر نفسى محظوظاً أن اقتربت منه، وحظيت بشرف التعامل عن قرب مع هذا الإنسان

الجميل ما يزيد على ثلاثة أعوام فى الكويت أثناء إعارتى لجامعة الكويت فى عقد التسعينيات من القرن الماضى، فضلاً عن تشرفى بسمعته الفاضلة فى كليتنا الموقرة.

طيَّب الله ثراك أستاذنا الفاضل، وأدام ذكرك الكريم على قدر ما أضأت من شموع العلم، والمحبة، والصفاء النورانى، والتواضع الجم..

كم تعلمت منك من قيم رفيعة، وكم أدعو لك حتى يأذن الله بلقياك.

فى ذكرى الأستاذ الدكتور
أحمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد صالح الضالع
الأستاذ بقسم الصوتيات واللسانيات
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

أول صلة لى بالأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" كانت فى العام الجامعى ٦٧-١٩٦٨، حيث درسنا مادة الفلسفة الإسلامية فى قسم اللغة العربية. وقد لمسنا فيه - نحن طلاب الفرقة الثالثة - الأدب الجم، والهدوء النبيل، والتواضع القدير، والعلم الوفير.

وبعد تخرجى عُينت أميناً لمعمل الصوتيات (قبل أن يكون قسماً أكاديمياً) بالكلية، كان يزورنا (المرحوم الأستاذ "بخاطره الشافعى" منشئ المعمل، ثم القسم، والعبد الفقير) لماماً د. "أحمد صبحى"، ونتجاذب أطراف الحديث، وبعد عودتى من الولايات المتحدة الأمريكية كنت أزوره لماماً فى قسم الفلسفة نتجاذب أطراف المثاقفة.

وأرى أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" نموذج للعالم المتواضع، وللإنسان النبيل، وللعشرة الطيبة، وللثقافة الشاملة، وللنظرة التكاملية التى جمعت بين تراث الإسلام، والحضارة، والسياقات الراهنة.

وكنت أذهب إلى مكتبه بقسم الفلسفة فى الغرفة التى جمعت بينه وبين المرحوم الأستاذ الدكتور "محمود زيدان" الذى يمثله خلقاً وعلماً، فأنهل من محاوراتهما حول أخلاقيات العلم والعلماء، وحول الموضوع الذى اشتركا فيه وهو أخلاقيات الطب وفلسفته.

تحيه إجلال وتقدير من دنيانا الفانية إلى أستاذى العزيز الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" فى مثواه الأخير فى جنه الخلد بإذن الله ...

إلى روح الأستاذ الدكتور
أحمد صبحى فى ذكراه

بقلم الأستاذ الدكتور
إبراهيم زيادى
الأستاذ بقسم الجغرافيا ونظم المعلومات الجغرافية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

إلى تلك الروح التى شعَّت دائماً نوراً ومنها أخذناً قبساً .. إلى روح الإنسان الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" رحمة الله عليه.. أكتب فى ذكراك العطرة وقد عادت بى الأيام إلى ١٩٨٠، حيث جمعتنى بك أرض الحضارة المغلفة بقشرة رقيقة من غبار أرض سبأ ومأرب أرض اليمن، فزاد قربى منك؛ من الإنسان الحانى موفور العطاء.. القدوة علماً وتراحماً.. والغربة تصهر المعادن: تطرد الخبث وتبقى على الطيب، فكان معدنك الأصيل مهتماً بمن حولك فى إيثار. راعياً لهم بحب فياض .. معيناً لهم على كسر قيد الاغتراب..

سلام عليك أيها الإنسان الأستاذ فنفسى تهفو إليك، والذكرى تشدنى لأيام رغدة عشتها فى إهابك الكريم .. سلام عليك فى دار السلام.. فإن كنت قد رحلت عن هذه الدنيا بجسدك، فروحك الطاهرة دائماً فى الجوار.. قد لا تراك العين، ولكن محلك فى الفؤاد والوجدان حملت لك دائماً الحب الذى علمتنى إياه.. وإنْ كنت وفياً لك، فالفضل يرجع لك بعد أن لفنى حبك، وطوقنى جميلك فقد حفرت فى القلب مكاناً، وعلى مدى العمر وما بعده الروح تحن إلى اللقاء، وتدعو لك بالرحمة وطيب المقام فى رحاب رب رحيم، غفور كريم العطاء؛ فقد كنت تقيم الوزن بالقسط، ولم تخسر أبداً الميزان.

" معـــــه "

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد توفيق الضوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب ـ جامعة المنوفية

" إنى أخط فى هذه الصفحات صورة من الزمن الفانى تصور خطفه البرق التى ظهرت فى سماء العمر، وإن القلم لشئ إلهى يرفع الموت والنسيان عن المعانى التى تكتب إلى أجل طويل ... كأن القلم ينتزعها من الإنسان الذى هو قطعة من الفناء ليبعد الفناء عنها ".

(رسائل الأحزان: للرافعى)

أثارت هذه الكلمات فى نفسى شجون الحديث، وأغوتنى بـرى مـن معين لا ينضب يشخص لى فى ذكرياتى وماضى، وأخصها بسنوات تعلمى فى قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية فى مشارف السبعينيات من القرن المنصرم، وأنا أعـزم بصرامة الأقوياء على تحصيل المعرفة. ومن الأمور اللصيقة بهذه المهمة تمثل الأستاذ القدوة الذى جمعتنى به فى الفرقة الثانية محاضراته فى الفلسفة الإسلامية. شدنى أسلوبه، وفكره، وعرضه، ثم تكشف لى إخلاصه، وعطفه، وتعاطفه، وهى أمور كنت أفتقدها نظراً لهويتى الشخصية. لم أحادثه فى هذه السنة، ولكن فى السنة التالية نما بيننا ود قدرته من جانبى تقديراً، والسبب هو مادته "فلسفة التاريخ" التى قام بتدريسها، فقد كان من عادتى تحصيل قدر معرفى فى كل مادة بقراءة عدة مراجع، وكان نصيب مادة (فلسفة التاريخ) عدداً وفيراً من الكتب والمراجع، الأمر الذى دفعنى إلى إعداد بحث – دون أن يطلب منى ذلك – أسميته (فى فلسفة التاريخ، المفهوم والمنهج والنظرية).

تعجب "الدكتور أحمد صبحى" من عملى حين قدمته إليه ليقرأه، ولكن كان تعجبه مشبوباً بالإعجاب والتقدير.

كانت الساعة الثامنة صباح الأربعاء موعد محاضرة مادة فلسفة التاريخ، يوم عادى من أيام الجامعة، ولكن كان الأمر مختلفاً لدى؛ فلازلت أذكر تاريخه ١٩٧٥/٢/٢٦، حين دخل الأستاذ "مدرج العبادى"، كان المدرج مفعماً بطلبة الفرقة الثالثة، وأنا أجلس بينهم، أخذ أستاذنا يعد أوراقه، وأنا أتابعه، نظر إلى الجميع ونادى فى مكبر الصوت على إسمى، وطلب أن أقف، وراح يعرض أمام الطلبة ما قدمته، ومدح حماسى وإقبالى على العلم وتفردى، ثم أذن لى أن ألقى ملخصاً لبحثى أمام الجميع، كان لهذا الأمر وقع فريد فى نفسى لإحساسى الجليل بالتقدير من جانبه.

توطدت الصلة بينى وبينه، وكثر الحوار والإرشاد، وذلك حين التحاقى بالسنة التمهيدية للماجستير، فكان التفاعل أعمق نتيجة القرب والتفرد. كانت محاضرات السنة التمهيدية موزعة بينه وبين "الدكتور محمود زيدان" - رحمه الله - فما وجدت منهما إلا التقدير والتشجيع الدائم، وإمدادى بالمراجع، ومناقشة أفكارى التى أطرحها فى أبحاثى.

كان تعضيده الكبير حين كان رئيساً لقسم الفلسفة وذلك بمحاولاته الدؤوبة لالتحاقى بأحد الجامعات المصرية كمدرس مساعد، ولن أنسى موقفاً فريداً من جانبه، فقد كان يعمل فى دولة الكويت مع "الدكتور محمود زيدان" - رحمه الله - وكنت أن أرسلت خطاباً "للدكتور زيدان" أشكو له فيه عدم تعيينى فى إحدى جامعات مصر، وأبث له مدى حزنى من هذا الأمر، فما كان من "الدكتور صبحى" إلا أن تطوع بالكتابة إلىّ فور علمه، وكان خطاباً فى غاية الرقة والتشجيع، وشحذ الهمة، واسباغ الأمل. ولذلك كانت سعادتهما - رحمهما الله - حين عرفا نجاحى فى الالتحاق بسلك الجامعة.

لازال هذان الأبوان فى خاطرى أمتثل تعاليمهما وأخلاقهما بل وزهدهما الفريد، شيخان حكيمان يتطلعان إلى عالم فريد، يشغلان غرفة واحدة بقسم الفلسفة، أدخل إليهما وأشم رائحة الغليون الخاص "بالدكتور

زيدان" – رحمه الله –، وأجدهما يتبادلان أطراف حديث علمي أو فـي أمـور الحياة العامة. كان "الدكتور صبحى" دائماً يسألنى عن أحوالى فـى الجامعـة، وعن كتبى وأبحاثى. كان عهد جميل جمعنى بهما، أما الآن فقد صرت فى مثـل سنهما الحكيم، وأتطلع إلى العالم بالنظرة الزاهدة، أحيا مع الماضى وأذكرهما، وأدعو لهما ...

مشاعر من الود والتقدير فى ذكرى راحلنا الكبير الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
مجدى عبد الحافظ
استاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة حلوان

لا أدرى لماذا انتابنى إحساس جارف وإيجابى بالمشاركة عندما طلبت منى الأخت العزيزة أ.د. صفاء جعفر المشاركة فى الكتاب التذكارى لأستاذنا الراحل الكبير الدكتور "أحمد محمود صبحى". كانت رغبة حقيقية أن أكتب عن هذا الرجل الذى لم أره فى حياتى إلا مرة واحدة، وكانت كافية لتظل ذكراه قوية وملحة على خاطرى.

قابلته فى المرة الأولى فى مؤتمر بالإسكندرية نظمته الثقافة الجماهيرية حول الفيلسوف العربى الكبير المرحوم عبد الرحمن بدوى. صحيح كنت أسمع عن أ.د. "أحمد محمود صبحى" وعن أعماله فى الفلسفة الإسلامية وفلسفة التاريخ، وتفرد هذه الأعمال بمنهجيتها، ورؤاها العميقة والتى تكاد تسبق عصرها فى المقاربة والتناول، وسداد الرأى، والتحليل العميق، واستخلاصه للنتائج التى لا تأتى بشكل تعسفى؛ ولكنها وليدة منهج علمى محكم. لم أكن أتصور بأنى سأقابله، كانت صورته المنطبعة فى وجدانى، وهى الصورة التى صنعها خيالى لشيخ جليل ربما يشبه ملامح الشيخ الرئيس ابن سينا، أو فيلسوف العرب الكندى، أو المعلم الثانى الفارابى، أو فيلسوف التاريخ ابن خلدون.

ولا أدرى لماذا هذه الصور على وجه التحديد ؟! وما سألت نفسى قط قبل اليوم عن ذلك. ربما لأن كتاباته التى قرأتها قديماً قد أوحت لى بذلك، وربما لحداثته وصرامته المنهجية ودقته، وربما أيضاً لأن لغته وأسلوبه وصياغته

اللغوية للغة العربية والتى يصوغها بمثل حلاوة وبلاغة وطلاوة النصوص القديمة التى نقرأها لكبار فلاسفة العرب والمسلمين. لا أدرى على وجه الدقة السبب الرئيس الذى يكمن خلف تصوراتى التى تخيلتها، وسكنت فى مخيلتى لزمن طويل. ما أتذكره من هذا اللقاء (المؤتمر) هو هذا الرجل فحسب. ربما نسيت، بل بالفعل نسيت تفاصيل اللقاء والمؤتمر نفسه، سوى أنى كنت أقرأ ورقة أحد زملائى من الفرنسيين الذين لم يتمكنوا من حضور المؤتمر بالإسكندرية، وكانت الورقة حول رواية لعبد الرحمن بدوى قديمة تحت عنوان "هموم الشباب". وعدا ذلك لا أتذكر شيئاً، صحيح قابلت عديداً من الأخوة والأصدقاء من أساتذة الفلسفة، وحتى غير الفلسفة من جامعة الإسكندرية، وبعضهم أصدقاء أعتز بهم، وتحاورنا، وكان البعض الآخر منهم أقابله للمرة الأولى. لم يكن قد مر على إقامتى بالقاهرة عقب عودتى من إقامتى الطويلة بفرنسا كثير من الوقت إلا أنى كنت قد نشطت بعض الشيء، وكتبت عن الفلسفة بجريدة الأهرام، وسبقتنى هذه المقالات إلى الإسكندرية، حيث كانت هى محور أغلب الحوارات التى تمت بينى وبين الأصدقاء، ومنهم أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى" الذى ترك لدى أثراً غائراً لا تمحوه السنون. بمجرد أن قدمه الأصدقاء أو قدمونى له - لا أدرى على وجه التحديد - وشعرت بأنى أعرف هذا الرجل. لا أعرفه معرفة سطحية عابرة؛ بل أعرفه عن قرب، بل وعلاقتنا حميمة. قلما يحدث ذلك فى حياتى، لكن مع شخصيته وحضور الرجل ذابت كل العوائق والحواجز التى تفصل بين الأفراد الذين لا يعرفون بعضهم البعض. وسريعاً تجاذبنا أطراف الحديث، وتحدثنا عن الفلسفة والعلم، وعن د. عبد الرحمن بدوى، وعن فرنسا والأفكار الجديدة، وعن بعض تفاصيل ما كنت قد تطرقت إليه فى مقالاتى، وربما أكثر من ذلك. أنصت إليه جيداً، وأحسنت الاستماع لأنه لا سبيل إلى غير ذلك؛ ليس لأنه يفرض حديثه على سامعه، لا وألف لا، فما وجدت منه إلا أدباً

وأريحية وكرماً ولياقة. لكن فى معية هذا الرجل نسيت كل شيء، وشعرت بنفسى مأسوراً به، مسحوراً بحديثه، ومشدوداً لرؤيته وبساطته وتواضعه وعمق أفكاره، وقوة حجته، وسلامة منطقه، وكثافة عبارته وقدرتها على التأثير وترك الأثر الذى لا يمحى. كان هذا وحده كفيلاً بأن يأخذ اللب، ويخطف العقل والاهتمام والتركيز.

وفى أعقاب هذا الحديث وجدت صورة الشيخ التقليدى المعمم والفيلسوف الإسلامى التى كانت قد ارتسمت فى ذهنى ومخيلتى قد تقدم إليها صورة أخرى حديثة وجديدة، بل وأكثر معاصرة، وظلت الصورتان فى ذهنى متجاورتين للرجل نفسه الذى استطاع أن يمسك بثقافة وفنون وعبق الماضى فى الثقافة الإسلامية التقليدية فى جانبها الفلسفى العقلانى الأكثر نصوعاً وصفاءً بل وتنويراً بالثقافة والفكر الحديث والمعاصر. لقد ملك بناصية التراث وخبر تفاصيله وثناياه، وفى الوقت نفسه تفرد عن أقرانه من المتخصصين وأبناء جيله فى الفلسفة الإسلامية بتبحره وعلمه فى الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وإطلاعه على منهجياتها وموضوعاتها، بل وتفاصيل المقاربات والمعالجات لهذه الموضوعات بعلم الخبير والراصد عن كثب، والمتابع الجيد والقريب من هذه النقاشات ذاتها، وما يستجد عليها.

ظلت ذكرى هذا اللقاء تحوم حول ذاكرتى وتلح عليها، حيث إنه بعد هذا اللقاء الأول والأخير أخذ يرسل إلىَّ بتحياته مع أصدقائنا المشتركين والزملاء من الإسكندرية، وظللت أشاركه وأبادله كل الحب والتقدير. وظلت هذه الرسائل من الود والتحية هى ما ينشط ذاكرتى ويجعلنى مشدوداً دوماً إلى هذه الشخصية الفريدة. ولعل ما أكد إحساسى وثبَّته هذا التوافق حول هذه الشخصية. فلم أقابل أحداً لا يُقدِّر الرجل، ولا يعدِّد مواقفه الجديرة بالاحترام، أو لا يسرد ذكريات شخصية ذات طابع يُعلى من

قدر وشخص الرجل، بل ويرفعه إلى مصاف القديسين من الزهاد، بإنسانيته المتدفقة وأبوته الحانية، وعلمه الواسع.

عندما طلبت الأخت العزيزة أ.د. صفاء جعفر منى المشاركة شعرت بكل هذا، والأكثر هو قيمة الوفاء لأستاذ كان قدوة ومثالاً وما يزال بعد رحيله، لكن فى زمن عزَّ فيه الوفاء، وتراجع فيه الاخلاص والصدق، وبقى ما لا ينفع الناس، ما أجمل أن يشارك التلاميذ والأصدقاء والمحبون فى كتاب تذكارى لأستاذ أحبوه وقدروه وتعلموا منه دون أن يكون هناك ثمة ما ينتظروه أو يرجونه، أو يعود عليهم سوى تقديم صورة للحب والوفاء والإخلاص الخالص من كل مصلحة أو نفع هذا من جهة، ومن جهة اخرى ضرب المثل فى أروع صور الوفاء للأجيال القادمة حتى تحافظ على القيم الجميلة والنبيلة التى بدأت تختفى من حياتنا الثقافية والأكاديمية، وما أحسب إلا أن موعدنا نحن أيضاً قادم، فلنقدم الخير إذن، ونرسى القواعد والأسس قبل أن يفوت الأوان.

كان من المفترض أن تكون مشاركتى حول ما كتبه الراحل الكبير عن فلسفة التاريخ، ولكن المرض لاحقنى من جهة، والسفر لاحقنى من جهة أخرى، فما كان منى إلا أن طلبت هذا الأمر من أحد تلاميذى النابهين (مايكل مدحت يوسف) الذى قام برصد ملاحظات على هامش "فلسفة التاريخ" عند راحلنا العظيم.

لكنى وأنا أرسل بالمقالة انتابنى الإحساس الجارف نفسه بضرورة المشاركة ولو بكلمة قصيرة كهذه، تدخل فى مجال الشهادات الحية حول الراحل الكبير الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى". وكانت هذه السطور القليلة، ربما تقلل من شعورى بالتقصير فى عدم المشاركة العلمية - التى كنت أتمناها من كل قلبى - فى هذا الكتاب التذكارى وفاءً وإجلالاً لذكرى رجل عظيم ...

أستاذ الزمن الجميل ...

بقلم الأستاذة الدكتورة
راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

مضى على فراقك لنا سنوات لكن! هل مُضىُ الزمن يُنسينا الرموز أو يُغَيبُ فى ذاكرتنا الصورة القيمة لأساتذتنا الراحلين الأعزاء؟ لقد كنت يا أستاذى واحداً ممن افتقدناهم، لكنك ستظل كذلك، واحداً ممن لا يغيبون عنا، وإن غيَّبهم القضاء والقدر..

أستاذى، أستميحك العذر فى أن أنتسب لأستاذيتك مع أننى لست تلميذتك المباشرة فى ضوء التخصص الدقيق، لكننى ربما شعرت بسعادة غامرة عندما جعلت نفسى فى عداد المنتسبين إلى مدرستك، وإلى أى مدرسة - يا أستاذى - ترانى أنتسب إليها فى شخصك المحترم؟ إلى أى مدرسة أنتسب؟ مدرسة العلم أم مدرسة الخلق، والسلوك، والقيم، والمبادئ الحقيقية؟.

كانت علاقتى بك علاقة جميلة نمت وترعرعت خلال زمن جميل، وكانت تعبر عن منظومة محكمة من القيم كنا نتمسك بها جميعاً وكأننا نعيش روح الأسرة الواحدة؛ لقد كنت - بصدق - أستاذاً جميلاً فى زمن جميل، لم تكن تحمل لواء الفكر الفلسفى الإسلامى فحسب؛ بل كنت صاحب منهج أخلاقى ليس لأنك كتبت عن "الأخلاق فى الفكر الإسلامى"؛ لكن لأنك كنت تتمتع بنصيب وافر من الخلق إلى جانب العلم الذى كنت تتمتع به فى تواضع جم هو تواضع العلماء.

لم ولن أنسى عهدك الزاهى، المفعم بالعلم والخلق والمحبة؛ تعلمنا منك كثيراً، وأخذنا عنك احترام الحدود، واحترام الحقوق، ومراعاة الآخرين،

والتعاون البنَّاء والتأليف المشترك، ومحبة العلم لذاته، إحترام الكبير وتوقيره، وتشجيع الصغير وحثه على الإبداع، أحببنا فيك المحبة، والطيبة، والابتسامة السمحة، تعلَّمنا منك أن نقوى ونتحدى الصعاب، ونواجه المشكلات بفكر وعمق وفن؛ لم تكن وحدك الأستاذ الذى أضاء سماء عصر العلم والقيمة؛ بل كنت واحداً ضمن كوكبة عصرك وزمانك من الأساتذة الكبار الذين تركوا فينا علامات وملامح ظلَّت معنا حتى يومنا هذا علماً وخلقاً وسلوكاً.

سألت نفسى ذات مرة عن أسباب نبوغك فى الإنسانية، ونبلك فى الأخلاق، فأجابنى ضميرى بأنه "المعلم". لقد كنت معلماً؛ ولكن بمعنى "المعلم الرمز" الذى كُتبت القصائد فى احترامه وتبجيل رسالته فى تعليم الطلاب صنوف الأخلاق والمعارف...

تحولت من التربية والتعليم إلى التعليم العالى والبحث العلمى، فأضفت له التربية والقدوة، وشجعت البحث العلمى، وصرت أستاذاً معلماً ومربياً لأجيال وأجيال من الأساتذة الصغار قد لا أكون واحدة منهم، لكننى شعرت بما شعر به زملائى من محبتك، كما تمكن احترامك من نفسى، ومعزتك من قلبى فلا غرو أن أكتب عنك وأنت غائب عنا، وأستحضر الصور، والذكريات، والمواقف، والمبادئ لكى ترسم معنى حروف الكلمات التى انطلقت من قلبى بدون حواجز! لاغرو أن أكتب عن أستاذيتك، وأن أستحضر فيها مقولة الأستاذ وصورته عندما أكتب عنك وأنت فى عالم الحق ونحن نهيم فى عالم الباطل! ولاغرو أن أمتدحك وأنت غائب فى عالم الدوام، ونحن نتواصل فى عالم الفناء!.

ولا تعجب يا أستاذى عندما نمتدحك فى غيابك عنا؛ لأن مواقفك مازالت بداخلنا لم تغب عنا لحظة؛ بل لعلها شكلت جزءاً من ذاكرتنا الحية. لقد عشت أستاذاً عظيماً محترماً، وقضيت كذلك أستاذاً عظيماً محترماً.

لم تترك لنا مؤلفاتك الزاهية فى الفكر الإسلامى، والأخلاقى، وفى فلسفة الحضارة وغيرها من دروب الفكر الفلسفى، ولم تترك لنا ذكرياتك التى عشناها معك فى زمن (الجمال والقيم)، لم تترك لنا إسم المرحوم أ.د/ "أحمد محمود صبحى" فحسب، بل تركت لنا محبتك شمعة تظل مضيئة مها مر الزمن، وطال الظلام، وعندما دُعيت للكتابة عنك، أزعم أن قلمى لم يكتب سوى القليل، واليسير، والمتواضع عنك، رحمك الله وغفر لك، وجعل مثواك الجنة مع جميع موتانا من الأساتذة المغفور لهم بإذن الله تعالى ...

حديث الذكريات ...

بقلم الدكتورة
شادية الصفتى
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية التربية ـ جامعة الإسكندرية

في دائرة محكمة من الخيال الجميل عشت حياتي، أتأمل ما يدور حولي من إشارات وتنبيهات.. أحاول أن أدركها، ولكن... أنّي لي ذلك؟

وومض في عقلي نورٌ أضاء أمامي طريقاً فمشيت فيه، وكتبت قصصاً كثيرة قصيرة، تخللتها تأملاتي وتحليلاتي فاتحدنا معاً، وتجسدت أفكاري.

ولكني لا زلت أتململ في محبسي الدائري الخيالي الجميل، ومرة ثانية ومض في عقلي نورٌ أضاء أمامي طريقاً فمشيت فيه، ورسمت لوحاتٍ كثيرة جميلة تخللتها أيضاً تأملاتي وتحليلاتي، فتجسدت أفكاري.

ولكني لازلت أتململ في محبسي الدائري الخيالي الجميل، ومرة ثالثة ومض في عقلي نورٌ أضاء أمامي طريقاً فمشيت فيه، وقررت دراسة الفلسفة، وسكنت أفكاري سكون الوجود لا العدم، فأخيراً وجدت نافذة كبيرة في محبسي الدائري الخيالي الجميل أُطل منها على العالم العلوي السرمدي. والتحقت بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وفي قسم الفلسفة بدأت دراستي، وتتابع علينا أعضاء هيئة التدريس، يعرضون علينا معارفهم الثمينة، ومعهم جميعاً ازداد يقيني بأني على الطريق الصحيح أسير، حتى جاء دوره، ودخل علينا في مدرج العبادي، وكان عددنا يقارب الألف وخمسمائة طالب وطالبة، وبدأ حديثه عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وانتبهت نفسي إليه حتى انفصلت عن جسدي، وحلّقت معه في سماء أفكاره في حالة من الإنصات التام، وكان هو يصول ويجول في ميدان المعركة – أقصد السبورة –

وسلاحه الأبيض لا يفارق يده يستخدمه فى إجادة تامة - أقصد قطعة من الطباشير الأبيض - وكان يتبع فى شرحه طريقة القسمة المنطقية.. كتب عنوان المحاضرة فى وسط السبورة ، ثم فرَّع منه عناوين كبيرة، أتبعها بأخرى صغيرة، وأتبع تلك الصغيرة بأخرى متناهية الصغر. وبينما كانت يده تكتب، كان يخبرنا بشرح ما يكتب؛ فيخرج الكلام من فمه كحلقات متصلة فى سلسلة ذهبية تؤدى الواحدة منها إلى الأخرى فى تناسق وانسجام تام.. إنه أبى وأستاذى الغائب الحاضر الأستاذ الدكتور: "أحمد محمود صبحى"، طيَّب الله ثراه، وأدخله جناته، وجزاه عنا كل الخير. وحين يُذكر اسمه ينتبه عقلى، فترتسم فيه صوراً متلاحقة من الذكريات والدروس...

ذكرى ... لما حان موعد تسجيل رسالتى لنيل درجة الماچستير فى الفلسفة الإسلامية، وكان الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" فى إعارة، وموعد عودته بعد عام، قررت انتظاره عاماً كاملاً.

درس ... بتواضع العلماء، عاتبنى على إهدار عام كامل من عمرى، ولن أنسى كلماته المتواضعة "وما يدريك لعلهم - يقصد الأساتذة الآخرين - أفضل منى..." إنه درس فى خلق التواضع لن أنساه أبداً.

ذكرى ... فى رسالة الماچستير كنت أقوم بتحقيق مخطوطة، ولا يخفى عليكم صعوبة العمل فى تحقيق المخطوطات، فهى بلا تشكيل، وكلماتها بلا نقاط فوق الحروف، حتى الآيات القرآنية تأتى وسط الكلام بلا أى علامة تدل عليها، ناهيك عن تضمنها لبعض الكلمات الفارسية... إنه عمل شاق بالفعل.

الدرس ... بدقة العلماء، حرص "أستاذنا الجليل" على قراءة المخطوطة معى كلمة كلمة؛ رغم أنها كانت مصورة "ميكروفيلم"، ومطبوعة على ورق أسود لامع والكتابة بالخط الأبيض؛ ومع ذلك أصر على مراجعتها

بنفسه، وكان يستضيفني في منزله، وكانت "ماما عفاف" زوجته الحنونة - رحمة الله عليها - ترحب بي وتشجعني، وكنا نسهر في العمل وهي تجلس معنا تشد من أزري، وكنت أنظر إلى وجه "أستاذي" فألمح التعب وقد نال منه مبلغاً، فأرجوه أن يسمح لي بالذهاب لكي ينال قسطاً من الراحة، فيرفض ويقول لي: راحتي يوم مناقشة رسالتك.. عملة نادرة أنت يا "أستاذي"، منك تعلمت العطاء بلا مقابل، والدقة في العمل، والإخلاص في البحث.

رحم الله أستاذي وأبي الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" رحمة واسعة وأدخله فسيح جناته، وجزاه الله عني كل الخير ...

الأستاذ الدكتور أحمد صبحى
العالم والإنسان

بقلم الدكتورة
أميمة ضياء الدين سوكة
مدرس الفلسفة اليونانية بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

عرفت الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" عن قرب منذ أن أسعدنى الحظ باشتراكه فى الإشراف على إعداد رسالتى لنيل درجة الدكتوراه، وذلك فى عام ٢٠٠١. وخلال تلك الفترة كان نِعمَ الأستاذ العالم، ونِعمَ الإنسان، يحفزنى دائما على العمل، ويدفعنى إليه بتشجيعه وسؤاله المستمر، وحماسه الذى كان يفوق حماسى فى بعض الأحيان، مما جعلنى أستغرق تماماً فى البحث، وكلما انتهيت من فصل قدمته إليه، فما هى إلا أيام قليلة حتى يرده إلىّ وقد قرأه كلمة كلمة، ويبدى ملاحظاته كتابةً وشفاهة، يطالبنى بتعديل ضرورى أحياناً، ويناقشنى ويترك لى الحرية كاملة فى جميع الأحيان. وهكذا أصبحت فترة إعداد الرسالة فترة ثرية بالعمل ومتعة النهل من علمه الكريم ؛ نعم ... فالعلم الحقيقى لا ينفصل عن الكرم والفيض به على الآخرين.

ويظهر الإنسان كأروع ما يكون فى أستاذى الدكتور "أحمد صبحى"، فلا أنسى له موقفين بعد الانتهاء من الرسالة: الأول يوم المناقشة؛ حيث كان قد اعتذر عن عدم الاشتراك ضمن لجنة المناقشة لظروفه الصحية التى لا تتيح له احتمال قضاء فترة طويلة بالكلية، لكنه وعدنى بالحضور لدقائق قصيرة، وإذا بى يوم المناقشة أجده أول الحاضرين، وإذا به يحضر المناقشة كاملة وهى التى امتدت لما يقرب من خمس ساعات. وقد أدهشنى احتماله لهذه الفترة الطويلة مع ضعف صحته، وإن أسعدنى أن يشاركنى ثمرة الجهد.

أما الموقف الثانى الذى لا يمكن أن أنساه أبداً، فهو عندما كان يتابع سير الإجراءات تمهيداً لتسجيل الدرجة، ويطالبنى بسرعة إحضار الأوراق التى تحتاج إلى توقيعه كمشرف. وقد أصيب وقتها بأزمة صحية أدت إلى دخوله المستشفى، وفوجئت بابنته تنقل لى الخبر، وتخبرنى فى الوقت نفسه أنه يطلب أن أذهب إليه فى المستشفى. وذهبت إليه، وأصر رغم محاولاتى الفاشلة أن يوقِّع الأوراق، قائلاً: إن عدم توقيعها سيتسبب فى تعطيل الإجراءات، وأنه لن يقبل ذلك، واعتدل بصعوبة فى سريره بمساعدة قريب له، ووقَّع الأوراق بيد مرتعشة ...

هذه هى شيم الكبار، وهذا هو أستاذى الدكتور "أحمد صبحى" العالم الكبير والإنسان، رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير الجزاء عن علمه النافع، وحرصه البالغ على طلابه. إنه دائماً فى الذاكرة وفى القلب.

أستاذى
أستاذ من الزمن الجميل

بقلم الدكتورة
رجاء السيد محمد حسنين
دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية
من كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أكتب إليك أستاذى هذه الكلمات المتواضعة عن تلك الذكريات الرائعة عرفاناً بجميلك فى ذكرى رحيلك لعلها توفيك بعض حقك؛ فمهما كتبت فلن أوفيك حقك لما قدمته من بصمات هائلة يشهد بها تاريخك العلمى وتلاميذك النجباء.

فلقد تتلمذ على يديك آلاف من الطلاب. وكنت بالنسبة إليهم نبراساً يضئ لهم الطريق؛ فعطاؤك كان بلا حدود علماً وخلقاً؛ وكنت خير القدوة حين رسمت لهم معالم خطاهم، فأديت الرسالة وهى من أعظم الرسالات بكل أمانة، وكان ذهنك دائماً متقداً مشتعلاً لا يهدأ، اتسمت بالضمير اليقظ، والنشاط، والعقل الراجح، والخلق الكريم، فأنت خير قدوة يقتدى بها كل من عايشك واقترب من شخصك الكريم.

وإذا كنت قد رحلت عنا بجسدك، فأنت باقٍ معنا "أستاذاً من الزمن الجميل". كلما تذكرته تملكنى الشعور بالفرح والسعادة وعدت إلى الوراء لأجدنى فخورة وأنا أجلس بمجلس الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، مما لا أكاد أصدقه، ولكنها الحقيقة، فلكم كنت أنظر إليك طوال سنوات الدراسة بكل تقدير وإجلال! فأنت نعم المعلم، ونعم الأستاذ الذى يحترم طلابه ويقدرهم خير تقدير ...

لا أنسى يوم أردت أن أتقدم للسنة التمهيدية للماجستير، وكنت أستاذى الفاضل رئيساً لمجلس قسم الفلسفة؛ فتوجهت إليك لأستوضح منك

جدول السنة التمهيدية، وكيفية اختيار مادة التخصص، وبكل تواضع وعطف العلماء كدت أنسى أننى أتحدث إلى من كنت أخشى مجرد المثول أمامه، إنه أستاذى: "أستاذ الزمن الجميل".

تمر الأيام وأسعد مرة أخرى، ولكن هذه المرة سعادتى كبرى، فها أنا أستعد بفضل من الله سبحانه وتعالى لإعداد رسالتى للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب، وها قد عاد أستاذى الفاضل بعد سنوات من السفر أستاذاً متفرغاً، وأكاد لا أجرؤ على محادثته.

ويشاء العلى القدير أن يقوم الأستاذ الجليل "أحمد صبحى" بالإشراف على رسالتى للدكتوراه، نعم الإشراف ... ونعم المشرف ... وتعود بى الذكريات إلى يوم السبت ... إنه اليوم الذى نجتمع فيه "بأستاذنا الجليل"، وفى هذه اللحظات نسعد كثيراً، وما أن ندلف إلى مكتبه حتى يقف أستاذنا الجليل بكل تواضع، حقاً يا "دكتور أحمد" كنت أستاذاً من الزمن الجميل. جميل الخلق - جميل الطبع - جميل المعاملة. جميل العلم والعمل، ولكم تمنيت أن أظل بجوارك أتعلم منك وأسعد بوجودى فى حضرتك، ولكم تمنيت لو كانت كل أيام الأسبوع يوم السبت ... أكتب كل ما يقوله ... لا يستطيع قلمى أن يتوقف عن كلمة واحدة، ويسعد - رحمه الله - عندما نتقدم، يوجه دون إحراج، يثنى دون إطراء، يوجه دون ملل ... إنه أستاذى الجليل ...

ولكم سعدت بإشراف أستاذى على رسالتى للدكتوراه، فها أنا أكتب أبواباً من الرسالة، ويراجعها أستاذى بدقة متناهية ويردها لى فى الأسبوع التالى، وقد علّق عليها وكتب نصائحه الغالية.

وكانت سعادتى تبلغ مداها حينما يكتب لى على فصل معين أو باب معين "أكثر من رائع"، ومازلت أحتفظ بهذه الأوراق التى قام - رحمه الله - بالتعليق عليها.

فهذه الكلمات هى ثروتى، هى كنزى الذى أدخره، إنها فخرى، أروى ذكرياتى هذه لأولادى. وأحكى لهم: لقد قرأ أستاذى هذا الفصل ودوّن عند نهايته: "أكثر من رائع" ... لا يا أستاذى لا يوجد أكثر من رائع منك، رحمك الله رحمة واسعة لا تشقى بعدها أبداً.

وتعود بى الذكريات، فأجدنى لا أنسى أبداً حينما بحثت عن مراجع لمعرفة المزيد عن شخصية صدر الدين الشيرازى وفلسفته، فهو محور أساسى فى رسالتى، حيث قد عوّلت عليه فى جزء كبير من الرسالة هو والسهروردى المقتول فى التحدث عن التصوف، وقد امتزج بأصول إشراقية فى مُقابل الحديث عن التصوف الخالص أو التصوف السنى كما أشار علىّ الأستاذ الفاضل الدكتور "محمد مصطفى حلمى" فى أثناء مناقشته لرسالتى أن استبدل العنوان من "المعرفة بين التصوف الخالص والتصوف الفلسفى" إلى "المعرفة بين التصوف السنى والتصوف الفلسفى" جزاه الله عنى خير الجزاء.

أعود لأستاذى الفاضل العالم الجليل الذى أحب العلم فأحبه، واحترم طلابه فأجلّوه، علّمهم فلم ينسوا فضله!.

يتصل أستاذى بالأستاذ الدكتور محمد قاسم - رحمه الله - الأستاذ بقسم الفلسفة، الذى كان معاراً بجامعة بيروت العربية، ويطلب منه أن يحضر لى أحدث ما نُشر عن "صدر الدين الشيرازى"، وبالفعل يحضر له الدكتور "محمد قاسم" - جزاه الله عنى خير الجزاء - مجلدين لصدر الدين الشيرازى: "مفاتيح الغيب" - الإرشاد للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - ١٩٩٩ - الطبعة الأولى".

وعندما ذهبت إلى الكلية فى يوم السبت، وجدت أستاذى فرحاً مغتبطاً وسعادته تكاد تربو على سعادتى، ويسألنى: هل وصلك المجلدان؟

نعم يا أستاذى ... يا نِعم الأستاذ. لقد أرسلهما لى حينما وصلا إليه، ولم ينتظر حتى يوم السبت يوم لقائه بطلاب الدراسات العليا، كذلك كان أستاذى يعلمنا قيمة الوقت، ويقدر العلم، والراغبين فى المعرفة ...

الذكريات تتوالى، وذكراك العطرة باقية، فأنت باقٍ لا ننساك بما تركته لنا من ثروة هائلة من فكرك وعلمك وخلقك الكريم، فثق بأن عملك لن ينقطع فى هذه الدنيا.

وقد قال رسول الله ﷺ: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصدقة جارية، وعلم ينتفع به".

فهنيئاً لك بالفردوس الأعلى ـ بإذن الله، مع الأنبياء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً ...

إلى الأستاذ الحق
فى ذكراه العطرة

بقلم الدكتورة
منى عبد المعطى
مدرس فلسفة العلوم بقسم الفلسفة
كلية الآداب- جامعة الإسكندرية

أستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى" ... لم أعاصر حياتك العلمية الحافلة، ولم أتتلمذ عليك، ولكن، أعتقد أن التعبير عن المشاعر لا يحتاج إلى مثل هذه المقدمات. حتى نستقرئ "جوهر" الإنسان "أحمد صبحى".

يكفى أن تتقابل معه عدداً قليلاً من المرات، حتى تتعرف على "جوهره" المتلألئ، فهو من المؤمنين الذين غرس الله سبحانه وتعالى محبته فى قلوب عباده دون أن تعرف بالتحديد ما الأسباب التى جعلت محبته تغزو قلبك، فهل تعزوها إلى إنسانيته وطيبته وصدق مشاعره..؟ أم ترجعها إلى تعاطفه الدائم مع الآخرين، وسعيه الدائب فى خير الناس سواءً أكان ذلك مادياً أم معنوياً؟ أم إلى علمه، وإيثاره، وبحثه عن الخير لذاته أينما كان..؟

أعتقد أن هذه الأمور مجتمعة، هى التى تجعل محبته تنفذ إلى القلب بلا تردد ...

والحقيقة إنه لا جدال فى أن لكل إنسان مادحين وقادحين؛ إلا أنك إذا ما تصادف وتطرق حديثك مع أستاذ، أو زميل، أو طالب عرف "د. صبحى" إلا وسرعان ما يفوح شذى سيرته العطرة مزيجها التقدير والاحترام والمحبة والخير.. ولم لا؟ وهو الأستاذ الحق؛ فهو من الأساتذة الذين تشهد لهم بصماتهم على كل المستويات الإنسانية، والأخلاقية، والعلمية، بالاحتكام إلى العقل والمنطق؛ بل والعاطفة أيضاً، والإخلاص فى العمل، والإيمان برسالة سامية يؤديها بإخلاص من أجل رضا الله عز وجل، نعم لقد فاح شذى عطره

وانتشر متجاوزاً جامعاتنا المصرية ليصل إلى الجامعات العربية، ولم لا أيضاً؟ وهو أستاذ مرموق متمكن فى تخصصه، كتاباته العلمية المتنوعة، والرسائل العلمية التى ناقشها وأشرف عليها خير دليل على ذلك؛ بل إن الجامعات العربية التى دعته إلى التدريس بها تشهد بذلك أيضاً.

ليس كل هذا فحسب؛ بل إننا إذا ما سألنا أحد أصدقاء مرحلة الشباب، وأقصد هنا زملاءه الذين عملوا معه فى مرحلة ما قبل التحاقه بالعمل الجامعى، فلا نجد خلافاً حول ما ذكرت، ولحسن الحظ أن لدىّ شاهد عيان وهو الأستاذ "على عبد العال" والد زوجى، والذى عمل مع "د. صبحى" فى أكثر من مدرسة (رأس التين الثانوية، والعباسية الثانوية بنين)، وهو يحدثنى قائلاً: إنه كان أستاذاً ملتزماً إلى أقصى درجات الإلتزام، كما أنه كان يتسم بالهدوء الشديد، وكان حيِّياً خاصة عندما يتحدث مع زميلاته، هذا فضلاً عن تفانيه فى عمله، ويعتقد محبوه أن نجاحاته قد توالت عليه لهذه الأسباب مجتمعة!

وبالطبع، النتيجة التى وصل إليها "د. صبحى" لا تتأتى إلا إذا كانت المقدمات اللازمة عنها صادقة ومعبرة عن "جوهره" المشرق، ومما لا شك فيه، أن الإنسان يرحل بجسده، ولكن تبقى أعماله معبرة عن فكره ما بقيت الحياة. وكتابات "د. صبحى" تمثل كوكبة مضيئة من الأعمال المتميزة التى لا تثرى المكتبة الفلسفية فحسب، بل إنها تثرى كذلك مكتبات القارئ المثقف الجاد. من حيث قضاياها الهامة والمتنوعة، فهو يكتب بإبداع فى "علم الكلام"، وفى "التصوف"، وفى "فلسفة التاريخ"، وفى "فلسفة الحضارة"، وفى "فلسفة الطب"، وغير ذلك، وجميعها يطلعنا على مادة عميقة الدلالة، كما أنه يجمع فيها بين حماسة الفكر الفلسفى وروعة الأسلوب، بالإضافة إلى تفاعله مع عصره، فيعبر عن قضاياه بأسلوب عميق أخاذ، وتظهر فلسفته المتعددة الجوانب فى كل موضوع يتناوله، متخذاً من عقليته التحليلية الناقدة سبيلاً، أما المنهج الذى يستخدمه لينسج به خيوط كل فصل من فصول

كتاباته فيأتى متلائماً مع كل موضوع على حلة، وأما عن أسلوبه العلمى الرصين، فلا نجد أفضل مما قال "زكى نجيب محمود" بأنه "لا حشو فيه ولا اقتضاب". ومن ثم تميزت مؤلفاته بتنوعها ودقتها، مما جعله يستحق بجدارة جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية فى أول عام لإنشائها.

أستاذى الفاضل، ثق بأن القلوب التى غمرتها بعلمك، وحبك، وعطفك، والتى فاضت ببعضٍ من حبها لتسطر بمداده هذا الكتاب التذكارى، إنما تتوارى خجلاً أمام فيض عطائك، ولكنها شهادة من أساتذة، وزملاء، وطلاب، تقديراً وإجلالاً لما امتزت به من خصال نبيلة ...

رحم الله الإنسان، والأستاذ، والفيلسوف د. "أحمد محمود صبحى"، وأسكنه فسيح جناته.

في ذكرى الأستاذ الجليل الراحل
أحمد محمود صبحي

بقلم الدكتورة
فايزة أنور شكرى
مدرس فلسفة القيم
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

يسعدنى، بل ويشرفنى أن أعبر عن تقديرى البالغ لأستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى" الذى رحل إلى جوار ربه. لقد كان - رحمه الله - عَلَماً بارزاً من أعلام قسم الفلسفة، وأستاذاً فاضلاً، وعالماً جليلاً، قوياً فى الحق، متواضعاً، نافذ البصيرة.. افتقدته كثيراً..

تتلمذت عليه فى مرحلة الليسانس، وعُينت فى عهده معيدة بقسم الفلسفة، وكان دائماً دافعاً قوياً لى ولزملائى على الصبر، والعمل، والعطاء، وتحمل المسئولية، كما كان عف اللسان، يتميز بالخلق الطيب، والابتسامة الهادئة، والعطاء العلمى الغزير، والتفانى والإخلاص فى العمل. وكذلك كان - رحمه الله - نعم الأب الروحى، والمثل الأعلى، والقدوة الحسنة الطيبة الذى يحافظ على القيم الأخلاقية والتقاليد الجامعية، لا يضن على سائليه بالنصيحة أو المساعدة.

أما عن دراساته فى مجال "فلسفة الأخلاق"، فكان يتساءل: لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التى احتلتها سائر الدراسات؟ وحاول الإجابة عن هذا التساؤل فى رسالته للدكتوراه بعنوان: "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - العقليون والذوقيون أو النظر والعمل" وذلك من خلال وضع ثلاثة افتراضات: الأول: أنه لابد أن توجد فى الفلسفة الإسلامية دراسات فى الأخلاق. والثانى: أنه لا بد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية. والثالث: أنه إذا تم التعرف على

هذه العقبات، فلا بد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكري الإسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين، حيث إن مشكلات الإنسان بوصفه كذلك لا تتقيد بقيود الزمان، فضلاً عن أن المسلمين قد أسهموا في الثقافة العالمية بدور مشهود. ومن مشكلات الفلسفة الأخلاقية: مدى صلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا أو علم النفس، وكذلك مشكلة العمل، هل البحث النظرى فى الأخلاق يُفضى بالضرورة إلى العمل حيث إن الأخلاق علم عملى، أم أن العمل قد ترك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن للفلسفة به؟ هذه هى الخطوط العريضة لمشكلات رسالته، وبعض الملامح الإنسانية لأستاذى الكريم - رحمه الله - وعطّر سيرته، ومكننا من الانتفاع بما تركه لنا من جهد علمى جاد، وأخلاق كريمة نذكرها بالثناء.

وأخيراً... أدعو لأستاذى الفاضل ومعلمى ورائدى أن يتغمده الله بواسع رحمته، وأن يثيبه عنا خير الثواب.

"وإنا لله وإنا إليه راجعون"

في ذكرى أ.د. أحمد صبحي
رائد الفلسفة الإسلامية في مدرسة الإسكندرية

بقلم الدكتور
عمرو على عبد المعطى
مدرس فلسفة وتاريخ العلم
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

إن من يتتبع حركة الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة الإسكندرية العريقة منذ إنشائها عام ١٩٤٢، وحجم الزخم الهائل من رواد حركة التنوير العلمى من أبناء مدرسة الإسكندرية المعاصرين منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن؛ لابد له أن يتوقف طويلاً أمام صفحة ناصعة البياض من سجل بطولات أحد فرسانها النبلاء الأعلام ألا وهو المغفور له - بإذن الله - أ.د "أحمد محمود صبحى" رائد الفلسفة الإسلامية فى مدرسة الإسكندرية منذ منتصف القرن المنصرم؛ فسوف يظل اسمه خالداً وإلى الأبد فى ذاكرة الوعى والضمير الجمعى العربى رائداً من هؤلاء الرواد الأعلام من حملة مشاعل العلم، والنور، والحرية إلى جامعتهم الوليدة: الإسكندرية، وذلك من بين سائر الرواد والأعلام الشامخين من أبناء جامعة الإسكندرية ممن شيدوا وأقاموا صرح البناء الفكرى والفلسفى ورفعوه عالياً؛ نذكر منهم: على عبد الواحد وافى؛ محمود قاسم؛ أبو العلا عفيفى؛ محمد ثابت الفندى؛ أحمد عزت راجح؛ نجيب بلدى؛ عبد الحميد صبرة؛ محمد على أبو ريان؛ على عبد المعطى محمد.. وكثيرون غيرهم ممن حملوا مشاعل الفكر، والحرية، والتنوير، والإبداع إلى كل بقعة من مدينتنا المباركة الإسكندرية.

والحق الذى لا مراء فيه أن صفحات العمر تُطوى طياً سريعاً؛ بآمالها وآلامها العريضة تباعاً؛ وتبقى فى الأذهان دائماً شخصيات ومواقف لا تُنسى؛ فهناك من ماتوا وهم أحياء فى عقولنا وقلوبنا نتذكرهم جميعاً وكأنهم حاضرون بيننا، وهناك من هم أحياء رغم كونهم موتى على الحقيقة

فلا يتذكرهم أو يذكرهم أحد؛ هذا وقد كان العلامة الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" - رحمة الله عليه - أستاذاً عَلَماً فى مجال تخصصه فى الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب جامعة الإسكندرية، وجامعات العالم العربى، يتوافد عليه طلابه ومريدوه يقصدونه للدرس والسؤال؛ وهو يجيبهم بأدب وتواضع ثقاة العلماء؛ ذاعت شهرته منذ سنوات دخولى لقسم الفلسفة الأولى حتى إنها بلغت الآفاق فى مجال الدراسات الفلسفية؛ ولم أكن قد التقيت به بعد؛ وقد شاءت الأقدار أن تتوثق صلتى "بالراحل الكريم" بعد التخرج مباشرة، لاسيما بعد أن أردت أن أسجل لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة فى موضوع يتناول بالتحليل والتمحيص والنقد للدور الحيوى الذى قام به الدكتور "على سامى النشار" ومدرسته الفكرية فى إثبات أصالة اكتشاف علمائنا العرب المسلمين للمنهج العلمى التجريبى قبل علماء ومفكرى أوروبا بقرون عديدة؛ ولم أجد حينئذ المصادر العلمية الأولى للراحل الكريم الدكتور "على سامى النشار"، مما تعذر وجوده فى المكتبات العامة؛ والتقيت مع أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى"، وجلست إليه لعدة ساعات فعرفت عن "الدكتور النشار" كل ما أردت معرفته وقام سيادته بإهدائى بعض المؤلفات العلمية التى صدرت له، ونفدت طبعاتها، وقد عاوننى كثيراً فى جمع المادة العلمية للازمة لإتمام هذا العمل الطموح؛ حيث كان الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" باكورة مدرسة فكرية وارفة الظلال تمتد بجذورها إلى شيخ الفلسفة الإسلامية فى مصر المحروسة قاطبة العلامة الجليل الشيخ "مصطفى عبد الرازق" الذى حدد الطريق، ورسم المعالم المحورية الأولى التى تتفق ومشروعه الفلسفى والحضارى الإسلامى الأكبر؛ وقد ترك الراية من بعده إلى واحد من أنجب تلامذته من كبار مفكرى الفلسفة الإسلامية فى مدرسة الإسكندرية حينذاك العلامة الدكتور "على سامى النشار" الذى استطاع - بفضل حنكته وقربه من دوائر صنع القرار السياسى داخل مؤسسات الدولة المختلفة، وباعتباره من خيرة مستشارى الرئيس الراحل جمال عبد الناصر نفسه فى كتابه الأشهر "فلسفه الثورة" - أن يوسع من صرح مشروعه الفكرى

والفلسفى العربى الإسلامى بين سائر مريديه من أساتذة ومفكرى أغلب الجامعات المصرية والعربية قاطبة؛ ومنهم فى جامعة الإسكندرية المغفور له - بإذن الله - العلامة الدكتور "أحمد محمود صبحى" أكبر تلامذة الدكتور "على سامى النشار" وأقربهم معزة إلى قلبه؛ ليكون بذلك أهم حصن من حصون الأصالة والإبداع فى الفكر الفلسفى فى الإسلام بمدرسة الإسكندرية منذ أواخر القرن المنصرم؛ وأزكى قطرة عطرة مضيئة من قطرات هؤلاء الرواد بدءاً من شيخ الفلسفة الإسلامية "مصطفى عبد الرازق" وانتهاءً به.

هذا وقد هرولت على الفور لمتابعة ذلك المارد العملاق لأتعرف على أهم معالم مدرسته الفكرية العامرة؛ وأنهل العلم من منابعه الأصيلة، وهناك فوجئت أن هذا المارد العملاق بكل ما يحمله من تجارب وخبرات عميقة فى الحياة هو مجرد إنسان بسيط جم التواضع؛ قلبه وعقله منفتحان على مصراعيهما للجميع؛ معطاء إلى أقصى درجة، فلا يبخل بمال أو علم على أحد؛ ذو شخصية وحضور طاغٍ يعرفه ويقدره القاصى والدانى؛ مستقل الرأى، حر الإرادة والفكر؛ دمث الخلق هادئ الطباع؛ محب للموسيقى والمسرح والفن الرفيع بصورة لافتة؛ دائم القراءة والاطلاع لاسيما فى فلسفة الحضارة والتاريخ والفكر الإسلامى؛ خفيف الظل كالنسمة الطاهرة النقية التى تطل كل صباح علينا بأطيب أنواع العطور والرياحين، ثم تذهب إلى حال سبيلها؛ ولا أتذكر قط أنه صارع من أجل الحصول على جاه أو مال أو سلطان لا يستحقه؛ بل إن الله كان دائماً فى خاطره وفى جُل سكناته وحركاته؛ فكانت مقاصده وأهدافه دائماً وأبداً متجهة إلى إرادة بارئها عز وجل؛ وإلى الدفاع عن رسالته الإسلامية السامية.

أما إذا انتقلنا إلى المستوى العلمى والأكاديمى الرفيع للدكتور "أحمد محمود صبحى" فإننا نجده يتميز بسمات جوهرية أصلية تميزه عن سائر أقرانه من دارسى ومدرسى الفلسفة الإسلامية قاطبة الذين شهدتهم جامعة

الإسكندرية؛ إحدى هذه السمات الأصلية فيه والتى جذبتنى إلى شخصه إلى حد الافتتان به علمياً وأكاديميا؛ هى أنه يعد تجسيداً حقيقياً لمدرسة فكرية إسلامية عصرية تجمع بين مفهومى الأصالة والمعاصرة فى وحدة عضوية؛ فهو إلى جانب دفاعه المستميت عن قضايا أمته، وآراء مدرسته الفكرية الأصلية التى تنتمى إلى مدرسة "الشيخ مصطفى عبد الرازق"، نجده يدافع بنفس الحماسة عن قضايا المعاصرة، وإصلاح منظومة التعليم والبحث العلمى فى مصر والوطن العربى؛ وقد آمن "الدكتور صبحى" إيماناً راسخاً لا يعتريه أى شك أنه لا بد لأى دارس للفلسفة الإسلامية - وخلافا للمفهوم السائد - أن يلم باللغات الأجنبية المختلفة؛ فكان يعكف مع طلابه ومريديه يومياً لتدارس مصطلحات الفلسفة الإسلامية باللغات الأجنبية المختلفة، وبيان خلفياتها الثقافية؛ فدارس الفلسفة فى مجال الفكر الإسلامى المعاصر ملتزم بواجب حضارى تنويرى لا يستطيع التنصل منه بحال من الأحوال.

هذا كما آمن العلامة الدكتور "أحمد محمود صبحى" بالعلاقة الجدلية بين الفكر والواقع؛ وأن مظاهر الفكر وتجلياته المختلفة من شعر وآداب وموسيقى وفنون رفيعة ما هى إلا ترجمة لمقتضيات الواقع اليومى الذى يعيشه المواطن العربى.

ولعلنا نتبين بذلك كم كان "الأستاذ الراحل" صادق الرؤية نافذ البصيرة، فنحن الآن نشهد موجه عارمة من حركات الإصلاح التى تجتاح الوطن العربى من أدناه إلى أقصاه؛ والدعوة إقليمياً وعالميا إلى أهمية إصلاح أحوال التعليم، ومنظومة البحث العلمى، وتجديد الخطاب السياسى والدينى بما يتناسب مع إيقاع ومضمون روح العصر...

إن كل ما قيل عن أستاذنا الراحل لا يمكن أن يفيه جزءاً من حقه؛ فعطاؤه العلمى والإنسانى الوفير لا يمكن لبشر أن يقدره حق قدره، وأياديه بيضاء ناصعة على جميع من عرفهم أو عرفوه . . رحم الله أستاذنا الجليل ...

فيلسوف الكلمة ...

بقلم الأستاذ
محمد عادل خميس
مدرس مساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام المرسلين محمد بن عبد الله، وعلى إخوانه الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه إلى يوم الدين.

يُعد الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" - رحمه الله - من أمهر، وأفضل، وأنبل من أنجبته جامعة الإسكندرية على مدار تاريخها الطويل، ولا شك أنه يمثل علامة فارقة فى تاريخ قسم الفلسفة بكلية الآداب؛ فهو صاحب ثقافة رفيعة، وفكر عميق، إنه نموذج للإنسان والمثقف معاً؛ أما كتاباته فقلما يضاهيه أحد فى صناعة الكلمة؛ إنه يستخرج كلماته وتعابيره من أعماق تجربته.

ولم تكن كتاباته سطحية؛ بل عميقة كل العمق، فهو عالم، يلتزم بجملة من الأفكار والمبادئ لا يحيد عنها، وكان انقطاع "الأستاذ" عن الحوار بسبب مرضه فترة من الزمن دافعاً قوياً لمريديه من تلاميذه وزملائه على ادخار العديد من الأسئلة الشائكة فى شئون الكون والحياة؛ حتى إذا ما شفاه الله انهالوا بها عليه، فيجدونه غزير المعرفة، متعدد الاهتمامات الفلسفية.

ولعل أستاذنا فى زماننا الحديث هذا أشبه "بسقراط الحكيم" من فلاسفة الإغريق القدامى، فلقد ترك لتلاميذه أسفاراً مضيئة من الحكمة، وما تزال تشع بنورها إلى يومنا هذا مثل: "العلم فضيلة والجهل رذيلة" مما يجد فيه الناس متعةً، ونضجاً، وعمقاً قلما نجده فى كتابات الآخرين.

ويعد كتاب "في فلسفة الحضارة" من أبرز مؤلفاته، وكان يهدف من كتابه هذا لا إلى مجرد المعرفة بالحضارات اليونانية والإسلامية والغربية؛ وإنما إدراك الحكمة الكامنة في مسيرة التاريخ.

فكل حضارة تمر بميلاد يعقبه طفولة، ثم شباب، ثم شيخوخة، ثم انتهاء بالفناء، ذلك ما أرادته مشيئة الله بالأمم والحضارات، ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، ليؤكد بذلك على تطبيق نظرية التعاقب الدوري على الحضارات الشرقية (الإسلامية) والغربية (اليونانية والأوروبية).

أثبت أيضاً "أستاذنا" أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الدارسين حول مفهوم الحضارة من ناحية، ومفهوم المدنية والثقافة من ناحية أخرى، فعند الحديث عن الحضارة في شقها الأدنى القديم (مصر، والعراق، وفارس)، أو الأقصى القديم (الهند، والصين) نقول عنها إنها دول ذات حضارات عريقة، بينما ننفي هذه العراقة عن الولايات المتحدة الأمريكية؛ مع العلم أنها في الحاضر أكثر نضجاً وتقدماً؛ حيث إن الحضارات الشرقية لها بواعث وجذور ممتدة في أعماق التاريخ منذ آلاف السنين؛ بينما الشعب الأمريكي لا يمتلك تلك الأصالة؛ فنقتصر بالقول عنها بأنها مدنية أمريكية مستحدثة وليست حضارة أمريكية.

خلاصة القول: فلسفة الحضارة مثلها في ذلك مثل كل من الفلسفة والتصوف، لا يفيد إن شرعنا بوضع تعريف لها، ولن يكشف ذلك أو يوضح موضوعها. وما تاريخ الحضارة إلا سجل ودستور لإنجازات الإنسان في التاريخ في مختلف الفروع الحياتية: الزراعية، والصناعية، والتجارية، والفكرية، والفنية، والعلمية، بما في ذلك الأنظمة السياسية، والاقتصادية ، والاجتماعية. ففي فلسفة الحضارة نزعة استقرائية ننتقل فيها من الشواهد والوقائع الجزئية إلى الأحكام الكلية العامة.

أما فى فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختـزل العلـل الجزئيـة للوقـائع الفردية إلى علة واحدة عادةً ما يُفسر فى ضوئها التاريخ العالمى كله.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة.

فى ذكرى الأستاذ الراحل

بقلم الدكتور
مجدى محمد رسلان مبارك
محاضر بالجامعات الليبية سابقاً
بالتربية والتعليم بالبحيرة حالياً

فى رحاب الحديث عن مآثر العبد الفقير إلى الله – كما كان يسمى نفسه – القابع فى رحمة الله الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، الذى سرت فى عروقه معانى آيات القرآن الكريم، والأحاديث القدسية الشريفة، والاقتداء بالرسول، والصحابة، والصالحين، والعلماء، وأساتذته المعاصرين، أذكر لحبيبى فى الله – حياً ومتوفياً – مآثره معى وقت أن كنت طالباً، ثم باحثاً، ثم محاضراً فى الجامعات الليبية.

فقد تعلمت على أستاذى وقدوتى مواد الفلسفة الإسلامية، والأخلاق على مدار السنوات من ١٩٧٣ حتى ١٩٧٦، وكانت ترسخ فى ذاكرتى أقواله، وحكمه، وإرشاداته، حتى إننى فضّلت التخصص فى قسم الفلسفة فى السنة الثالثة دون قسم الاجتماع؛ لأنه كان يُثقل ميزان قسم الفلسفة علماً، وفضلاً، ومؤازرة، وتواضعاً.

وبعد تخرجى، وأثناء تأديتى للخدمة العسكرية عام ١٩٧٧، ذهبت إليه فى مكتبه بالقسم، وأبديت له رغبتى فى بدء مرحلة الدراسات العليا، فإذا به مشجعاً ومرحباً، وذهب معى بنفسه إلى مكتب الدراسات العليا، وأوصى العاملين به علىّ تواضعاً وإنسانية.

ودارت الأحداث فقطعت شوطاً من الزمان حتى عاد – رحمه الله – من الإعارة بالخارج، فطلبت منه الإشراف علىّ فى الدكتوراه فوافق، وأيد المشروع، وجعل يقدم النصح والإرشاد، ويهدينى المادة العلمية المتعلقة

ببحثي، وكلما أردت أن أدفع مقابلها المادي، غضب قائلاً: هذا قدر يسير مما كان يقدمه لي أساتذتي من أمثال المرحوم أ. د. "علي سامي النشار"، ولم يأل أستاذي جهداً في مساعدتي حتى نلت درجة الدكتوراه.

وأثناء إعدادي للدكتوراه كنت أدّرس بجامعة السابع من أبريل بليبيا، وبعدها أكملت العمل محاضراً بالجامعة نفسها، وظلت علاقتي الحميمة بأستاذي، فراسلته وراسلني، وكلما أرسل إليّ خطاباً، جعلت أراجعه مرات لما فيه من تواضع وإيمان؛ حيث كانت كلماته الرقيقة مشجعة، وباعثة على الأمل، ودافعة إلى عمق الإيمان بالقضاء والقدر.

هكذا غرس "أستاذي" في نفسي كل معاني الإخلاص والحب حتى صار أحد ثلاثة بنوا كياني الروحي والأخلاقي والإنساني، وجعلني أحتفظ برسائله إليّ في ليبيا لأقرأها بين الحين والحين، وأهب له ثواب تلاوتي القرآن الكريم، وما كان يقوله لي وهو معنا، صار يأتيني به مناماً ...

رحم الله "الأستاذ"، وجعلنا لبعض شفعاء يوم يقوم الناس لرب العالمين

عرفان بالجميل

بقلم الدكتور
سعيد محمد السقا
مدرس الفلسفة المعاصرة
كلية التربية ـ جامعة الإسكندرية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى أهله وأصحابه، والتابعين بإحسان إلى يوم الدين، اللهم ارضِ عن روح شيخنا وأستاذنا وفقيدنا "أ.د. أحمد محمود صبحى"، وارضها برضاك عنه، وتفضل عليه برؤية وجهك الكريم، وتجاوز عن هفواته، وضاعف حسناته، وأسكنه فسيح جناتك، وتغمده برحمتك، وأنزله منزلة الصديقين والشهداء، بحق جميل صنيعه فينا، وتعليمه لنا، ودماثة خُلقه الرفيع الذى زرعه فينا، وبحق دعمه ورعايته بما أثّر فينا، وبحق علمه الوفير الذى نهلت منه أجيال، وأجيال عديدة سوانا ممن تتلمذوا عليه مباشرة، أو ممن استفادوا من كتبه، وممن سيستفيدون بإذن الله تعالى، وبحق رسالته التى أداها بأمانة وشرف ونزاهة، اللهم آمين ...

عرفته – رحمه الله – منذ ثلاثة وعشرين عاماً، حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، التى كان لها شرف انتسابه إليها كأستاذ للفلسفة. عرفته حينئذ علَماً شامخاً من أعلام العلم والفكر العربى المعاصر من خلال ما سمعته عنه من أساتذتى من زملائه ومن تلاميذه بالقسم، وكذا من خلال مؤلفاته التى كانت ومازالت نبراساً لنا ولكل طالب علم. وبعدها شرّفنى الله فى عام ١٩٩٨م بأن يوضع إسمه – رحمه الله – إلى جانب إسم أستاذى أ.د. "عبد الوهاب جعفر"، كمشرفَيْن على رسالتى للماجستير، مما أضاف لها قيمة أكثر ومرتبة أرقى، من خلال تعليماته، وتوجيهاته، و توضيحاته، وتنقيحه لها. وبما استفدت من علمه وخبراته،

وشخصيته الهادئة المتواضعة الكريمة. وقد جعله الله سبباً قوياً ومباشراً فى إنقاذ مستقبلى العلمى من محنة كانت ستؤدى إلى فصلى من الدراسات العليا، بقبوله - رحمه الله - المشاركة على الإشراف على رسالتى فترة إعارة أستاذى المشرف.

رحم الله أستاذنا الجليل رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته ...

إلى الأب الروحى ...

بقلم الأستاذة
هدى محفوظ أمين
شئون أعضاء هيئة التدريس
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

كان من حسن حظى أن أبدأ حياتى العملية تحت رعاية ورئاسة الأستاذ الدكتور المرحوم "أحمد محمود صبحى"؛ فقد تم تعيينى بالكلية، وتوزيعى على قسم الفلسفة للعمل إدارياً، وكان "د. صبحى" رئيساً للقسم فى ذلك الوقت، تعلّمت منه الكثير: تعلمت حب العمل بلا حدود، وتعلمت حبى لكل من أتعامل معه، علّمنى حبى للخير للجميع حتى لمن أساءوا إلىّ، تعامل معى كأب قبل أن يتعامل معى كرئيس عمل، وكان أول من وقف بجانبى هو والسيدة المرحومة زوجته فساعدانى على تحمل مصاب فقد أمى وأنا فى مقتبل العمر، وكان أيضاً - رحمه الله - حريصاً على مشاركتى أفراحى أيضاً، فكان شاهداً على عقد زواجى، وكان أول من حضر إلىّ هو وأسرته الكريمة للإطمئنان على وتهنئتى عندما رزقنى الله بأول مولود، وكان يمكن أن يكتفى بتهنئتى بمكالمة تليفونية ... ولكن هكذا يفعل الآباء ...

لقد فقدت برحيل "د. صبحى" الأب قبل رئيس العمل، يَنْدُر فى هذه الأيام وجود مثل هذا النموذج من البشر الذى يشعر بمن حوله إنسانياً قبل أى شئ آخر.

علّمنى "د. صبحى" أن الإنسان يجب أن يبدأ حياته بالقرب من ربه، وحب من حوله، وأن يعطى دائماً مادام قادراً على العطاء دون انتظار أدنى مقابل؛ لأن سعادة الآخرين إنما هى سعادته ...

لقد حرصت دائماً - طوال حياتى العملية - على أن أسير على النهج الذى غرسه بداخلى من حبٍ للخير، وحبٍ للعمل، وأداء العمل بأمانة وضمير مهما واجهت من صعاب ...

رحم الله الأستاذ الدكتور " أحمد محمود صبحى " الأب قبل الأستاذ.

إبنة من بين العديد من أبنائه ... والتى لن تنساه مهما مر الزمن ...

في يوم صحو
يمكنك أن ترى إلى ما لا نهاية

بقلم الأستاذ
إبراهيم الدسوقى
الباحث السينمائى

ربما لم تكن هناك علاقة مباشرة بينى وبين هذا الأستاذ الجليل ... العَلَم المبجَّل؛ تلك القيمة العلمية والإنسانية التى مرت فى حياة الإنسان كشهب فى لحظات سريعة. ولكن علاقتنا - إن جاز أن نسمى - بهذا الطيف الصبوح.. الهادئ المتمكن فى تقديم وعرض أفكاره فى سلاسة ويسر وبأسانيد العالِم؛ هى علاقة بين أستاذ وأحد القراء العابرين على ظهر البسيطة.

هرم شامخ من العطاء والتلقى فى مجال الفلسفة الإسلامية، هو رائد من رواد حركة التنوير التى مرت فى حياة مصر والتى قادها الإمام "الشيخ محمد عبده" فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فأعطى لحياتنا العلمية والجامعية مذاقاً خاصاً ناتج هذه الحركة الأم، بل أحدثت نقلة فى حياتنا بشكل عام والجامعية بشكل خاص، هو نموذج يستكمل صورة جيل رائع من رواد كبار ساهموا فى إحياء مصر على كافة المستويات وفى مجالات عدة ... من د. حسنين هيكل ... د. طه حسين ... عباس محمود العقاد ... توفيق الحكيم وصولاً إلى الإمام الأكبر محمود شلتوت ... الخ - رحم الله الجميع.

لقد قدم هؤلاء ما لديهم من خدمة معرفية وعلمية دفاعاً عن الإنسانية.. من أجل البشرية وإثراءً للجانب الفكرى والفلسفى فى عوالم الإنسان، والدكتور "أحمد صبحى" واحد من هؤلاء الأفاضل.. أعطى الكثير من حياته

للمنهج الذى آمن به، وشكَّل حياة خاصة بينه وبين تلاميذه ومريديه.. وهبنا قبساً من نوره كى نستزيد من عطائه العلمى، ودراساته وما وجدنا بين ضفتى أوراقه، حيث الثراء والغزارة المعرفية التى تُقدم بشفافية العالم المستنير، وإخلاص وعطاء دون حدود أو متاجرة بما يملك من علم.

إلى روح أستاذنا الكبير "د. أحمد صبحى"، العالم الجليل، والأب الكبير، صاحب هذا الصوت الرخيم المميز - شأنه شأن الكثيرين من رواد التنوير الذين مروا فى حياتنا، وكانت لهم هذه البحة المميزة - إليه بعض من فيض علمه الذى أكسبنا وأكسب حياتنا لحظات صوفية بالغة الخشوع، ورهبة خاصة عند الحضور بين يديه، والإنصات، والاستمتاع به - لنشعر بعد لقائه بهذا القدر الكبير من الصفاء، والحضور، والشفافية؛ حيث إنه فى يوم صحو يمكنك أن ترى إلى ما لانهاية ...

رحم الله أستاذنا الكبير " د. أحمد صبحى ".

الباب الثانى

المراجعات والدراسات النقدية

المحور الثالث

فى علم الكلام

الإمام المجتهد
يحيى بن حمزة
وآراؤه الكلامية
تحليل نقدى
تأليف أ. د. أحمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

تحتل الدراسات الكلامية مكانة بارزة في مجال الفلسفة العربية وذلك إذا نظرنا إلى الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل، ونقصد بذلك أن ندخل في إطارها مجال علم الكلام ومجال التصوف، أما إذا نظرنا إلى مصطلح الفلسفة العربية بمعناه الدقيق الأكاديمي، فلن يدخل في إطاره إلا فلاسفة العرب من أمثال الفارابي، وابن سينا، وأبي البركات البغدادي في المشرق العربي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد في المغرب العربي، أي بلاد الأندلس.

هذا يعني أن علم الكلام يعد مجالاً من مجالات الفلسفة العربية بمعناها الواسع الشامل، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا اختلاط علم الكلام بالفلسفة في عصوره المتأخرة وذلك على النحو الذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته، نعم لقد اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية وإن كان منهج المتكلمين غير منهج الفلاسفة.

ونجد هذا الخلط والاقتران واضحاً عند كثير من المتكلمين من أمثال فخر الدين الرازي، والشهرستاني، وعضد

الدين الإيجي، فإذا تصفحنا العديد من الكتب التي تركها لنا هؤلاء ومن بينها على سبيل المثال، المباحث المشرقة لفخر الدين الرازي، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، والمواقف لعضد الدين الإيجي، وجدنا المزج بين المباحث الكلامية والمباحث الفلسفية واضحاً وظاهراً .

تشمل الفلسفة العربية بمعناها الواسع إذن الدراسات الكلامية والمباحث الفلسفية، أما بالنسبة لعلم أصول الفقه فإنه لا يعد داخلاً في إطار الفلسفة والتفلسف من قريب أو من بعيد، ولابد أن نضع في اعتبارنا أن من أبرز الأخطاء التي وقع فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق، دعوته إلى إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة والتفلسف، وقد تكون هذه الدعوة الخاطئة قلباً وقالباً لها أسبابها التاريخية، أي ظروفها التاريخية؛ وذلك حين كان يقوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بالرد على المستشرقين الذين قللوا من الإبداع الفلسفي الذي نجده عند فلاسفتنا من العرب، ويقيني أن الشيخ مصطفى عبد الرازق لو بعث الآن حياً ورأي الكوارث والمآسي التي ترتبت على رأيه لندم أشد الندم على رأيه الذي قال به في العديد من كتبه وخاصة كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، نعم مجموعة من الكوارث والمآسي والتي تجعل الدارس يقول: أيتها الفلسفة العربية كم من الأخطاء والمهازل ترتكب باسمك!

علم الكلام إذن وخاصة في عصوره المتأخرة قد ارتبط بالفلسفة، لقد اقترن بها وتأثر بها تأثيراً ملحوظاً، وكم استخدم المتكلمون مباحث منطقية للتدليل على آرائهم التي قالوا بها.

وعلى الرغم من كثرة المؤلفات المعاصرة في مجال علم الكلام، إلا أن هذا المجال لا يزال في أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات الجادة والعميقة والتي يقوم بها أساتذة وليسوا أشباه أساتذة

من هنا كان ترحيبنا بدراسة جادة وعميقة، دراسة أقول عنها دون أدنى مبالغة إنها تعد أوفي دراسة في موضوعها ظهرت حتى الآن، وأقصد بها كتاب

الرائد والعلامة الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، وهو من هو في مجال الدراسات الفلسفية، وخاصة مجال علم الكلام، لقد شق عالمنا الدكتور "أحمد صبحي" طريقه وسط الأشواك والصخور، وقدم لنا كتابه الضخم عن علم الكلام، وكتابه الرائع والقيم عن الزيدية والذي طبعت منه آلاف النسخ، ثم يقدم لنا دراسته الرائدة والبالغة الأهمية، والتي لا يمكن أن يستغني عنها أي دارس للفلسفة العربية من قريب أو من بعيد، ونعني بها كتابه عن "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية".

إنها دراسة لا يمكن أن يقوم بها إلا الدكتور "أحمد صبحي"، إذ أنه قضى ما يقرب من نصف قرن من الزمان باحثاً ومنقباً في مجال علم الكلام بصفة خاصة، بحيث أصبح من روادنا المعاصرين في مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية .

لقد قدم لنا في كتابه : الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، دراسة رائدة بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان ومدلولات، قدم لنا بحثاً غاية في العمق لا يمكن أن يصدر إلا عن أستاذ بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من قيم ومثل عليا.

هذا الكتاب الذي تقترب صفحاته من أربعمائة صفحة، والذي تفضل مشكوراً بإهدائه إليّ وإلى زميلي وصديقي الأستاذ الدكتور "محمود فهمي زيدان"، يتضمن مجموعة من الأقسام والأبواب والفصول، كل فصل منها يرتبط بالفصل الذي يسبقه، ويؤدي إلى الفصل الذي يليه، وهذا يدلنا على التماسك الذي نجده في الدراسة من أول صفحة فيها حتى آخر صفحاتها، وتذكرنا هذه الدراسة بالدراسة الرائدة الممتازة التي قدمها لنا أستاذنا الجليل وعالمنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية"

لقد رجع الدكتور "أحمد صبحي" في دراسته الرائدة عن يحيى بن حمزة إلى مئات المصادر والمراجع والتي تدلنا على أسلوبه الأكاديمي في البحث والدراسة، وعلى غزارة إطلاعه؛ إنه لا ينتقل من دراسة لجزئية من الجزئيات إلى دراسة لجزئية أخرى إلا بثقة ويقين، وواثق الخطوة يمشي ملكاً، بل إن إقامة الدكتور أحمد صبحي باليمن عدة سنوات قد يسرت له الإطلاع على مصادر تعد في غاية الأهمية والتى استفاد منها استفادة علمية بغير حدود، نعم إن دراسته الرائدة التي أكتب عنها الآن تكشف عن غزارة في الإطلاع بغير حدود، وتجعل القارئ ينظر في تفاؤل إلى مستقبل الدراسات الكلامية، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن هذه الدراسة تعد علامة مضيئة مشرقة وضاءة وسط كم من المؤلفات الكلامية والتي تكشف عن ضحالة وسطحية بغير حدود، كم من المؤلفات يعد جهلاً على جهل ويقدمها لنا أناس حسبوا أنفسهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أشباه أساتذة وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن القارئ لكتاب زميلنا الدكتور "أحمد صبحي" عن يحيى بن حمزة يدرك تمام الإدراك مقدار الجهد الذي بذله في القراءة والتمحيص، بل رؤيته النقدية لآراء يحيى بن حمزة. إنه لم يقتصر على مجرد العرض الموضوعي، بل أضاف إلى البعد الموضوعي، بعداً ذاتياً نقدياً، ولعمري أننا في أمس الحاجة إلى هذا البعد النقدي حتى نتجنب الأسلوب الإنشائي الفضفاض، والأسلوب البلاغي الخطابي الذي نجده في أكثر المؤلفات في مجال علم الكلام .

قلنا إن هذا الكتاب ينقسم إلى مجموعة من الأقسام أو الأبواب، يندرج تحت كل باب مجموعة من الفصول وذلك على النحو التالي:

تضمن الباب الأول فصلين: فصل عن التوحيد وفصل عن العدل، واشتمل الباب الثاني وموضوعه النبوات على أربعة فصول هي:
الفصل الأول : النبي ﷺ - صفته ووجوب عصمته.
الفصل الثاني: في نبوة محمد ﷺ.

الفصل الثالث : في إعجاز القرآن.
الفصل الرابع : جواز ظهور الكرامات على الأولياء الصالحين.

أما الباب الثالث وكان موضوعه الإمامة فقد انقسم إلى ثلاثة فصول:
الفصل الأول : في مقدمات الإمامة.
الفصل الثاني : مقاصد الإمامة وحقائقها.
الفصل الثالث : في الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين.

وخصص المؤلف الباب الرابع للبحث في الأسماء والأحكام، وقد تضمن هذا الباب خمسة فصول.

أما الباب الخامس فقد درس فيه المؤلف موضوع الأخرويات، وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول بذل فيها مؤلفنا جهداً كبيراً، وقسمها تقسيماً دقيقاً وذلك على النحو التالي:
الفصل الأول : بحث عقلي : في الإفناء والإعادة.
الفصل الثاني : بحث عقلي سمعي : الوعد والوعيد.
الفصل الثالث : بحث سمعي : أمور متعلقة باليوم الآخر.

يأتي بعد القسم الأول والذي كان عنوانه: الجانب الإنشائي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، القسم الثاني والذي قام فيه المؤلف بتحليل الجانب النقدي في آراء يحيي بن حمزة الكلامية، وقد تضمن بابين: الباب الأول عن الفرق التي تعد كافرة وقد تضمن فصلين: فصل عن الفلاسفة، وفصل عن الشيعة الباطنية. والباب الثاني كان تحت عنوان: الأديان الأخرى، كالصابئة والمجوس وعبدة الأوثان.

أما القسم الثالث فكان موضوعه، الجانب العملي، ولقد تضمن هذا القسم بابين: باب أول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتضمن دراسة أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشروط الواجبة في الأمر

والنهي، وكيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الباب الثاني فكان مجاله، الأخلاق، وقد انقسم إلى ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول : المهلكات.

الفصل الثاني : من المهلكات إلى المنجيات.

الفصل الثالث : المنجيات.

ونود أن نقف وقفة قصيرة وفي حدود النطاق المرسوم للمقالة عند بعض الموضوعات التي اهتم مؤلفنا الدكتور "أحمد صبحي" بدراستها وتحليلها تحليلاً غاية في الدقة والعمق.

يجد المؤلف في الصفحات الأولى في كتابه مواضع إعجابه بشخصية يحيى ابن حمزة، ويشير إلى تواضعه الجم والذي يبدو في أنه لا يدلي برأي في موضوع إلا بعد العرض الموضوعي، كما أنه يعقب على الرأي قائلاً: والأرجح عندنا هو..

"بالإضافة إلى استفادة يحيى بن حمزة من اللغة والبلاغة وذلك في عرضه للموضوعات الكلامية، كما أن يحيى بن حمزة يعد موسوعة علمية. فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الرازي قد اشتهر بتفسيره للقرآن الكريم، فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه".

ويشير المؤلف إلى حياة يحيى بن حمزة وأهم مؤلفاته.لقد ولد بصنعاء في ٢٧صفر عام ٦٦٩ هـ، وتوفى فى عام ٧٤٩هـ، فهو إذن من مفكري القرن الثامن الهجري.

أما مؤلفاته فتكشف عن غزارة ثقافته وتنوعها. لقد ألف في العقائد، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، والحديث، والبلاغة، والنحو، والمنطق، والزهد والتصوف، والأدب.

ويخصص الدكتور "أحمد صبحي" عدة صفحات في مدخله لدراسة آراء يحيى بن حمزة الكلامية للحديث عن حقيقة العلم وكيفية حصوله، وذلك من وجهة نظر يحيى بن حمزة، والذي يناقش رأي الأشعرية، ورأي الفلاسفة، ورأي المعتزلة، ويرتضي لنفسه رأي المعتزلة، وهذا يدلنا على الصلة الوثيقة بين مذهب المعتزلة ومذهب الزيدية. فالطريق إلى اكتساب المعرفة فيما يرى يحيى بن حمزة يقتضى أربعة أمور على النحو التالي:

١ - العلم اليقيني بالمقدمات الحاصلة في الذهن وأن يكون بعضها عقب بعض.
٢ - العلم بصحة ترتيب هذه المقدمات.
٣ - العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات.
٤ - العلم البديهي بأن ما لزم عن الأمر الصحيح فهو صحيح.

فحقيقة النظر- فيما يرى يحيى بن حمزة - هو مجموع هذه العلوم الأربعة، ومثال ذلك إثبات الصانع، فهو مبني على أن العالم حادث، والمحدَث لابد له من مُحِدث، فالعالم له مُحدِث.

ونلاحظ من جانبنا أن عرض يحيى بن حمزة لرأي الفلاسفة في موضوع المعرفة يحتاج إلى إعادة نظر؛ إذ أنه يلجأ إلى التعميم الخاطئ حين يروي عن الفلاسفة كيف يحدث العلم بتأثير العقل الفعال وحصول المعرفة من عند واهب الصور، إن هذا القول من جانب يحيى بن حمزة يدلنا على أنه لم يطلع على آراء العديد من الفلاسفة من بينهم الفيلسوف العربي ابن رشد؛ فحديث يحيى بن حمزة عن رأي الفلاسفة لا ينطبق إلا على الفلاسفة الذين نجد لديهم اتجاهاً إشراقياً في المعرفة وفي الوجود أيضاً من أمثال الفارابي، وابن سينا في المشرق العربي. فهل هذا الرأي من جانب يحيى بن حمزة ينطبق على ابن رشد، وذلك على الرغم من أن ابن رشد قد تُوفى قبل وفاة يحيى بن حمزة بحوالي قرن ونصف من الزمان (توفى ابن رشد في عام ٥٩٥هـ -

١١٩٨م)؟ وكنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" توجيه النقد العنيف إلى رأي يحيى بن حمزة. يضاف إلى ذلك ذهاب يحيى بن حمزة إلى إقامة الدليل على وجود الله على القول بأن العالم حادث. لقد سبق الغزالي (تُوفي عام ٥٠٥هـ) إلى هذا الرأي، وأيضا الأشاعرة الذين سبقوه من أمثال الجويني أستاذ الغزالي أن هذا الرأي لا يعد بالضرورة صحيحاً، وربما يكون مبعثه رأي الغزالي حين قام بتكفير الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، واتهم الفلاسفة بالتناقض حين قالوا بقدم العالم، وقالوا أيضاً بأدلتهم على وجود الله تعالى. والواقع أننا لا نجد ضرورة لإقامة الدليل على وجود الله تعالى من التسليم بحدوث العالم، وإلا كيف نبرر أدلة فلاسفة العرب باستثناء الكندي - على وجود الله ، رغم قولهم بقدم العالم؟ بل كيف نبرر أدلة أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان في حين أنهما قالا بقدم العالم؟ وإذا كان الغزالي قد ربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله تعالى فله دينه ولنا دين، ولسنا نناقش هنا مدى صحة القول بالحدوث أو بالقدم؛ ولكننا نقول إن الغزالي حين اتهم الفلاسفة بالتناقض الذي أشرنا إليه ، فإنه قد ذهب إلى القول بأن الموجود لا يمكن إيجاده، بمعنى أن الفيلسوف الذي يسلم بوجود مادة أولى قديمة، كيف يتسنى له الحديث عن وجود الله تعالى؟ ومن الواضح أن هذا القول في جانب الغزالي إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن ثقافة الغزالي الفلسفية تعد أضعف من خيط العنكبوت، بالإضافة إلى أنه هو نفسه لا يعد داخلاً من قريب أو من بعيد في دائرة الفلسفة بمعناها المحدد؛ إنه يعد متكلماً أشعرياً وصوفياً. ومن المعروف أنه توجد نقلة من الوجود إلى الوجود وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة، فكيف إذن يقول الغزالي بعدم وجودها ذاهباً إلى اتهام الفلاسفة زوراً وبهتاناً بالتناقض؟ لقد كنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" الإشارة إلى هذه الجوانب.

قلنا إن الدكتور "أحمد صبحي" خصص الباب الأول من القسم الأول من كتابه لدراسة الإلهيات عند يحيى . بن حمزة . وينقسم هذا الباب إلى فصلين:

فصل عن التوحيد، وفصل عن العدل. لقد بذل مؤلف الكتاب جهداً عظيماً في تحليل آراء يحيى بن حمزة في هذا المجال. ومن الواضح اهتمام يحيى بن حمزة بموضوع التوحيد وموضوع العدل فهما أهم أصلين من أصول المعتزلة أهل العدل والتوحيد.

ويناقش مؤلفنا الفاضل الدكتور "أحمد صبحي" العديد من المسائل والنظريات التي تدخل في إطار التوحيد ومن بينها حدوث العالم والأدلة على وجود الله تعالى، ووحدانيته، ووجوب معرفته، وينتقل المؤلف من مسألة إلى مسألة أخرى مبيناً وجه الارتباط بين كل مسألة والأخرى، وذلك في لغة واضحة دقيقة تدلنا على تمكن المؤلف من فهم آراء يحيى بن حمزة، ويعتمد بالدرجة الأولى على مؤلفات يحيى بن حمزة، وهذا يدلنا على الطابع الأكاديمي الذي يلتزم به الدكتور "أحمد صبحي"، إنه يرجع إلى مؤلفات يحيى بن حمزة ويعرض لآرائه عرضاً واضحاً أميناً موضوعياً؛ إنه يفعل ذلك في كل جزئيات الفصل ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، دراسة صفات الذات، أي صفة القدرة وصفة العلم وصفة الحياة، وكيف يفرق يحيى ابن حمزة بين طبيعة الصفة الإلهية وطبيعة الصفة البشرية. وكم نجد العديد من المقارنات التي يلجأ إليها مؤلف الكتاب حين يكشف عن حقيقة رأي المعتزلة في الصفات (التوحيد بين الذات والصفات) ورأي الأشاعرة الذي يختلف عن رأي المعتزلة (هامش ص ٦٣ ، ٦٤ من الكتاب) .

وما يفعله مؤلفنا "الدكتور صبحي" في دراسته لصفات الذات، يفعله أيضا حين دراسته للصفات السلبية. فالله ليس جوهراً، وليس في جهة، وليس محلاً للحوادث، ولا يمكن رؤيته، إلى آخر الآراء التي ذهب إليها يحيى بن حمزة والتي يتضح لنا من خلالها كيف كان متأثراً إلى حد كبير بآراء المعتزلة .

أما الفصل الثاني وموضوعه العدل كما سبق أن أشرنا، فإننا نجد فيه دراسة للعديد من الموضوعات البالغة الأهمية والتي تكشف لنا عن مدى

اهتمام يحيى بن حمزة بهذه الموضوعات ومدى تأثره بالمعتزلة. إن هذا الفصل يبحث في موضوع اللطف الإلهي، وموضوع حرية الإرادة، وكيف نجد على ذلك أدلة عقلية وأدلة نقلية أي شرعية دينية، والتالي جاء رداً على أهل الجبر الذين ذهبوا إلى القول بأن الإنسان لا حول له ولا قوة .

وقد كان الدكتور "أحمد صبحي" حريصاً على بيان نقد يحيي بن حمزة لقول الأشاعرة بالكسب، والواقع أن القول بالكسب يعد قولاً خاطئاً قلباً وقالباً، وكم حرص القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" على بيان أن القول بالكسب يؤدي في أكثر زواياه إلى القول بالجبر. يقول الدكتور "أحمد صبحي" (هامش ص، ١١): "ورد لفظ الكسب ومشتقاته في القرآن الكريم في سبعة وستين موضعاً كلها تفيد نسبة العمل إلي الإنسان من جانب، ثم تردف بالثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب من جانب آخر، ولا يفيد موضع منها أن الفعل من الله خلقاً" ومن ثم فإن أبا الحسن الأشعري في نظريته تحاشي أن يستشهد بآية واحدة ورد فيها لفظ الكسب .

كان يحيي بن حمزة إذن حريصاً - كما ذكر الدكتور "أحمد صبحي" - على نقد القول بالكسب، ويحلل الدكتور "أحمد صبحي" رأي يحيى بن حمزة في هذا المجال تحليلاً دقيقاً (ص١٠٩ حتى ص ١١١)، بل يثني الدكتور "أحمد صبحي" على دقة تحليل يحيي بن حمزة وذلك حتى يقول مؤلفنا الدكتور "أحمد صبحي" (هامش ص ١١١): هذا أروع ما كتب يحيي بن حمزة على الإطلاق حيث لم يتبع المنهج الجدلي في النقد، وإنما بين أن خطأ كثير من النظريات الكلامية أو الفلسفية إنما يرجع إلى خطأ في الاستخدام اللغوي، وهو ما عُرف في الفلسفة المعاصرة بمنهج التحليل اللغوي، لقد قدم لنا بطريقة قاطعة حاسمة أن هناك معايير أربعة لبيان صحة استعمال اللفظ: اللغة والعرف والدين (أو الشرع) والاصطلاح، فإن لم يتسق مفهوم اللفظة مع واحدة منها، فإنها على حد تعبيره، عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

وإذا كان الدكتور "أحمد صبحي" قد خصص الباب الأول للبحث في موضوع التوحيد والعدل، فقد خصص الباب الثاني لدراسة موضوع النبوات. إننا نجد عرضاً موضوعياً شائقاً من خلال هذا الباب لكل ما يتصل بموضوع النبوة، وخاصة أن مؤلفنا قد اعتمد اعتماداً رئيساً على كتابات يحيى بن حمزة.

ونود أن نشير إلى أن رأي يحيى بن حمزة حول جواز إظهار الكرامات على الأولياء والصالحين كان يحتاج من الدكتور "أحمد صبحي" إلى وقفة نقدية، وكم كان المعتزلة على حق حين ذهبوا إلى أنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء. وإذا كنا نجد التسليم بجواز ظهور الكرامات عند أمثال الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي، فإن هذا يعد ضعفاً في الرأي من جانبهم. وكم تؤدي بنا فكرة ظهور الكرامات على أيدي الأولياء والصالحين إلى العديد من الإشكالات التي لا حصر لها، بل إنها تضرب عرض الحائط بأية قوانين علمية. وكم كان القاضي عبد الجبار بعقليته الدقيقة حريصاً على القول بأنه يمتنع إظهار الخوارق على الأولياء والصالحين. والواقع أن القارئ لآراء يحيى بن حمزة وما فيها من التزام بالاتجاه العقلي إلى حد كبير، يشعر بالأسف والأسى حين يجده يقول بجواز إظهار الكرامات على الأولياء والصالحين. ولو كان يحيى بن حمزة حريصاً على الانتصار للعقل ومنهجه، لما قال بهذا الرأي الذي نختلف فيه معه قلباً وقالباً، شكلاً وموضوعاً.

العرض الموضوعي الدقيق والذي يكشف عن غزارة إطلاع الدكتور "أحمد صبحي" بيِّن بوضوح - كما أكدنا على ذلك في الباب الأول والباب الثاني، كما نجد الدقة في البحث، والعرض الشامل الدقيق في بقية أبواب هذا القسم، أي في باب الإمامة، وباب الأسماء والأحكام، وباب الأخرويات، تلك الأبواب التي تقع في أكثر من مائة صفحة من الكتاب (من ص ١٤٣ حتى ص ٢٦٦) .

ويبرز لنا الدكتور "أحمد صبحي" في القسم الثاني من كتابه عن "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة" الجانب النقدي في آرائه الكلامية. لقد خصص بابين لعرض هذا الجانب، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه في الصفحات الأولى من مقالتنا.

ونود أن نؤكد على ما سبق أن أشرنا إليه، أن نقد يحيى بن حمزة لآراء الفلاسفة تحتاج إلى وقفة أطول. إن المسائل التي نقد فيها آراء الفلاسفة على النحو التالي :

١ - في نقد القول بقدم العالم .
٢ - في الرد على قول الفلاسفة : إن الحدوث يقتضي ترجيح زمان على زمان .
٣ - الرد على زعم الفلاسفة : الجود الدائم خير من الجود المنقطع .
٤ - الرد على مسلمة الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
٥ - في الرد على أهل الطبائع .
٦ - ما أطلقه الفلاسفة على الله من صفات غير جائز.
٧ - في نقد مفهوم الفلاسفة للعلم الإلهي .

والدارس لأوجه نقد يحيى بن حمزة يتبين له أنه يتابع السابقين في الكثير من أوجه نقده، بالإضافة إلى أن لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم بلا مبرر، قد جعل آراءه خاطئة إلى حد كبير. إن يحيى بن حمزة يخلط في بعض المواضع بين آراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع (راجع كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية). إنه لم يكلف نفسه التفرقة بين القول بقدم العالم ككل وقدم المادة الأولى والتي تعد عند الفلاسفة القائلين بالقدم أزلية أبدية. إن يحيى بن حمزة حين يتحدث عن مشكلة الفيض، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لم يضع في اعتباره أننا نجد أكثر من فيلسوف تصدى لنقد هذا الرأي. ألم يكن واجباً عليه قبل أن يبادر بالنقد أن يرجع إلى كتاب

المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي، وكتاب تهافت التهافت لابن رشد بل شروحه على أرسطو. إن أبا البركات البغدادي في المشرق العربي، وابن رشد في المغرب العربي - وكلاهما سبق يحيى بن حمزة - قد وجها العديد من أوجه النقد إلى القول بالفيض أو الصدور، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، إنها تعميمات خاطئة لم يضعها يحيى بن حمزة في اعتباره. وكنا ننتظر من الدكتور "أحمد صبحي" الكشف عن أخطاء يحيى بن حمزة وحديث يحيى بن حمزة عن الصفات التي يطلقها الفلاسفة - ولعله يقصد الفارابي، وابن سينا- يعد حديثاً لا يخلو من تسرع في الفهم. ودراسته لمفهوم العلم الإلهي عند الفلاسفة لم يقم فيها بالربط بين مشكلة العلم الإلهي عندهم وغيرها من مشكلات وخاصة مشكلة الخير والشر، بل إن حديثهم عن الجود الدائم وكيف أنه أفضل من الجود المنقطع كان يحتاج إلى مناقشة متعمقة من جانب يحيى بن حمزة، ولكنه للأسف الشديد لم يفعل؛ بل خلط في العديد من المواضع بين آراء فلاسفة اليونان من أمثال أرسطو، وآراء بعض فلاسفة العرب كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

ونستطيع القول بأن الجانب النقدي عند يحيى بن حمزة وخاصة ما تعلق منه بآراء الفلاسفة ، يعد أضعف الجوانب التي نجدها عند يحيى بن حمزة.

لا أقول هذا دفاعاً من جانبي عن رأي أو أكثر من آراء الفلاسفة، ولكنني أضع في اعتباري أن مجرد لجوء يحيى بن حمزة إلى التعميم يعد من أبرز أخطائه ولو من جهة المنهج على الأقل .

وينتقل بنا الدكتور "أحمد صبحي" في كتابه من الحديث عن الجانب النقدي في آراء يحيى بن حمزة الكلامية، والذي خصص له كما قلنا القسم الثاني من كتابة الرائع، إلى الحديث عن الجانب العملي في آرائه. إن هذا هو موضوع القسم الثالث والأخير من الكتاب وقد تضمن بابين: الباب الأول موضوعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والباب الثاني في الأخلاق .

لقد حلل الدكتور "أحمد صبحي" هذه الجوانب تحليلاً يعد غاية في الدقة والاتقان، وذلك في أكثر من سبعين صفحة من كتابه (من ص ٣١٧ حتى ص ٣٩٢) .

والقارئ لهذا القسم بفصليه يشهد ليحيى بن حمزة بغزارة الإطلاع، ويشهد للدكتور "أحمد صبحي" بالرؤية النقدية، والعرض الموضوعي الدقيق.

إن إعجاب الدكتور "أحمد صبحي" بالعديد من آراء يحيى بن حمزة، لم يمنعه من نقده في أكثر من موضع من المواضع التي تحدث فيها عن الجوانب العملية بصفة خاصة؛ فحين يتحدث يحيى بن حمزة على سبيل المثال عن أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نجد الدكتور "أحمد صبحي" يقول: (هامش ص ٣٢٠) "لا نوافق يحيى بن حمزة استبعاده النساء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأكثر من سبب : إن الشرع وإن جعل لولي أمرها حق تزويجها دون نفسها، فإن الولاية الكاملة لها على ما تملك، إنها كأم تقوم بتربية أولادها؛ فإنها تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، وإلا فما عسى أن تكون التربية إن لم تكن كذلك ؟".

ويحلل الدكتور "أحمد صبحي" جميع الموضوعات العامة والمسائل الفرعية التي اهتم يحيى بن حمزة بدراستها فى مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الباب الثاني والذي ينقسم إلى ثلاثة فصول كما سبق أن أشرنا، وموضوعه في الأخلاق، فإنه يعد من الأبواب الهامة في الكتاب، وذلك على الرغم من تأثر يحيى بن حمزة بكثير من الآراء التي قيلت قبله، وقد أشار إلى ذلك بحث الدكتور "أحمد صبحي" سواء في الفصل الخاص بالمهلكات، أو الفصل الخاص بالمنجيات، وخاصة التعريفات التي يذكرها يحيى بن حمزة للصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والفقر، والزهد، والمراقبة، والمحاسبة، والتوكل، والصدق، والإخلاص. والتفكر

إن هذه التعريفات وكثير من أبعادها نجد موجودة في كتب عديد من مفكري الإسلام وخاصة في كتب الصوفية كقوت القلوب لأبي طالب المكي، وإحياء علوم الدين للغزالي، والحارث المحاسبي .

ويحاول الدكتور "أحمد صبحي" في خاتمة دراسته الهامة تحديد مواضع استفادة يحيى بن حمزة من المفكرين الذين سبقوه والتيارات التي سبقته. لقد اتفق مع المعتزلة تارة، واختلف معهم تارة أخرى، أخذ عن أبي طالب المكي، وعن الغزالي، وهذا لا يقلل فيما نرى من مكانة يحيى بن حمزة.

فالمبدعون تمام الإبداع لا يوجدون - كما يقول ول ديورانت بحق - إلا في مستشفيات الأمراض العقلية، بمعنى أنه لا يوجد فينا أصيل، وذلك إذا فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين إطلاقاً.

لقد استطاع يحيى بن حمزة - فيما يقول الدكتور "أحمد صبحي" - أن يبتعد بعلم الكلام عن الجدل وتكفير فرق المسلمين، وأسس في الفكر الزيدي مبدأ الدفاع عن الصحابة، بالإضافة إلى أنه زوّد علم الكلام بمنهج يجمع بين اللغة وعلم الكلام، وقد أدي هذا المنهج إلى حل الكثير من المشكلات الكلامية (ص ٣٩٥).

ونقول بصدق إن الدراسة التي قدمها لنا الدكتور "أحمد محمود صبحي" في كتابه: "الإمام المجتهد يحيي بن حمزة وآراؤه الكلامية" تعد دراسة رائدة، بكل ما تحمله كلمة الريادة من معان سامية ودلالات نبيلة، وكل صفحة من صفحات هذه الدراسة تشهد لصاحبها بغزارة الإطلاع وعمق التأمل نعم إنها دراسة جديدة، ورائدة، وعميقة غاية العمق لا يستغنى عنها الدارس لفكرنا الفلسفي الإسلامي من قريب أو من بعيد.

أحمد محمود صبحى ودراساته فى الفكر الزيدى

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الفتاح أحمد فؤاد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية التربية ـ جامعة الإسكندرية

عني أستاذنا الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" بدراسة أهم الفرق الإسلامية؛ فقد عرض في كتابه (في علم الكلام) أبرز عوامل نشأة الفرق في الإسلام، ثم عرض في الكتاب المذكور لكلٍ من المعتزلة والأشاعرة.

وأعير بعد ذلك إلى اليمن أستاذاً في جامعة صنعاء ما بين عامي ١٩٧٧ و١٩٨١ فوجدها فرصةً للكتابة عن المذهب الذي يعتنقه الغالبية من سكّان اليمن الشمالي، أعني المذهب الزيدي، فصنّف فيه بعض مصنّفاته ذات الأهمية العلمية الكبيرة، ومنها كتابه القيّم الجامع "الزيدية" (طُبع بالإسكندرية ونشرته منشأة المعارف عام ١٩٨٠م) وكتابه "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية" (من منشورات العصر الحديث عام ١٩٩٠م).

وفي مقدمته للكتاب الأول يقول: "تهدف هذه الدراسة إلى عرض آراء كل فرقةٍ من فرق المسلمين في نسق متكامل، سواء من الناحية التاريخية، أو من ناحية الموضوعات التي تناولتها، وذلك من خلال أهم شخصياتها في مختلف العصور".

وكان الدكتور "أحمد صبحي" يستهدف بهذا العرض وصل الماضي بالحاضر؛ إذ من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوعٍ من الغربة تجاه فكر أجداده؛ مع أنه تراث يتعلّق بأصول دين حي في قلوبنا .

ويرى أستاذنا أن وصل الحاضر بالماضي لا يقتضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوبي التفكير بيننا وبينهم، وبذلك يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا .

والناظر في مؤلفات "الدكتور صبحي" ربَّما يظن أنه معتزلي المذهب، إلا أنه يصرِّح بانتمائه المذهبي لفرقة أهل السنَّة، ولكن ذلك الانتماء لم يكن بحالٍ ما سبيلاً إلى التحامل على فرق مخالفة لمذهبه؛ لأنه كان يؤمن أن الحق ليسَ مقصوراً على واحدة من الفرق، ولكنه موزَّع بينها، ومن ثمَّ سعى أن تكون النزاهة سواء في العرض أو في التعقيب مقصده، وهو السبيل الوحيد - في نظره - للتقارب بين فرق المسلمين .

خطته في كتاب الزيدية :

يقع كتاب الزيدية في طبعته الأولى في ٧٦٧ صفحة، ولمَّا كان التصور العام عن الزيدية أنها إحدى فرق الشيعة، لزم استهلال الكتاب بباب عن التشيُّع وعوامل نشأته، وأهم فرقه .

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين، ومن ثمَّ فقد شغل هو ومن تبعه على مبدأ "الخروج"، ثمَّ الحديث عن أهم فرق الزيدية، شغل ذلك الباب الثاني من الكتاب .

وحين ثابر أئمة الزيدية على الخروج على دولة الظلم، كان لابد أن تنجح بعض حركاتهم في إقامة دول، فكان الباب الثالث عن الدول الزيدية ومؤسسيها :

دولة الأدارسة في المغرب، ومؤسسها إدريس بن عبد الله .
الزيدية الهادوية في اليمن ومؤسسها الهادي يحيى بن الحسين .
الزيدية الناصرية في الديلم وطبرستان، ومؤسسها الناصر الأطروش، ويقع الحديث عن الأخيرة حديثاً عن امتدادها لدى دولة بني بويه وأديبها ومفكرها الصاحب بن عباد .

ويبيِّن "الدكتور صبحي" في كتابه عن الزيدية أن هذه الفرقة حذت حذو المعتزلة في الأصول؛ فحين غربت شمس الاعتزال في القرن السادس الهجري حملت الزيدية تراث المعتزلة، وحفظته وحافظت عليه، ولولاها لاندثر، فكان الباب الرابع عن صلة الزيدية بالمعتزلة، وأهم شخصيات الزيدية المشايعة للمعتزلة؛ فكان الحديث عن الحاكم الجشمي الذي كان معتزلياً ثم "تزيَّد"، ثمَّ عن يحيى ابن حمزة الذي يمثل ذروة الفكر الزيدي، وقمَّة اللقاء بين الفريقين، ثم عن أحمد بن يحيى المرتضى وهو زيدي "اعتزل" .

ولكن هذه المشايعة بين الزيدية للمعتزلة، لا تعني المتابعة التامة، فبينما غلب على المعتزلة البحث في المسائل النظرية وفي دقيق الكلام، آثرت الزيدية الاهتمام بالجوانب العملية، فأفاضوا فيما قصَّر فيه المعتزلة من بحثٍ في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن بحثٍ في الإمامة وما يتفرَّع عنها .

يريد "الدكتور صبحي" أن يقول :

كان للزيدية بعض الاستقلال عن المعتزلة؛ بل لقد ظهر فيهم تيَّار يعارض المعتزلة، ويمثله حميدان بن يحيى .

كما ظهر في المذهب الزيدي تيار قوي يميل إلى أهل السنَّة بعامة، وإلى السلف وأهل الحديث بخاصة، وقد مثَّله كثيرون، تخيَّر المؤلف منهم ابن الوزير، وابن الأمير، والشوكاني .

وقد بذل أستاذنا ـ رحمه الله ـ جهوداً مضنية في جمع المادة العلمية لكتابه وفي تنسيقها، ذلك أن معظم مصادر الزيدية مخطوطات إما في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، أو لدى أفراد من زيدية اليمن

وفي خاتمة كتابه يبيِّن الدكتور "أحمد صبحي" ما للمذهب الزيدي وما عليه، فيقول : لا أستطيع ـ وكاتب هذه السطور من أهل السنَّة ـ أن أخفي إعجابي بالمذهب الزيدي .

ويبيِّن الأسباب التي دعته إلى هذا الإعجاب، ومنها أنه في عصر تدهور الفكر أنجب مجتهدين كباراً كالمقبلي، وابن الأمير، والشوكاني، بينما عقمت سائر المذاهب أن تنجب مثله، ومن الغريب أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالاً من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأهم .

ولم يجد الدكتور "أحمد صبحي" مذهباً أكثر سماحة وأعدل قصداً تجاه الخصوم من الزيدية، وإن أصيب بعضهم بداء التعصُّب، وبخاصة أتباع الجارودية الذين قوَّموا المذهب وصححوه؛ فهم أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وميلاً إلى التفتُّح على المذاهب الأخرى ابتداءً من الإمام زيد الذي أخذ الكلام عن واصل، وتدارس الفكر مع أبي حنيفة، وانتهاء بالشوكاني الذي مال إلى السلف ورجال الحديث، وبينهما رجال بإمامهم مقتدون، وعلى الدرب سائرون .

كما أن الزيدية قاموا بعمل جليل، ألا وهو حمل تراث المعتزلة، ولولاهم لقضيت عليه خصومهم، وتأثر الزيدية بالمعتزلة قد أفادهم؛ إذ منحتهم النزعة العقلية حصانة من داء الخرافات الذي خيم على المذاهب الأخرى في عصور الانحطاط

ولكن أستاذنا ينتقد الزيدية في القضايا الثلاث التي يقوم عليها التشيع الزيدي، ويناقش هذه القضايا باستفاضة، وهي

- الإمامة مقصورة على ذرية النبي .
- سبيل الإمامة هو الدعوة .
- الخروج شرط لصحة إمامة الإمام .

خطته في كتابه عن يحيى بن حمزة :

يقع كتاب "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية" في ٣٩٩ صفحة، ويستهل الدكتور "أحمد صبحي" هذا الكتاب بمقدمة يقول فيها : "حين قمت بدراسة عن أهم مفكري الزيدية، والتي ضمنتها كتابي "الزيدية"، كان الإمام يحيى بن حمزة من أكثر الشخصيات التي أثارت في نفسي الإعجاب والتقدير، وذلك لعدة أمور :

الأمر الأول: تواضعه الجم؛ فهو لا يدلي برأيه في موضوعٍ ما إلا بعد عرض موضوعي لآراء الفرق المختلفة فيه، ثم يعقّب قائلاً : والأرجح عندنا هو.. "، ويقارن "الدكتور صبحي" بين يحيى بن حمزة في تواضعه هذا وبين أغلب المتكلمين الذين يصفهم بالتسلُّط الفكري؛ إذ يدَّعي كل واحدٍ منهم أنه "القوَّام" على دين الله، وأن مذهبه وحده هو الحق، وما عداه ضلال، واصفاً المخالفين في الرأي بالجهل والمروق عن الدين، وتلك صفة تنم في نظر "الدكتور صبحي" عن غطرسة وكبرياء ليستا من صفات العلماء، وصدق الله حين وصف رسوله ﷺ بقوله: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾(آل عمران/١٥٩).

ولعل أكثر العلماء قد انفضُّوا من حول علم الكلام بسبب فظاظة أكثر المتكلمين، وغلظة قلوبهم حين يصفون مخالفيهم بالزيغ والضلال، بينما كان يحيى بن حمزة كما وصفه الشوكاني بحق : "لهو ميل إلى الإنصاف، مع طهارة لسان، وسلامة صدر، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجهٍ حسن."

وحين يتهم الشيعة بالطعن في الصحابة، فإن "الإمام المؤيد برب العزّة ـ وهذا لقبه ـ كان كثير الذب عن الصحابة، فضلاً عن أنه كان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها .

وليس هذا الكتاب مجرد عرض لآراء يحيى بن حمزة الكلامية، وإلا لما تضخَّم إلى هذا الحجم (٤٠٠ صفحة) وإنما كتبه الدكتور "أحمد صبحي"، لكي يجد القارئ فيه عرضاً لآراء مختلف المتكلمين الذين أدلوا بآرائهم حول مختلف الموضوعات .

ولّما كان الإمام يحيى بن حمزة من متأخري المتكلمين نسبياً، فإنه قد أشار كثيراً إلى آراء متأخري المعتزلة الذين لا نكاد نعرف عن آرائهم إلا النذر اليسير، هكذا تطالعنا هذه الدراسة المهمة على آراء شخصيات معتزلية خفيت على أغلب الدارسين .

الأمر الثاني : استفاد يحيى بن حمزة من تمكُّنه في اللغة والبلاغة في عرضه للموضوعات الكلامية، ليس فحسب في التقديم لأي موضوع بتعريفاتٍ دقيقة عن المصطلحات المستخدمة فيه، وإنما في ابتكار منهج أصيل في التحليل اللغوي، لقد حدد معايير أربعة لصلاحية استخدام اللفظ : القرآن، واللغة، والعرف، والاصطلاح، وإلا كان اللفظ أجوف والاستخدام زائف، ومن ثمّ بطلت النظرية التي تستند إلى مثل هذه الاصطلاحات الزائفة دون حاجة إلى إبطالها بحجج كلامية، هكذا كان نقد يحيى بن حمزة وآراء الفرق المختلفة كالخوارج والمرجئة في أحكامهم على فاعل الكبيرة مستنداً إلى زيف استخدامهم لمفاهيم الإيمان والكفر، هكذا دحض نظرية الكسب الأشعرية بعد تحرِّي مفهوم اللفظ وفقاً للمعايير الأربعة .

ويؤكد "الدكتور صبحي" أن منهج يحيى بن حمزة هذا منهج فريد لم يصادفه لدى أحد ممن سبقه من المتكلمين، منهج يستهدف الكشف عن أن

اضطراب الآراء إنما يكون مرجعه غالباً إلى عدم الدقة في تحديد معاني الألفاظ، وهذا وجه الابتكار في ما قدمه من أفكار .

الأمر الثالث : أن يحيى بن حمزة يعد موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير، فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الأخير قد أُشتهر بتفسير القرآن الكريم، فإن يحيى قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه، فكتابه "الطراز" مرجع لدارسي البلاغة، أما كتابه "الانتصار" في الفقه فهو الينبوع الذي نهل منه ابن المرتضى، فأخرج للناس "البحر الزخّار"، ثمّ تعاقبت من بعده المؤلفات لا في الفقه الزيدي فحسب، بل في فقه مختلف الأمصار .

وقبل أن يعرض "الدكتور صبحي" لآراء يحيى بن حمزة الكلامية مهّد لها بدراسة عميقة غير مسبوقة عن: الزيدية والشخصية اليمنية: فبيّن أن الشخصية اليمنية يُلقي الضوء عليها ثلاثة أبعاد وتجعلها تتميّز، بل تنفرد عمّا حولها في شبه الجزيرة العربية:

البعد الأول : مكاني يتمثّل في بيئة جبلية مكونة من سلسلة من الجبال تتخللها هضاب، وتقوم على سفوحها المدن، والبيئة الجبلية تعوق السلطة المركزية عن بسط نفوذها وهيمنتها، ومن ثمّ ندر أن كان للعاصمة السيادة المطلقة على جميع أرجاء اليمن خلال عصور التاريخ، مما طبع الشخصية اليمنية بطابع الاستقلال، لا يهمنا في ذلك الجانب السياسي أو الإداري بقدر ما يهمنا انعكاس ذلك على الناحية المذهبية، فقد تزامنت زمناً ما ثلاثة تيار ت مذهبية متباينة : فكان التيّار الزيدي في صعدة شمالاً، والتيّار السنّي في تعز، وزبيد جنوباً، ثم التيّار الإسماعيلي في منطقة حراز، وجبل مناخة .

بل إن هذه البيئة الوعرة ـ وما عكسته من طابع الاستقلال ـ هي التي حدت بالرسول ﷺ وبالخلفاء الراشدين أن يبعثوا لكل منطقةٍ والياً يتبع السلطة المركزية رأساً .

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الوعرة هي أفضل مأوى تلوذ به أحزاب المعارضة لتكون بمنأى عن السلطة المركزية لا تطولها بل تناوئها تماماً، كما كانت سلسلة جبال شمال إفريقيا موئلاً للخوارج ومستقراً لهم .

البعد الثاني : زماني تمثَّل في حضارة عريقة جعلت من اليمن ـ مهما تقلبت عليه صروف الدهر ـ معتدًّا شديد الاعتداد بذاته، لا يحول تواضعه على المستوى الشخصي دون اعتداده بنفسه على المستوى الحضاري، مستبعداً دوماً ذكريات دول قديمة كالمعينية، والسبئية، والحميرية، دول تمثِّل حضارات لم يقم مثلها في أرجاء شبه الجزيرة العربية، ولئن اعتزَّ المصري بأنه سليل بناة الأهرام، اعتدَّ اليمني بنفسه باعتباره سليل بناة السدود، وإن حثَّ القرآن الكريم على الشورى حيث لم تعرف الإمبراطوريات القديمة غير الاستبداد وحكم الفرد، قصَّ عليك اليمني ما ورد في القرآن الكريم على لسان ملكة سبأ: ﴿أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ (النمل/٣٢).

البعد الثالث : تجاري، فاليمن أهم محطة بحرية في طريق التجارة الممتد بين الهند، وشرق إفريقية، والشرق الأقصى، وبين مصر، واليونان، والدولة الرومانية، ومن ثمَّ اعتبر السبئيون فينيقيي البحر الجنوبي يعرفون طرقه وموانيه ويتحكمون في بحاره .

أما الطريق البري فاليمن هي أحد قطبي رحلة الشتاء والصيف بينها وبين الشام، وإذا كان اليمني قد جُبل على خلق التجَّار، ينشأ الصبي منهم قادراً على معاملات البيع والشراء وعقد الصفقات، فإن الذي يهمنا في هذا الصدد ما أتاحته هذه التجارة العالمية من انعكاس على الشخصية اليمنية من التقاء بحضارات قديمة بين اليونان والرومان، والمصريين من جانب، وبين الأحباش والفرس من جانب آخر، وكلها تنم على التأثير والتأثر من جهة، واستقلال الذات من جهة أخرى، لا غرو بعد ذلك أن تتصف الشخصية اليمنية باستقلال تفرضه البيئة الجبلية، وبتفاعل يقتضيه الالتقاء مع مختلف الثقافات والحضارات .

ويلاحظ الدكتور "أحمد صبحي" الخبير بالشعب اليمني - حيث عاش في اليمن حوالي أربع سنوات حينما كان أستاذاً معاراً لجامعة صنعاء - أن المذهب الزيدي الذي ينفرد به جمهور غفير من أهل اليمن عن سائر المسلمين يتميَّز بتفرد عن سائر مذاهب الشيعة، وبتفاعل مع مذهب أهل السنَّة من جهة أخرى، وما احتضن اليمنيون مذهب الزيدية إلا لأنه أكثر المذاهب تعبيراً عن الشخصية اليمنية وانسجاماً معها.

إن حضارة ما لا تعتنق من دين، ولا تتبنى من فكر إلا ما يلائمها، ولقد كان مذهب الزيدية أكثر المذاهب ملاءمةً للشخصية اليمنية.

ويزيد الدكتور "أحمد صبحي" هذه القضية إيضاحاً على النحو التالي:

لقد تمثَّلت استجابة اليمنيين للإسلام في المواقف الآتية :-

الأول :- موقف إيجابي متمثل في التلبية الفورية لهذا الدين الجديد لأنه ينبثق من بين العرب، وأهل اليمن أكثر العرب معاناة لهذا الدين الجديد، ومن ناحية أخرى لقد غزاهم الأحباش حيناً، وغلبهم الفرس على أمرهم حيناً آخر، بل إن أنباء الدين الجديد قد وصلتهم وهم خاضعون للفرس كما بلَّغتهم بنبوءة الرسول ﷺ بهلاك كسرى برويز الذي مزَّق رسالته، وحين صدقت النبوءة لم يسعهم إلا أن يسعوا إليه أفواجاً، ويتلقَّاهم الرسول مكبراً مرحباً: (الله أكبر، الله أكبر، جاء نصر الله والفتح وجاءكم أهل اليمن وهم أرق أفئدة وألين قلباً : الإيمان يمان والحكمة يمانية)، وأن يعتزُّوا بقول الرسول فيهم كل الاعتزاز حتى اتخذوا حديثه هذا لأنفسهم شعاراً إلى يوم الناس هذا: (الإيمان يمان والحكمة يمانية)، وبعث الرسول إليهم بخيرة صحابته علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، ليصبح أهل اليمن خير جند في الغزوات، وفي الفتوحات للشام وفارس ومصر، بل لشمال إفريقية والأندلس.

وهكذا وطد اليمنيون لأنفسهم في هذا الدين مكانة دينية وسياسية، كما عقدوا العزم على أن يؤدوا دوراً رئيساً فكرياً وحضارياً، فقهياً ومذهبياً، ولا غرو فهم أصحاب حضارة عريقة، وأصحاب الحضارات يأبون إلا أن يتبوأوا الريادة حيثما كان الدين الذي دانوا به .

الثاني : موقف سلبي تمثَّل في إثارة نعرات عصبية وتمرد على الإسلام قبيل وفاة الرسول، كحركة الأسود العنسي الذي ادَّعى النبوة، ودعا إلى التخلص من الإسلام بزعم أنه تسلط جديد جاء ليرث تسلط الفرس القديم .

شاركت بعض قبائل اليمن في بعض حركات الردة بعد الإسلام أشهرها حركة قيس بن عبد يغوث، وقبيلة كندة بزعامة الأشعث بن قيس، حقيقة لقد عفا عنه الصدِّيق حين تاب، ولكن بقي في نفس الصدِّيق من توبته شك أفصح عنه حين حضرته الوفاة .

هذه حركات وإن كانت هامشية بصدد موقف الشخصية اليمنية من الإسلام؛ فإنها تعبِّر عمَّا في أعماق النفس من نزعة إلى الاستقلال، يلبون داعي الله ويدينون دين الحق ولكن تبقى في النفس رواسب سواء أكانت بقايا إحن سابقة بين قحطان وعدنان، أم كانت آثار حضارة عميقة تأبى التبعية، فإما الاستقلال وإما الريادة .

وجاءت مظاهر نشاط الشخصية اليمنية للتعبير عن ذاتيتها ونزعتها إلى التحرر من الخلافة السنِّية ممثلة في الدولة العباسية، وهكذا تضافرت العوامل البيئية والحضارية لتمكن للاستقلال السياسي والمذهبي للدولة اليمنية.

يبقى بعد ذلك فارق جوهري بين التواجد الإسماعيلي في اليمن وبين تواجد الزيدية؛ أما الأول فهو تواجد هامشي، لا يقدح في ذلك قيام الصليحية واستمرارها ما يقرب من قرن من الزمان (٤٣٩- ٥٣٢هـ) لأنه ما كان يمكن

لهذه الدولة أن تستمر لولا الدعم والتأييد من الخلافة الفاطمية في مصر، ولا يقدح في ذلك أيضاً تواجد التشيع الإسماعيلي في اليمن إلى يوم الناس هذا بالرغم من ضراوة الحملات سواء من أهل السنّة أو الزيدية، ومحاولاتهما الدائبة التي لا تكل للقضاء عليه، وإنما تمكّن المذهب الإسماعيلي من البقاء لاتخاذ أهله من الجبال معاقل وحصون عصية على الاقتحام تماماً كما اتخذ إخوانٌ لهم من الدروز من الجولان موئلاً وملاذاً، وكلاهما بقي بعد ذلك مجتمعاً مغلقاً غير ذي أثر في تيار الفكر الإسلامي العام.

ويخلص الدكتور "أحمد صبحي" مما تقدَّم إلى أن ما يتضمنه المذهب الإسماعيلي من أمشاجٍ من الفلسفات اليونانية: أفلاطونية، وفيثاغورية، ومشّائية، وأفلوطينية، ومن المعتقدات المسيحية، واليهودية، والمجوسية، قد جعلت منه فكراً غريباً لا تستسيغه البيئة العربية الخالصة، فكان أن تمنّع اليمني على هذه التيارات الوافدة.

ويلاحظ "الدكتور صبحي" أن الأمر بصدد المذهب الزيدي بخلاف ذلك؛ إذ لا خلاف في كونه مذهباً إسلامياً عربياً خالصاً لا تتضمَّن عقائده أدنى تأثر بتياراتٍ أجنبية، ولا نغفل بعد ذلك ميل أهل اليمن إلى آل البيت ومحبتهم لهم منذ أن أسلمت كثير من قبائلهم على يدي الإمام علي الذي أرسله الرسول إليهم ثلاث مرّات، فلا غرو أن يناصروا أئمة آل البيت ضد الدولة العباسية تعبيراً عن نزعتهم الاستقلالية، على أن يبقى تشيعهم في صورة مذهب عربي إسلامي خالص، لم تشبه شائبة من ثقافات أجنبية، وما ذلك إلا مذهب الزيدية الذي يناظر في التشيع مذهب السلف لدى أهل السنّة في نبذه لكل فكر وارد غريب سواء اتخذ طابعاً فلسفياً أو صبغة صوفية.

وهكذا ما كان يمكن للمذهب الزيدي أن يكون تياراً رئيساً في الفكر اليمني وعقيدة لجمهور غفير من أهله لولا أنه يتسق ويتوافق مع طبع اليمنيين ومزاجهم.

ويتطرق الدكتور "أحمد صبحي" إلى ما تتميَّز به الشخصية اليمنية من سمة الريادة، وينتقي من التراث الإسلامي ثلاثة مواقف يمنية ينبع كل منها عن مغزى عميق: أما الأول فيتعلَّق بأويس القرني في ما ينسب إلى الرسول ﷺ من حديث عنه: (يا علي، يا عمر، إذا لقيتما أويساً القرني فاطلبا إليه أن يستغفر لكما فإنه مجاب الدعوة)، ويجد الصحابيان الجليلان في طلب أويس بين القوافل الآتية من اليمن : أجير، خامل الذكر، ممزَّق الثوب، أشعث، أغبر، ولكنه لو أقسم على الله لأبره.

ويخلص "الدكتور صبحي" من هذه القصة إلى ما لأويس القرني - الذي كاد يمثل الشخصية اليمنية في مظهره - من مخبر ينبغي ألا يخدعنا عنه المظهر .

وإنه إذا كانت اليمن لم تبلغ شهرة أقطار إسلامية أخرى فيمن أنجبتهم من صوفية - وسيرة أويس تُذكر عادة في كتب التصوف - فإن الأمر لا بد أن يتجاوز التصوف إلى مجالات أخرى من الفكر أضحى لليمن فيها رأي يسعى كبار رجال الفكر أن يستأنسوا به، وأن يستمعوا إليه تماماً كما سعى علي وعمر إلى الاستئناس بأويس وإلى سؤاله الدعاء .

أما **الموقف الثاني** فشخصية عمَّار بن ياسر، وهو بدوره يمني ابن أول شهيدين في الإسلام، قال فيه الرسول: (الحق مع ياسر يدور حيث دار)، أهم شخصية بين أنصار علي، وأكثر شخصية كان غصة في حلق معاوية حياً وميتاً، وهذا هو دوره السياسي، أما دوره الفكري فمن الرواد الأوائل لمرحلة الزهد في تاريخ التصوف في الإسلام، فضلاً عمَّا له في الفتوحات من دورٍ مشهود .

وأما **الموقف الثالث** فيتعلَّق بانتشال تراث المعتزلة من الاندثار على يدي جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣هـ) حين عاد من سفره إلى العراق حاملاً مؤلفات المعتزلة التي كادت الإحن تقضي عليها إحراقاً وإغراقاً، هكذا كان لليمن دور بالغ الأهمية في المحافظة على شطر مهم من التراث

الإسلامي، فلولا الزيدية لكان المعتزلة ـ أهم الفرق الكلامية ـ نسياً منسياً اللهم إلا ما يذكره عنهم الخصوم .

وبين أويس القرني والشوكاني رواد سجلتهم مؤلفات التراث اليمني، وقد احتلوا دوراً بارزاً في الفكر الإسلامي .

أما عن الإمام يحيى بن حمزة فيشير "الدكتور صبحي" إلى أمرين :
الأول : إن مؤلفه (الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار) يعد أول موسوعة فقهية شاملة لجميع المذاهب الإسلامية، وكل من ألّف بعد ذلك في هذا الموضوع كانوا عيالاً عليه .

الثاني : أن كتابه (الطراز) المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق المجاز يعد من أهم المراجع في البلاغة، والذي يعوّل عليه الباحثون والدارسون في هذا المجال .

ويتكون كتاب (الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية) للدكتور "أحمد محمود صبحي" من الأقسام الآتية :
١ - الجانب الإنشائي في آرائه الكلامية، ويشتمل على خمسة أبواب : في الإلهيات، والنبوات، والإمامة، والأسماء والأحكام، والأخرويات .
٢ - الجانب النقدي في آرائه الكلامية، ويشمل بابين أحدهما في الفرق التي تعد كافرة، والثاني في الأديان الأخرى .
٣ - الجانب العملي وهو كسابقه يتكون من بابين أولهما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر في الأخلاق

ويختتم الدكتور "أحمد صبحي" كتابه بقوله. "لقد ظهر يحيى بن حمزة في القرن الثامن حيث كانت الحضارة الإسلامية قد علاها المشيب الذي يعلو أي حضارة في طور الغروب، فتتغلب الخبره على الأصاله، ويسود الفكر الموسوعي الشامل لمختلف علوم العصر، وإن كان فكراً مسبوقاً إليه."

كان ذلك رأي "الدكتور صبحي" في فخر الدين الرازي بصدد موقعه من مسار المذهب الأشعري، ذلك ما قاله في كتابه في علم الكلام، وهذا ما يقوله عن يحيى بن حمزة بصدد مسيرة الفكر الزيدي، تتجلّى موسوعية الفكر فيما قام به الرازي في التفسير، وما قدّمه يحيى بن حمزة في الفقه، كلاهما خلّف تراثاً جامعاً ـ إما في التفسير أو في الفقه ـ يدل على اطلاع لا مزيد عليه، وكلاهما لم يغادر في مجاله صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، أما في علم الكلام فمقدرة فائقة على جمع شتات الموضوع ثم عرضه في نسقٍ منظم .

ولقد حلل ابن تيمية علم الرازي فأرجع مادته الكلامية إلى الجويني، والشهرستاني، ومادته الفلسفية إلى ابن سينا، كذلك يمكن أن ترجع معظم آراء يحيى بن حمزة إلى أبي هاشم الجبائي، وأبي القاسم البلخي، وأبي عبد الله البصري، أما آراؤه الأخلاقية فترد برمتها إلى إحياء علوم الدين للغزالي .

وقد شايع المعتزلة في أصل التوحيد، وفي تنزيه الله، وفي تأويل الصفات الخبرية، وتابعهم في أصل العدل من قول بالحسن والقبح العقليين إلى إقرار بحرية إرادة الإنسان .

غير أنه كان لابد أن يفارقهم في مبحث الإمامة مقتدياً بأسلافه من أئمة الزيدية مؤكداً حصر الإمامة في آل البيت منتقداً معتقد الإمامية في النص الجلي، ثم يعود إلى أحضان المعتزلة بصدد بحث الأسماء والأحكام منتقداً المخالفين من الخوارج والمرجئة، نافياً ما نسب إلى بعض أئمة الزيدية من قول بأن فاعل الكبيرة فاسق كافر كفر نعمة، كما تابع المعتزلة في المباحث العقلية المتعلقة بالأخرويات كالإفناء والإعادة والوعد والوعيد، وإن كان أميل إلى الأشاعرة بصدد المباحث السمعية من الأخرويات كأحوال القبر والأمور المتعلّقة بيوم الحساب .

ولا تكاد تخرج انتقاداته للفلاسفة عمّا سبقه إليها الغزالي والشهرستاني، غير أنه أشد حدةٍ في نقده للشيعة الإسماعيلية .

أما آراؤه الأخلاقية، فإنها ترد برمتها إلى الغزالي في كتابه الإحياء، وهذه ترد بدورها إلى كلٍ من الحارث المحاسبي، وأبي طالب المكّي.

ويؤكد "الدكتور صبحي" أنه لا يعني بذلك إطلاقاً أن يبخس من شأن يحي بن حمزة، أو أن يجرد فكره من كل أصالة أو ابتكار، أو أن يذهب إلى أن السابقين لم يتركوا للاحقين جديداً، ومن ثمَّ أن يضعه في مرتبةٍ أدنى من الأئمة السابقين عليه ـ إن صحَّ وقد جعله في الفكر الزيدي مناظراً للرازي في المذهب الأشعري ـ أن يفهم أن الباقلاّني، أو الجويني أعلى مقاماً من الرازي؛ وإنما أراد "الدكتور صبحي" أن يقول: "إن العقلية الموسوعية ـ سمة كل منهما ـ إنما تمثل حضارة أفقية تجمع شتات الآراء واختلاف النظريات في نسق متكامل، فإن كان طور الحضارة الرأسية يمثل فكراً متراكماً، فإن طور الحضارة الأفقية يمثل فكراً متكاملاً، في الطور الرأسي ذكاء الشباب، وفي الطور الأفقي حكمة الشيوخ، يناظر الطور الرأسي منهج التحليل، بينما يناظر الطور الأفقي منهج التركيب، وتلك هي الحتمية التاريخية في مسار الفكر أو مسيرته".

لا يُؤاخذ يحيى بن حمزة إذن إن كان يمثل في الفكر الزيدي طور الحضارة الأفقية، وإنما كان يمكن أن يُؤاخذ لو أنه كان قد تردَّى ـ كما حدث لكثير من مذاهب المسلمين ـ إلى الشروح والحواشي والمتون، ولكن ذلك في المذهب الزيدي لا يكون؛ فقد سبق أن أشار في خاتمة كتابه الزيدية إلى أن النزعة العقلية التي ورثوها عن المعتزلة قد منحتهم حصانة ضد آفات الغيبيات والخرافات.

يكفي المؤيد بالله الإمام يحيى بن حمزة فضلاً أنه أسهم في علم الكلام بثلاثة أشياء:

١ - إنه نأى بالعلم عن الجدل والمراء والخوض في الباطل بتكفير فرق المسلمين، فأرسى في الجدل أسلوباً رفيعاً اقتضى به من بعده، بدءاً بأحمد بن يحيى بن المرتضى، وانتهاءً بالشوكاني مروراً بابن الوزير، وابن الأمير.

٢ - إنه مكّن في الفكر الزيدي لمبدأ الذب عن الصحابة وحمل مواقفهم على السلامة بعد أن عصفت بهذا المبدأ تيار الجارودية حيناً، وما نسب إلى الإمام أحمد بن سليمان حيناً آخر .

٣ - إنه زوّد علم الكلام بمنهج مبتكر أصيل زاوج فيه بين اللغة وعلم الكلام، فالجب منهج التحليل اللغوي الذي يسهم بحل الكثير من المشكلات الكلامية التي لا يزيدها منهج الجدل إلا تعقيداً، وأنه في هذا المنهج يعد بحق غير مسبوق .

وأخيــــراً :

هذه صورة مشرقة قدّمها الدكتور "أحمد صبحي" لمتكلّم جمع بين النظر والعمل ـ العلم والخلق ـ فكان جديراً بكل تقدير .

تلاميذ "الدكتور صبحي" يواصلون البحث في الفكر الزيدي :

أشرف الدكتور "أحمد صبحي" على رسالة الدكتوراه لكاتب هذه السطور، ثم حلَّ محلَّه معاراً إلى جامعة صنعاء، فحذا حذوه في البحث في مخطوطات الفكر الزيدي، وقام بتحقيق بعض الرسائل الزيدية، كمّا صنّف كتاباً: "الإمام الزيدي أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية"، كما كلّف "الدكتور صبحي" تلميذه سيد مختار محمد حشّاد بإعداد رسالته للماجستير عن يحيى بن حمزة في تحقيق مخطوطة المعالم الدينية في العقائد الإلهية التي كان كاتب هذه السطور أحد المناقشين للرسالة .

وأذكر من تلاميذ "الدكتور صبحي" الدكتور زين الدين مصطفى الخطيب أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة طنطا وعميد الكلية حالياً وكتابه القيّم عن الزيدية .

رحم الله أستاذنا وأسكنه فسيح جنّاته .

المعتزلة
فى فكر د. أحمد صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الحميد عبد المنعم مدكور
أستاذ الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم ـ
جامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

تعددت اهتمامات د. "أحمد صبحى"، وتنوعت كتاباته، وامتدت إلى مجالات قد تبدو متباعدة أحياناً، ولكن التأمل لها يكشف ما بينها من ترابط وتكامل، ويمكن القول بأنها تندرج - فى جملتها - فى نطاق التجديد الذى استقر للفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، منذ كتابات الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذى دعا فى كتابه الهام: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" إلى توسيع نطاق هذه الفلسفة بحيث لا تظل محصورة فى نطاق الفلسفة المشائية على الطريقة اليونانية؛ بل تمتد لتشمل علم الكلام، وعلم التصوف، وعلم أصول الفقه.

وقد كتب د "صبحى" فى كثير من هذه الميادين، ولاسيما فى نطاق علم الكلام والفرق التى ظهرت فيه، ويظهر ذلك فيما كتبه عن المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة الأمامية، والزيدية، ثم أضاف إلى ذلك بعض الكتابات الهامة عن الأخلاق، والتصوف، وفلسفة التاريخ. ولعل الرابط الجامع لهذه الكتابات المتنوعة كان يتمثل فى العناية بالعقل، والاهتمام بالفكر والنظر والتأمل، وهو معيار كان حاضراً

لديه دائماً، وقد كان بين يديه ميزاناً يزن به الفرق، والمذاهب، والآراء، ويحتكم إليه عند المناقشة، ويلجأ إليه لتحليل الأفكار والموازنة بينها، ثم كان يصطحبه فيما ينتهى إليه من رأى أو حكم، وهو يطبق هذا المعيار على موضوع درسه دون مجاملة، ويبرأ به من الولاءات المطلقة، والخصومات المطلقة.

ومن المعروف أنه كانت له انتماءاته الفكرية لبعض المدارس والفرق التى درسها؛ لكن ذلك لم يمنعه من نقدها، وبيان أوجه الضعف فى بعض أفكارها، كما كانت له مواقفه المخالفة لبعض الفرق؛ لكن ذلك لم يمنعه من إنصافها، محتكماً إلى هذا الميزان العادل الذى يتفق مع تكريم الله تعالى للإنسان بالعقل الذى فضّله به على كثير من خلقه تفضيلاً، ولهذا كان لا بد من لجام العقل الذى هو هبة الله للبشر[1]، وبناءً على هذا المعيار يتخذ موقفاً نقدياً من التصوف بأكمله؛ بسبب ما شاع عن الصوفية من ميل إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، واتخاذ الذوق والوجد والمجاهدة طريقاً لاكتساب المعارف، على نحو أوقعهم أو أوقع الكثيرين منهم فى الشطح والجموح والقعود عن طلب العلم، استغناءً بتجاربهم الروحية التى استغنوا بها عن سواها من طرق العلم الأخرى[2]

وكان لهذا الطابع العقلى الذى غلب عليه أثر فى اهتمامه الواضح بعلم الكلام الذى تتجلى فيه أصالة العقلية الإسلامية التى كان عليها أن تصوغ معتقداتها صياغة فكرية تمكنها من مواجهة الأديان التى وجدها الإسلام فى البلاد التى التقى بها فى فتوحاته[3]، وقد افتتح كتاباته عن هذا العلم بالكتابة عن المعتزلة، ورسم فى بداية الحديث عنها ملامح مشروعه العلمى للتعريف بمدارس هذا العلم، وظهر هذا فى قوله: "هذه محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين فى نسق متكامل. والفرق التى كانت وما زالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هى: المعتزلة، والأشاعرة، والظاهرية، والماتريدية، وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج"[4]، وكان من

بواعث اهتمامه بهذه الفرق دون غيرها مما ظهر على ساحة الفكر الإسلامى أنها تعبر عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين وعقائده، ثم إن لكل منها آراء متكاملة فى موضوعات علم الكلام من إلهيات، وطبيعيات، وإنسانيات تندرج تحتها الأخلاق، والسياسة بدرجات متفاوتة، ومن ثم استبعد بعض الفرق كالمجسمة، والمشبهة، والمرجئة وغيرها ممن لا ينطبق عليه هذا الاكتمال، فبعضها ربما كان أسماء على غير مسميات، وربما أشار بعضها إلى غلاة، وفى الغلو تطرف، ولا يكون التطرف إلا فى أطراف تيار الفكر وهامشه، ومن ثم لا يجدر أن نعرض عما هو جوهرى إلى ما هو طفيلى"[٥] ثم إن هذه الفرق التى اختارها للكتابة عنها ما تزال حية بذاتها أو أفكارها التى حملتها فرق أخرى؛ أى أنها ما تزال ذات تأثير فى عقلية المسلمين، وفى تحديد مواقفهم تجاه مسائل العقيدة، وفى التصورات التى يتخذونها تجاهها؛ بل إن الجدل الفكرى بين أتباعها ما يزال حياً يفرض وجوده، ويُجلد أساليبه فى الدفاع عن منهجها وآرائها؛ ولهذا استحقت هذه الفرق أن تكون موضع عنايته بما خصصه لها من كتابات.

وهو وإن لم يتمكن من الوفاء بكل ما أشار إليه فى هذه الافتتاحية لمشروعه، حيث لم يكتب كتابة مستقلة عن الماتريدية، والظاهرية، والسلف، والخوارج - فإن ما قدمه - فيما كتبه عن المعتزلة والأشاعرة، والشيعة الإمامية، والزيدية -كان ذا قيمة علمية متميزة، وقد ملأ فراغاً كبيراً يستشعره الدارسون لعلم الكلام، كما أعطى دفعة قوية للاتجاه الذى سبق إليه أستاذه وأستاذنا الدكتور "على سامى النشار" فى كتابه: "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" بأجزائه الثلاثة التى درس أولها، البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية باتجاهاتها المختلفة إلى أن ظهرت المعتزلة مذهباً تم اكتماله، ووضعت أصوله على أيدى رجاله الكبار الذين تضمنت آراؤهم دوائر الإلهيات، والطبيعيات، والإنسانيات، ثم درس ثانيها التشيع، ودرس ثالثها التصوف، كما ظهر فى مدارسه الأولى، ولعل هذا الجهد الذى قام به

"النشار" كان أمام ناظري تلميذه د. "صبحي" الذي سلك طريقاً آخر لتنفيذ فكرته، ولكن يبقى للفكرة الملهمة دورها الذي لا يُنكر في التوجيه، حتى وإن اختلفت البواعث والغايات، ويكفي أن نشير إلى أن الغاية الكبرى "للدكتور النشار" - ولاسيما في الجزء الأول من كتابه - كانت هي نصرة المذهب الأشعري الذي كان ينتسب إليه؛ بل كان يرى في نفسه أنه من أكبر دعاته وحماته؛ لأنه هو الذي يمثل الصرح الأشم الذي عاش خلال القرون معبراً عن الأصالة الفلسفية الحقة للفكر الإسلامي، وكان يرى أن الأشعري وتلامذته الكبار الذين جاءوا من بعده هم الذين أنتجوا العلم الإسلامي، ووضعوا المنطق الإسلامي الذي سبقوا به المناطقة المحدثين، وقد بقيت الأشاعرة في عقول الملايين من المسلمين وفي قلوبهم؛ على حين اختفت بعض الفرق الأخرى، أو هربت - كالمعتزلة - إلى مذاهب أخرى أشتاتاً مبعثرة[٦] ولم يتفق "د. صبحي" مع أستاذه فيما ذهب إليه من نصرة للأشاعرة؛ بل إنه سلك مسلكاً آخر دافع عنه بقوة، ونصره بجهد علمي فائق، سعى به إلى إثبات مكانة المعتزلة وجدارتها بأرفع المنازل في الفكر الإسلامي، كما سنوضح بعد قليل.

ولا يفوتنا - قبل أن ندخل في تفصيلات هذه المسألة - أن نشيد بهذه السماحة الفكرية التي تحلى بها "النشار" والتي مكنت "د. صبحي" أن يعبر عن رأيه بوضوح، وأن يكتب بعض ذلك تحت إشراف أستاذه "النشار" نفسه، غير متهيب من سطوة، أو فرض للرأي، أو حجر على الفكر، ثم أن نشيد - في الوقت نفسه - بهذه الشجاعة النفسية التي تحلى بها "د. صبحي" في إعلانه لرأيه، غير هياب ولا وجل، وهاتان الصفتان العظيمتان: السماحة الفكرية والشجاعة النفسية من أعظم الأسباب التي تؤدي إلى الارتقاء بالعلم، وتحرره من الاستبداد بالرأي، وجمود الفكر، وتحويل الأساتذة إلى أباطرة يستعلون على المناقشة، ويدعون لأفكارهم العصمة، وتحويل الباحثين إلى أشباه للببغاوات، يكررون أقوال الأساتذة دون اقتناع، ويتعاملون معها بقداسة

تحرمهم من التفكير، والإبداع، والإضافة العلمية، ولقد كان موقف "النشار" موضع ثناء تلميذه الذى أهدى إليه كتابه "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى"، وقال فى إهدائه مخاطباً أستاذه: "لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم، حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة، ثم رحبت بنشرها، مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك، وما أعلنته فى كتبك، إلى الأستاذ الدكتور على سامى النشار. كتعبير عن إكبار وتقدير"(٧) وإنه - بالفعل - لموقف حقيق بالثناء، وما أحوج البحث العلمى، بصفة عامة، والبحث الفلسفى بصفة خاصة إلى سيادة هذه التقاليد وشيوعها، لما يترتب عليها من نهضة علمية، وأصالة فكرية، ورقى عقلى. ثم لا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أنه فى رحاب هذه المدرسة، واستمراراً لعطائها فى مجال الدرس الفلسفى، والفِرَق الكلامية جاء الإسهام العلمى الكبير للدكتور "عبد الفتاح فؤاد" متمثلاً فيما كتبه عن الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية فى كتاب ضخم يزيد على ألف صفحة فى قسمين: درس فى أولهما السلفية، والأشعرية، والماتريدية، والظاهرية، ودرس فى القسم الثانى منهما: الخوارج، والزيدية، والإباضية(٨).

ولعل العناية بعلم الكلام ومدارسه، وتقديم أمثال هذه الدراسات المتكاملة عنه هو من عطاء مدرسة الإسكندرية للفلسفة الإسلامية، وبخاصة فى مجال علم الكلام.

وإذا كان الدكتور "صبحى" يعتز بعلم الكلام وأصالته فى تمثيله للعقلية الإسلامية، ويعتدُّ بما ظهر فيه من مدارس تدل على خصوبة الفكر الإسلامى، وازدهار حضارة الإسلام، التى لم تكن فيها سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الرأى، كما ظهر فى حضارات أخرى(٩) - إذا كان الأمر كذلك فإن المعتزلة - بصفة خاصة - تحتل لديه مكانة لا تدانيها مكانة، ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز فى علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعة العقلية فى الفكر الإسلامى فقط؛ بل إلى مكانتها فى الحضارة الإسلامية إبّان

ازدهارها"، وهو لا يعنى بذلك أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد المطاعن التى قام بها أتباع الديانات الأخرى، أو الزنادقة فى الهجوم على الإسلام، بل إنه يعنى - فضلاً عن ذلك - أن هناك خصائص حضارية تربط بين المعتزلة والحضارة الإسلامية فى ازدهارها، أو تدهورها وانحطاطها؛ "بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان فى أوج الحضارة الإسلامية فى القرن الثالث الهجرى، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأيه فرقة كلامية أخرى، فهل كان ذلك محض مصادفة؟"[١٠] ولقد يمكن القول هنا إن ازدهار حضارة أو انهيارها يخضع لعوامل كثيرة: ثقافية، وسياسية، واقتصادية، وفكرية، وهى عوامل تختلف فى تأثيرها فى مسيرة هذه الحضارة أو تلك، وربما كان بعضها أقوى تأثيراً من بعض، وعلى سبيل المثال قد تضعف الدولة فى الجانب السياسى أو العسكرى؛ على حين يزدهر الفكر فيها ازدهاراً ملحوظاً.

وعندما ضعفت قوة الدولة العباسية، وانهارت قبضتها على الأقاليم التابعة لها، ظهرت عواصم ثقافية متنوعة فى هذه الأقاليم، احتضنت فلاسفة، وأدباء، وشعراء، وفقهاء، وعلماء كلام، وأصوليين. وفى ظل التفكك والضعف الذى خضعت له بعض هذه الأقاليم ظهر أمثال ابن حزم، والغزالى، وابن رشد، وابن تيمية، والشاطبى، وابن خلدون، والعنصر الثقافى أو العامل الفكرى عنصر مهم من عناصر ازدهار الحضارة؛ لكنه ليس هو العنصر الوحيد فيها، كما أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم الممثلين لهذا الازدهار الحضارى؛ فلقد كانت الحضارة الإسلامية - فى عهد قوة المعتزلة - تموج بألوان من الازدهار فى مجال العلوم الإسلامية، والعربية، والترجمة من اللغات الأخرى، وكانت العقول الإسلامية تفصح عن هذه الروح الفتية التى تتجلى فى سائر جنبات حياتها، وفى سائر فروع الثقافة فيها، ولعل الأمر فى هذا الربط بين المعتزلة - دون سواهم، وبين الحضارة الإسلامية صعوداً وهبوطاً - لا يخلو من شئ من المبالغة، دون أن يعنى هذا رفض

الفكرة من أساسها، أو فى بعض تفصيلاتها؛ فالإعلاء من شأن العقل والعناية بالأخلاق، والوقوف فى وجه الغنوصية، والباطنية، وبعض الاتجاهات الصوفية، والتأكيد على قيمة الإنسان، وإرادته، ومسئوليته عناصر من شأنها أن تضخ روحاً من الحياة، والقوة، والفاعلية فى الحضارة التى تشيع فيها، والعكس صحيح أيضاً. وبهذا، تتوازن النظرة إلى دور المعتزلة فى مسيرة الحضارة الإسلامية، دون اختزال أو إغفال للعناصر الأخرى التى تقوم عليها هذه الحضارة.

وتتضمن كتابات "د. صبحى" حديثاً متكرراً عن عناصر القوة فى الفكر الاعتزالى، وكان من بينها تلك النزعة العقلية التى حرص المعتزلة على تأصيلها وتأسيسها، وهو يشيد بدورهم فى نشأة علم الكلام، وتحديد موضوعاته، ووضع أساليب الجدل فيه، كما يثنى على جهودهم فى الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، ومن الزنادقة[11]، ولا يقل عن ذلك أهمية - على المستوى الداخلى - وقوفهم فى وجه الاتجاهات التى تُروِّج للتفسيرات الغيبية التى تنتشر فى عهود الانحطاط الفكرى كالإيمان بتأثير الجن على الإنسان[12].

وكان من أهم الخصائص الحضارية التى ارتبطت بفرقة المعتزلة أكثر من غيرهم أن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانوا من الموالى، وهذا يدل على أن مبدأ المساواة الذى دعا إليه الإسلام قد تحقق فى الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة؛ بل من الطبقات الدنيا[13]، وكان مما ركز عليه فى حديثه عنهم أنهم عنوا عناية بالغة بإبراز المضمون الأخلاقى للدين، وذلك بالربط المحكم بين أصولهم الخمسة والأخلاق؛ فأصولهم الخمسة - ما عدا التوحيد - تتجه وجهة أخلاقية واضحة، ويظهر هذا جلياً فى أصل العدل، وما يندرج تحته من موضوعات كإثبات حرية إرادة الإنسان، ومسئوليته عن أفعاله، سواء أكانت مباشرة

أم متولدة، ثم لا تخلو الأصول الأخرى من مضامين أخلاقية، ويظهر ذلك في الوعد الوعيد، والمنزلة بين المنزلين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهي كلها أصول "لا تتضح الرابطة بين آراء المعتزلة فيها إلا على أساس قاعدة أقاموا عليها آراءهم: الدين ينطوي على مضامين أخلاقية"[١٤]

وكانت دراسته لآرائهم الأخلاقية عاملاً من عوامل تحقيقه لأحد "الفروض" العلمية التي أوردها في مفتتح دراسته لهذه الآراء، وهو الفرض الذي يتساءل: هل يتعذر قيام فلسفة أخلاقية على غير النسق الذي وضعه أرسطو كما يذهب إليه بعض الباحثين في الأخلاق؟ وقد ناقش هذا الفرض مناقشة هادئة، ونقد هذه الفكرة نقداً علمياً رصيناً انتهى منه إلى إثبات إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذي اختطه أرسطو، وقد كان هذا النسق موجوداً قبل أرسطو لدى سقراط وأفلاطون، ثم كان موجوداً بعد أرسطو، وبخاصة لدى "كانط" الذي كتب عن "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، وكانت دراسته محاولة مخلصة لبيان وجود هذا النسق لدى المعتزلة[١٥]، وقد أوضح - في مواطن عديدة - من دراسته عناصر هذا النسق؛ بل أوضح سبقهم "لكانط" - الذي يعد من أهم فلاسفة الأخلاق في الفلسفة الأوروبية الحديثة - في كثير من الأفكار والمبادئ الأخلاقية[١٦].

وإذا كانت معالم هذه الرؤية الخلاقية التي يتبناها المعتزلة للدين لم تلق حظها من الشهرة والتقدير، فإن ذلك يرجع - على نطاق الفكر الإسلامي - إلى ندرة في الكتب الاعتزالية التي تكشف عن آرائهم بألسنة مفكريهم؛ الأمر الذي دفع الباحثين إلى الاعتماد على كتب خصومهم من الأشاعرة، لمعرفة هذه الآراء، وقد حجب الخلاف والجدل كثيراً من معالم هذه الآراء، وخصوصاً ما يتعلق بالإرادة الإنسانية، ومسئولية الإنسان عن أفعاله، والحرية الممنوحة له من أجل تحقق إرادته ومسئوليته، والحرية هي مسلمة الأخلاق الأولى[١٧]، وبدونها لا يمكن الحديث عن مذهب ذي شأن في الأخلاق، وقد كان للمعتزلة

شرف القيام ببناء هذا المذهب، والذى يتفق مع الكرامة الإنسانية من جهة، ثم هو يدفع عن الإسلام - من جهة أخرى - تهمة الجبر التى ألصقها به المستشرقون، "ولقد كان المعتزلة - وحدهم - قادرين على رد هذا الاتهام؛ ولكنهم أصبحوا فى قفص الاتهام، لأنهم أعلنوا حرية الإنسان"[١٨].

ولم يكن هذا الإعجاب لفكر المعتزلة، والحرص البالغ على بيان أصالته، ومواطن القوة فيه - بمانع من أن يقف منه "د. صبحى" موقفاً نقدياً تجاه بعض آرائه، وهذا دليل على الموضوعية والإنصاف عنده، وعلى تمكن الملكة النقدية - التى هى من خصائص الموقف الفلسفى - فى فكره. وهو لا يطبق هذا الموقف النقدى على المعتزلة وحدهم؛ بل إنه يستصحبه فى دراساته كلها - وهو يعبر عن هذا بقوله: "التزمنا فى نقد كبار مفكرى الإسلام بالقول المأثور عن الإمام علىّ: اعرف الرجال بالحق، ولا تعرف الحق بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله"؛ وهو يعلل لذلك بقوله: "فكل يؤخذ من كلامه ويُترك، إلا رسول الله فيما بلّغ عن ربه"[١٩]

وقد تعدد نقده لبعض آراء المعتزلة، ووصف بعض هذه الآراء بأنه غير مقنع، وأنه يمثل نقطة ضعف فى نظريتهم[٢٠]، كما وصف قول المعتزلة بالتفسير الغائى الأخلاقى فى تفسير الظواهر الكونية، ولكل ما يحدث فى الكون من أحداث، بحيث لا يقع فى الكون شئ عبثاً بأن هذا القول يصلح فى النظرة الكلية إلى العالم والإنسان؛ ولكن ثغرات المذهب تتضح فى التفاصيل أو الجزيئات، وقد كان أجدى على المعتزلة أن يذهبوا إلى القول بأن لله ما فى ذلك كله حكماً خافية، ولكنهم أتعبوا أنفسهم وعقولهم بمحاولة تفسير كل شئ؛ فأعوزهم الدليل فى بعض الأمور[٢١]، وهو يوافق الشهرستانى فى نقده لرأيهم فى التحسين والتقبيح[٢٢].

وإذا كان المعتزلة قد عُرفوا بأنهم أكثر الفرق الكلامية عناية بالعقل واستناداً إليه، واعتماداً فى تأسيس مذهبهم عليه؛ فإنه يؤخذ عليهم - فى

رأيه - أنهم حين دانت الدولة بمبادئهم لم يفرقوا بين درء الفكر الأخلاقى، وبين اضطهاد المخالفين لهم فى الرأى، فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون، أثاروا عطف الناس، وعلى رأسهم: الإمام أحمد بن حنبل، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب، وكان أجدر بهم - باعتبارهم عقليين أحراراً أن يكونوا رواد حقيقة، ودعاة أخلاق[٢٣] وقد وُصف موقفهم هذا بأنه نوع من الخطأ القاتل، ولم يكن ذلك راجعاً - فحسب - إلى أن ممثلى "حرية الفكر" قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأى، وذلك من التناقضات المقتضية للانهيار؛ بل إن ذلك يرجع أيضاً إلى أنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة، لا من السلطة فحسب - منذ عهد المتوكل - جارفاً[٢٤]، ثم إن المعتزلة - على الرغم من غلبة الطابع العقلى على فكرهم - عجزوا عن مواجهة فلاسفة الإسلام؛ بل إن ذلك كان مهمة فرقة أخرى هى الأشاعرة، الذين نهضوا للقيام بهذه المهمة على يد حجة الإسلام الغزالى (٥٠٥هـ) الذى استطاع أن يجادلهم؛ بل بحسب تعبير "د. صبحى" استطاع أن يقطعهم، بل أن يجهز عليهم فيما يخالف عقيدة الإسلام[٢٥]

وهكذا تضمنت دراسات "د. صبحى" لفكر المعتزلة وجوهاً كثيرة من النقد، التى ألمحنا إلى بعضها فيما سبق، وهو يضيف إليها أسباباً أخرى أدت إلى أفول نجم المعتزلة وخسوف شمسها، بعد أن كانت تتصدر ساحة الفكر الإسلامى، وتنهض بعبء الدفاع عنه[٢٦].

غير أن هذا كله لم يحل بينه وبين تأكيد قضيتين على قدر كبير من الأهمية:

١ - إنه لا يصح وَصْف المعتزلة بالكفر، أو تشبيههم بالمجوس بسبب بعض الأقوال التى قالوها، وقد يمكن أن يوصفوا بأنهم أسرفوا على أنفسهم حين غلوا فى تحكيم العقل فى أفعال الله تعالى، ودفعهم ذلك إلى حد

محاولة تعليل كل فعل إلهى كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته فى كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنسانى عن الإحاطة بالكون، ومجرى القضاء فيه[٢٧]؛ لكن لا يصح تكفيرهم كما وقع فى بعض ما كتبه عنهم الإمام أبو الحسن الأشعرى[٢٨]، وقد سار على الدرب نفسه - وإن يكن بصورة أكثر حدة - عبد القاهر البغدادى الذى وصفه بما أسماه التسلط العقائدى أو الفكرى الذى ظهر فى عرضه لآراء المعتزلة، والذى انتهى به إلى أن يقول: اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه ... وأنواع كفرهم لا يحصيها إلا الله تعالى، وقد اختلف أصحابنا فيهم؛ فمنهم من قال: حكمهم حكم المجوس.. ومنهم من قال: حكمهم حكم المرتدين"[٢٩] ثم أوجب على السلطان قتلهم، شأنهم فى ذلك شأن أهل الأهواء، وبيّن أنه لا يجوز أكل ذبائحهم، ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عُقد العقد فالنكاح مفسوخ، وإن اعتقدت المرأة اعتقادهم حُرم نكاحها، كذلك لا يصح الصلاة خلفهم، ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا، ثم يضيف إلى هذا كله أن من شك فى كفر أهل الأهواء فهو كافر[٣٠].

وقد أوضح "د. صبحى" أن من بين العوامل التى ساعدت على شيوع مثل هذه الأحكام الخطيرة فى حق المعتزلة وأمثالهم اختفاء كتب المعتزلة التى كانت يمكن أن تعلن حقيقة أقوالهم؛ فكانت تلك الصورة القاتمة التى نجح الأشاعرة فى طبعها فى أذهان الناس عن المعتزلة، وربما غيرها من الفرق وبخاصة الشيعة والخوارج[٣١]، وتختلف هذه الصورة عن الصورة الأخرى التى يقدمها المعتزلة لأنفسهم؛ فهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد والعدل، وها هو الخياط يقول: هل على الأرض أحد ردَّ على الدهريين سوى المعتزلة كإبراهيم النظام، وأبى الهذيل، ومعمر، والأسوارى، وأشباههم؟ وهل عرف أحد صحيح التوحيد، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب.. ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرين والثنوية سواهم؟"[٣٢] ثم كان لهم دور الريادة فى الرد على أتباع الديانات الأخرى ممن وجهوا سهام نقدهم،

وشبهاتهم إلى الإسلام، وكان مما كتبوه رسائل فى الرد على النصارى، وفى تثبيت دلائل النبوة، وفى الرد على اليهود فى إنكارهم لنبوة الرسول ﷺ، وكان لأبى الهذيل العلاف فضل إفحام أصحاب هذا الرأى[٣٣].

وقد كان ينبغى لهذه الجهود وأمثالها أن تكون عاصماً لهم قذفهم بالكفر، حتى وإن سلكوا فى النظر مسلكاً غير الذى سلكه من كان أقرب منهم إلى السنة وأتباع السلف، وكان يمكن أن يوصفوا بالخطأ أو نحوه من الأوصاف التى لا تنال من عقيدتهم، لاسيما وأن شريعة الإسلام تحذر من التكفير، وتغلق الأبواب فى وجهه إلا أن يكون كفراً بواحاً ثابتاً ببرهان قاطع لا يحتمل رداً ولا تأويلا، ولقد كان هذا المسلك هو الذى يتفق مع سماحة الإسلام، والبعد عن الأخذ بالمظنة أو الشبهة، وهو المسلك الذى اتخذه مفكرون آخرون كانوا أكثر تسامى وسعة صدر، وظهر ذلك لديهم فى الحديث عن الصفات الإلهية التى هى من أهم مسائل علم الكلام، وقد اختلفت الآراء حولها إثباتاً أو نفياً أو تأويلاً، ووصل الأمر ببعض المختلفين فيها إلى إطلاق أحكام التكفير على مخالفيهم، لكن فريقاً ممن بحثوا هذه المسألة أحسوا مخاطر التكفير ونتائجه، ومن هؤلاء عز الدين بن عبد السلام الذى دعا إلى أن يعذر المسلمون بعضهم بعضاً فى اختلافهم حول الصفات؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف[٣٤]، وابن تيمية الذى قال: "وكل من أظهر الإسلام، ولم يكن منافقاً فهو مؤمن، له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك، وهو ممن يخرج من النار لو كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان. ويدخل فى هذا جميع المتنازعين فى الصفات والقدر، على اختلاف عقائدهم. ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ لم تدخل أمته الجنة، فإنهم - أو أكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة، بحسب إيمانهم ومعرفتهم"[٣٥].

وقال أبو إسحاق الشاطبى: إن من أشد مسائل الخلاف بين الفرق الكلامية مسألة إثبات الصفات، حيث نفاها، وأثبتها من أثبتها، وينبغى

الحذر فى حكم كل من الفريقين على الآخر؛ "فإنّا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين، وجدنا كل واحد منها حائماً حول حمى التنزيه، ونفى النقائص، وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم فى الطريق، وذلك لا يخل بهذا القصد فى الطرفين معاً"، ولهذا دعا إلى جعل الاختلاف الواقع فى هذه المسألة مثيلاً للاختلاف الواقع فى مسائل الفروع التى لا يقع التكفير بالاختلاف فيها"[٣٦].

ونحن نجد فى كلام الغزالى ما يمكن أن يكون تعليلاً لهذا الموقف، يقول: "لأن الخطر فى البحث عن الصفات عظيم، وعقباته كئود، ومسالكه وعرة، والعقول عن درك جلال الله تعالى قاصرة ... وما ذكره الباحثون ببضاعة عقولهم مضطرب"[٣٧]، ولهذا ينبغى عدم المجازفة بالتكفير فى مثل هذه المسائل العويصة، خشية الوقوع فى حبائله؛ لأن من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما". وقد ارتضى "د. صبحى" هذا الموقف، وصَوَّبه ودعا إليه.

٢ - ذهب الدكتور "صبحى" إلى "أنه مع التسليم بكل ما أُخذ على المعتزلة من إسراف، سواء فى الفكر أو فى العمل، فإن تجديد الفكر الإسلامى لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التى تميَّز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة"[٣٨]، وهو يرى أن الظروف التى أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة فى القرن الثالث الهجرى قد عادت من جديد؛ بل لعلها الآن أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد؛ "فإن الفكرة الدينية عامة، والإسلام خاصة، تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين، لاستئصالها من قلوب المعتدين".

ولعله كان يستحضر هنا تلك التيارات المادية التى أدى إليها التقدم العلمى فى مجال العلوم الكونية، والطبيعية، وعلوم الحياة، حتى إن بعض العلماء فى هذه الفروع أصبح يتحدث عن عدم حاجة الكون إلى إله؛ لأن كل

شئ فى الوجود يمكن تفسيره - من وجهة نظرهم - تفسيراً مادياً خالصاً. ووصل الأمر بأحد ممثلى هذا الاتجاه - وهو عالم الفلك الفرنسى لابلاس (١٨٢٧م) أن يبنى تصوره لبناء العالم على هذه الفكرة فى كتاب سماه: "نظام العالم". وعندما قدمه إلى نابليون، سأله نابليون: وأين موضوع الله فى هذا النظام، فأجاب بكل غرور وصلافة: سيدى لست فى حاجة إلى هذا الفرض"[٣٩].

وساعدت نظريات التطور التى ظهرت فى القرن التاسع عشر، ولاسيما نظرية دارون (١٨٨٢م) على دعم هذا الموقف الإلحادى الرافض للدين، والألوهية، والوحى، والنبوة، وشاركت فى ذلك فلسفات وأيديولوجيات كالفلسفة الماركسية ونحوها، ودعوات إلى العلمانية، والعولمة، والتفكيكية، والتاريخية، والحداثة وما بعدها، وهذه الدعوات وأشباهها تقتضى تطويراً فى الأدلة والوسائل لمواجهتها، وصيانة العقيدة من أخطارها، وقد كان للمعتزلة تجربة سابقة فى جدال الملاحدة، وأصحاب العقائد المخالفة، وكان لنزعتهم العقلية أثر بالغ فى قدرة هذه التجربة على الصمود فى وجه هذه الهجمات الضارية على العقيدة، ومن ثم كانت تجربتهم صالحة للإفادة منها، واستخلاص عناصرها الجوهرية التى يمكن تطويرها، والانتفاع بها فى الظروف الجديدة التى يواجهها الإسلام فى العصر الحديث.

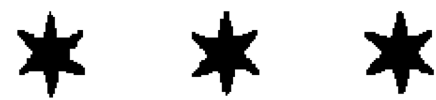
وقد سبق إلى مثل هذا الرأى د. محمود قاسم الذى قال: "إن نهضة البلاد الإسلامية فى العصر الأخير تتسم بعودة فكرة الاعتزال المعتدل، وتمجيد العلم، والعناية بالفلسفة"[٤٠]. ويرى "د. صبحى" أنه ليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال[٤١]. ولم يكن خافياً على "د. صبحى" ما لفكر الأشاعرة من انتشار، واستمرار، واستقرار، وهو أوضحته مقالة الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى عرض الاتجاهات والمذاهب السائدة فى العالم الإسلامى، ثم بيّن أن النهضة الحديثة لعلم الكلام تقوم على نوع من

التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، ثم أضاف إلى ذلك قوله: "ولعل الغلبة فى بلاد الإسلام لا تزال - إلى اليوم - لمذهب الأشاعرة"[٤٢]؛ إن ذلك لم يكن خافياً على "د. صبحى"، ولاسيما أنه تلميذ "د. النشار" الذى يصف المذهب الأشعرى بأنه "الصرح الأشم الذى عاش خلال القرون، وما يزال يعيش ظافراً على كل المذاهب، عالياً على كل العقائد، باقياً ما بقيت الدنيا، حتى يرث الله الأرض ومن عليها"، ثم يذكر أن "الأصالة الحقة الفلسفية إنما نجدها فى المذهب الأشعرى، فى عقيدة أبى الحسن الأشعرى، وفى عمل تلامذته من بعده."[٤٣]، ولكن الدكتور "صبحى" يقول على الرغم من هذا كله: "إن استئثار الفكر الأشعرى بحق تمثيل عقيدة الإسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر مما كان فيه من الخير"، ثم يقول: "أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامى لابد أن تتجاوز فكر الأشاعرة، حتى لا يكون مصيرها التعثر ... وكيف يتسنى لها النجاح فى ظل الاعتقاد بنظرية الكسب وتكليف مالا يطاق، وأن أفعال الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد؟[٤٤]، ولا تخلو هذه الدعوات - على اختلافها - من نزعة مذهبية واضحة، وهى نزعة لا تخلو من قليل أو كثير من التعصب الذى يجعل الحق والخير والكفاءة فى جانب واحد، على حين يخلو الطرف الآخر من كل نصيب منها".

ويمكن القول هنا أن علماء الكلام والعقيدة - معتزلة، أو شاعرة، أو سلفاً أو ما تريديين - لن يتمكنوا من مواجهة المخاطر التى توجه إلى الإسلام عقيدة، وشريعة، وأخلاقاً، وتاريخاً، وهم ينتسبون إلى عصبيات قديمة؛ بل لابد أن يعملوا على تكوين جبهة تُصب فيها كل جهودهم، دون وقوع فى أسر العصبيات القديمة والانتماءات الضيقة. ولعلنا - ونحن فى هذا المقام - نتذكر صنيعاً سابقاً، وموقفاً قديماً وقفه الإمام الغزالى عندما قام بدراسته النقدية الهامة للفلسفة المشائية، وقد أخذ الغزالى على نفسه عهداً أن يفحص هذه الفلسفة ليرى مواقع الصواب والخطأ فيها، وليحدد مواضع التعارض بينها وبين العقيدة الإسلامية.

وأوضح الغزالى أنه استعان فى دراسته ونقده لتلك الآراء الفلسفية بكل ما وصل إليه من أقوال سابقيه، دون التفات إلى انتماءاتهم المذهبية العقائدية، وهو يكشف عن هذه الخطة العلمية قائلاً: "فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدّع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه ... بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية؟ ولا أنتهض ذاباً عن مذاهب مخصوصة؛ بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء (أى الفلاسفة) يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(٤٥).

وما أحكم هذه النصيحة، التى تتبرأ من التمذهب الضيق، والعصبية، ويؤدى الأخذ بها إلى تناسى الخلافات، واجتماع الكلمة، تحت راية الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإذا كان الغزالى قد أحس الحاجة إلى تكامل الجهود لتحقيق هذه الغاية النبيلة، فنحن الآن أكثر حاجة إليها بسبب ما يتعرض له الإسلام من هجوم شرس هذه الأيام.



وبعد، فهذه صفات يسيرة تعرض لبعض جهود "عالمنا الكريم"، أرجو أن تفى ببعض حقه، وأن تُعرف ببعض جوانب فكره، أتقدم بها ـ مع ما فيها من إيجاز وقصور ـ سائلاً الله عز وجل أن يلحقه بالصالحين، وأن يجعله من المقبولين، وأن يحشره مع النبيين، والصديقين، والشهداء، والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً. والحمد لله رب العالمين.

الهوامـــش

(١) انظر: التصوف: إيجابياته وسلبياته، دار المعارف ١٩٨٤، ص: ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ١١، ٦٠، ٦١، ٧٠، ٧٦، ولكن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى بعض ما فى التصوف من إيجابيات، (انظر المرجع نفسـه: ١٦، ١٧)، والفلسـفة الأخلاقيـة فـى الفكـر الإسـلامى فـى دار المعـارف ١٩٦٩، ص: ٣٥، ٢٠٣، ٢٧٢، ٢٧٣، ومواضـع أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن موقف الصوفية من العلـم والعقـل يحتمـل وجهـات أخرى من النظر، لكن الحديث عنها يحتاج إلى مجال أوسع من هذا المجال.

(٣) انظر: فـى علـم الكـلام: المعتزلـة، مؤسسـة الثقافيـة الجامعيـة، الإسـكندرية ط٤، ١٩٨٢جـ١، ص: د.

(٤) المرجع السابق، ص: ج.

(٥) المرجع السابق: الموضع نفسه.

(٦) انظر: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، الطبعة السـابعة ١٩٧٧جــ١/ ٥٢٢- ٥٢٤، وقد قال هذا فى سياق نقده لجهود أستاذنا د. محمود قاسم فـى انتصـاره لابن رشد للمعتزلة، فيمـا كتبـه عـن ابـن رشـد فـى دراسـته للـدكتوراه بجامعـة السربون بباريس، ثم ما كتبه عنه فى مصر بعد عودتـه، ثـم فيمـا كتبـه عـن علـم الكلام ومدارسه، ولاسيما المعتزلة فى مقدمته النقدية الهامة التى صدر بها تحقيقـه لكتاب: "مناهج الأدلة لابن رشد".

(٧) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص: ٧.

(٨) طبعته دار الوفاء بالإسـكندرية ٢٠٠٢، ٢٠٠٣م، وقـد كتبـه بـروح علميـة موضـوعية منصفه تنأى عن التعصب، وتنهى عـن القسـوة، والغلظـة، والـتكفير للخصـوم، وتدعو إلى التقارب، واجتماع الكلمة، ووحدة الأمـة الإسـلامية كـى تـتمكن مـن الدفاع عن دينها الذى تتجه إليه سهام الخصـوم. وقـد خـلا الكتـاب مـن دراسـة خاصة بالمعتزلة ، لأنه شرط على نفسه أن يدرس الفرق التى لها اتباع حتى اليـوم. (انظر مقدمة الكتاب ٢٠٠٩).

(٩) انظر: المعتزلة، مرجع سابق، ص: ج، ٢٠٨- ٢١١، ٣٣٤، ٣٤٠، ومواطن أخرى.

(١٠) المعتزلة، ص: ١٠٠، وانظر الفلسفة الخلقية، مرجع سابق، ص: ٤١، ٤٢.
ويتفق "د. صبحى" فى موقفه من المعتزلة، فى جملته وفى كـثير مـن تفاصـيله مـع الموقف الذى سبقه إليه أستاذنا الدكتور محمود قاسم الذى دافع عنهم دفاعاً مجيـداً،

لأنهم الذين بدأو بالدفاع عن الإسلام ضد موجة الغنوصية، وأن رأيهم في أفعال العباد يمثل وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها، ثم هو متسق مع آيات كثيرة في القرآن، وأنهم أكبر مفكرى الإسلام، وأن الإساءة إليهم تسئ إلى الإسلام نفسه. وأن النهضة مرتبطة بعودة فكرة الاعتزال، وأنهم أقرب إلى السلف - في بعض المسائل الهامة من بعض الفرق الأخرى، وأن الماتريدية مثلهم أو أقرب إليهم من الأشاعرة وهكذا، وهى مسائل سنرى نظائر لها في فكر "د. صبحى". (انظر: مقدمة د. محمود قاسم لكتاب "مناهج الأدلة لابن رشد"، الأنجلو المصرية، ط٣/ ١٩٦٩ في مواطن عديدة منها ٥، ٦، ٣٩، ٤٠، ٧٣، ٧٩، ١٠٧، ١٢٣، وانظر تعليق د. النشار على هذا في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٥٢٢- ٥٢٤).

(١١) المعتزلة ٣٦١، ٣٦٢، وانظر ١٠٧، ١٠٨، والفلسفة الخلقية، ص: ٤١.

(١٢) .المعتزلة، ص: ١٠٠.

(١٣) المرجع السابق، ص: ١٠٠.

(١٤) المرجع السابق، ص: ٣٦٢.

(١٥) الفلسفة الخلقية، ص ص: ١٩ - ٢٣، ثم ص ص: ٢٧، ٢٨.

(١٦) انظر المرجع السابق، ص: ١١٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٣، الخ.

(١٧) المرجع السابق، ص: ١٦٤.

(١٨) المرجع السابق، ص: ١٧٨، وهو يشير إلى خصومه الأشاعرة للمعتزلة حول الفعل الإنسانى، وإلى القول بالكسب الذى قال به الأشاعرة، وقد نقده نقداً شديداً، (انظر الموضع نفسه، ص: ٣١٦، وكتابه عن الأشعرية، ص: ٦٢- ٦٦).

(١٩) التصوف.. مرجع سابق هامش، ص: ٥٨ بصفحتى: ١٠٤، ١٠٥.

(٢٠) انظر: الفلسفة الخلقية، ص: ٦١.

(٢١) المرجع السابق، ص: ٨٨.

(٢٢) المرجع السابق، ص: ١٤١.

(٢٣) انظر المرجع السابق، ص: ١٩٥.

(٢٤) المعتزلة، ص: ٣٦٠، وانظر كذلك، ص: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٦، من الكتاب نفسه، وقد وصف آراء بعض كبار المعتزلة بأنها خطأ فاحش، وبأن آراءه ضعيفة وغير أصيلة، انظر: المعتزلة، ص: ٣٥٢، ٣٥٣.

(٢٥) المعتزلة، ص: ٣٥٣، ٣٥٤. وهذا الحكم يمثل ما تحلى به من إنصاف، حتى لخصوم المعتزلة.

(٢٦) انظر تفصيلات لذلك فى كتابه المعتزلة، ص: ٣٦٠، ٣٦١.

(٢٧) الأشاعرة: مرجع سابق، ص: ٣٧، وانظر كذلك، ص: ١١، ٢٦.

(٢٨) المرجع السابق، ص: ٤٠، ٤١، ٤٦، لكنه يعترف - مع ذلك - بأن الأشعرى كان موضوعياً فى عرض آرائهم فى مقالات الإسلاميين.

(٢٩) أصول الدين، طبع بيروت، ط٢/ ١٩٨٠، ص: ٣٣٥، ٣٣٧ وانظر: الأشاعرة: ص: ٩٥.

(٣٠) أصول الدين: ص: ٣٤٠، ٣٤٣، والأشاعرة، ص: ٩٥، ٩٦.

(٣١) انظر: الأشاعرة، ص: ٩٦.

(٣٢) الانتصار والرد على ابن الراوندى، طبع مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨، ص: ٥٣.

(٣٣) انظر: مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبد الرحمن بدوى، دار العلم للملايين ط٢ ١٩٩٧ الرحمن بدوى ١/١٢٣، ١٢٤. وانظر به نصوصاً مهمة تتحدث عن جهود المعتزلة فى نصرة الدين، ص: ٤٧-٤٩ ، ص: ٨٤، ٢١٩ الخ.

(٣٤) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت ١/١٧٢.

(٣٥) مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الرياض، بعناية هبد الرحمن بن قاسم ٥/ ٢٥٤، ٢٥٥.

(٣٦) الاعتصام، دار عمر بن الخطاب، د.ت، ٢/١٨٧.

(٣٧) إحياء علوم الدين، طبعة الحلبى، ٤/ ٢١٨.

(٣٨) الأشاعرة: ص: ٣١٠.

(٣٩) فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة د. على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ط١/ ١٩٨٣، ص: ٢٢٢، ٢٢٣، وانظر: حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت ١٩٨٣، ٢/١٥٠، ١٥١.

(٤٠) د. قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص: ٥، ٦، وانظر ص: ١٢٣.

(٤١) الفلسفة الخلقية، ص: ٣٢٠.

(٤٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣/ ١٩٦٩، ص: ٢٩٥.

(٤٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ١/ ٥٢٢، ٥٢٣.

(٤٤) الأشاعرة: ص: ٣١٠.

(٤٥) تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعـارف - مصـر - ط٢/ ١٩٥٥، (ص: ٥٩، ٦٠ وانظر ٦٨، ٦٩).

الحرية الإنسانية
بين المعتزلة
والشيعة الإثنى عشرية

بقلم الأستاذ الدكتور
منى أحمد أبو زيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية، ووكيل كلية الآداب
جامعة حلوان

مقدمـــة :

هذه دراسة مهداة للأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، واحداً من أهم المفكرين والباحثين في علم الكلام ليس في مصر وحدها، بل في الوطن العربي والإسلامي بأسره.

تعرفت بدايةً على "الدكتور صبحي" من خلال كتاباته الفكرية، وفي مقدمتها ما كتبه في علم الكلام بأجزائه: المعتزلة والأشاعرة والزيدية، وكتابه «الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية».

وكان هذا النوع من الكتابات مختلفًا تمام الاختلاف عما تعوّدنا قراءته في كتب أخرى في علم الكلام؛ فقد امتازت هذه الكتابات بالوضوح، والفهم الكامل للفكرة الفلسفية، وسهولة عرضها، والأسلوب الشيق الرشيق الذى كتبت به، بالإضافة إلى الموقف النقدي من هذه الأفكار، واستعراض الحجج العقلية لكل فكرة، سواء في جانب التأييد أو جانب الرفض. مما جعل هذه المادة العلمية عسيرة الفهم عند الآخرين، مقبولة الفهم، وأكثر وضوحًا وقبولاً عند القارئ لكتابات "د. صبحي".

وكان هذا أول لقاء جمعني مع "د. صبحي"، لقاء فكري على صفحات مؤلفاته، التي رسمت لي من خلال صفحاتها أستاذًا كبيرًا في مكانته العلمية، بجانب توهم أنه متقدم في السن، ولكن فوجئت عند رؤيته أنه لم يكن متقدمًا في السن بالدرجة التي توحي بها كتاباته. وقد أعطاني هذا انطباعًا وثقة فيما بعد أن الإنسان قد يكون ذا قيمة علمية كبيرة، وهو ما زال في سن الشباب.

ويعود إلى "د. صبحي" فضل استيعابي لمادة علم الكلام، بل وشغفي الحقيقي بهذا العلم، على الرغم من أن دراستي في الماجستير والدكتوراه كانت تؤهلني للاهتمام بالفلاسفة وحدهم، وهو ما دفعني بعد ذلك للاهتمام بعلم الكلام، فـ"الدكتور صبحي" يرى أن الفلسفة كلها- فلاسفة ومتكلمين- هي علم جدل، وليس علم برهان[(١)].

ومن أهم الدراسات التي لاقت عند "د. صبحي" إنصافًا واحترامًا، ورأيًا عادلاً في عرضها، الدراسات الشيعية، إذ كنا غالباً ما نتعرف على آرائهم من خلال كتابات الخصوم، وهي في كثير من الأحيان كتابات غير موضوعية، تنسب إليهم ما ليس فيهم.

وأخيرًا وجدت في كتابات أستاذنا هذه النظرة العلمية المنصفة التي تثبت الرأي، وتدلل عليه من خلال أقوال الشيعة أنفسهم؛ فما نسبه إليهم، ودلل عليه هو من أقوالهم وكتابتهم، فكان موقفه ليس موقف المسلم السني الذي يدافع عن مذهبه الديني، وإنما موقف العالِم الباحث النزيه الذي يدرس الظاهرة الفكرية دراسة موضوعية. وكان هذا درس آخر استفدته منه، حتى أنني عندما درست مشكلة «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» انتهجت نفس المنهج الذي تعلمته منه؛ فذكرت في مقدمة هذا الكتاب أن «المنهج النقدي يُعد مشكلة ذاتية للباحثة، حيث تنتمي إلى تيار فكري مخالف لتيار الشيعة الإثني عشرية، ومحاولة نقد هذه الفرقة من منظور أيديولوجي ذاتي شيء لا نرضى عنه»[(٢)].

وتقديرًا لمكانة "د. صبحي"، ولما تعلمته منه في معرفة هذا العلم بشكل عام، وفكر الشيعة على وجه الخصوص، قمت بإهداء كتابي «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» إلى سيادته. وكتبت في مقدمته «إلى أستاذ من الأعلام الكبار في الفكر الإسلامي الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، لكمال الأستاذية فيه»؛ فهو بالفعل قد اكتملت في شخصه صورة الأستاذ الكامل من خلال كتاباته، وصورة الإنسان الكامل بعد معرفتي به.

وعلى ذلك أهدي هذه الدراسة إليه، وهي دراسة تعرض لفكرة الحرية عند المعتزلة كما قدمها لنا "د. صبحي" من خلال كتابه «في علم الكلام، ج١، المعتزلة» وكتاب «الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية» والذي قمت بإهدائه إلى سيادته في حياته، والآن - وبعد رحيله - أهدي إليه هذه الدراسة.

* * *

المعتزلة والشيعة الاثنا عشرية

الشيعة الإثنا عشرية من أتباع الأئمة الإثني عشر، وهم مجموعة من أئمة آل البيت من أبناء الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، وزوجته فاطمة الزهراء رضى الله عنها أطلق عليهم أتباعهم «الأئمة المعصومون»، وأن لديهم العلم اللدني المنتقل من النبي ﷺ إلى عليٍّ وأبنائه. الموصون بالخلافة على أمة المسلمين دون غيرهم.

ويذهب "د. صبحي" إلى أن الإمامية تُطلق على فرقتين هما «الإثني عشرية، والإسماعيلية»[٣]، وهؤلاء الأئمة هم: الإمام علي ﷺ ثم ولده الحسن، ثم الحسين، ثم علي زين العابدين، ثم محمد بن علي الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى بن جعفر الكاظم، ثم علي بن موسى الرضا، ثم محمد بن علي التقي الجواد، ثم علي بن محمد الهادي، ثم الحسن بن علي العسكري، ثم الخلف القائم المهدي[٤]

وأخذ مذهب التشيع قبل القرن الرابع وبعده في الانتشار، وكان موطنه الأصلي الكوفة، وفي القرن الرابع امتد إلى البصرة، وأصبحت شيعية بعد أن كانت عثمانية، وجاء القرن الخامس، وأصبح في البصرة ما لا يقل عن ثلاثة عشر مكانًا يتصل بذكرى عليّ، وكان يقدسها الشيعة[٥]، وعاش الشيعة بوجه عام، والإثنا عشرية بوجه خاص، فترة من أزهى فترات وجودها، وهذا العصر على الرغم من كونه عصر تأسيس إلا أنه في الوقت ذاته عصر ذهبي للإثني عشرية.

وفي الوقت نفسه كانت المعتزلة تعيش- في المنطقة نفسها- فترة ازدهار فكري، والتقى الفكران: الاعتزالي والإثنا عشري، بل إن بعض علماء الشيعة الإثني عشر كانوا تلاميذًا للمعتزلة، ووضعوا ضمن طبقاتهم، وتأثروا بهم.

فقد ألّف الشيخ الصدوق ابن بابويه (ت ٣٨١هـ) كتابه «العلل» على نفس منوال المعتزلة في تعليل كل شيء.

وتلاه الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) وتتلمذ على يد شيخين من شيوخ الاعتزال، وتأثر ببعض آرائهما، بل إن اسمه «المفيد» أطلقه عليه أحد شيوخ المعتزلة، عندما كان يحضر مجلسه، وأجاب إجابة أعجبت الشيخ فسأله عن اسمه، فأجاب أنه «محمد بن النعمان»، فقال له الشيخ المعتزلي: بل إنه «المفيد». ومن هنا صار اسمًا يُعرف به.

ونجد في كتابات «المفيد» وفي ثنايا مؤلفاته أسماء لبعض رجال المعتزلة الذين أجرى معهم محاورات.

وهناك أيضًا الشريف المرتضي (ت ٤٣٦هـ) وهو من شيوخ الإثني عشرية تضعه المعتزلة ضمن طبقاتها، في الطبقة الثانية عشرة، ونُسب إلى أصحاب قاضي القضاة عبد الجبار، وقيل إنه تتلمذ على يديه[٦]. وكان بينهما مجادلات، خاصة في موضوع الإمامة. وقد ألّف المرتضي كتاب «الشافي في الإمامة» للرد على كتاب القاضي عبد الجبار في الإمامة، الجزء العشرين من «المغني».

ثم جاء بعده أبو جعفر الطوسي (شيخ الطائفة) (ت ٤٦٠هـ)، وكان له الموقف نفسه من المعتزلة، تأثرًا ونقدًا، وقدم تلخيصًا لكتاب المرتضي أسماه «تلخيص الشافي».

وإذا كان هناك خلاف بين المعتزلة والإثني عشرية في مسألة الإمامة، إلا أن هناك تقاربًا شديدًا بينهما في فكرة «الحرية الإنسانية»، وهو ما سنبينه من خلال فكرة الحرية كما عرضها "د. صبحي" في كتابه عن المعتزلة، وفي كتابي عن «الحرية عند الشيعة الإثني عشرية».

أصل العدل الإلهي عند المعتزلة والاثني عشرية :

ارتبطت الحرية الإنسانية بالعدل الإلهي، وأساس العدل يكمن في قيام الحرية، وتوافر مقوماتها لأفعال البشر من جهة، ومن جهة أخرى دقة الحساب، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ويُعد أصل العدل أحد الأصول الأساسية التي تقوم عليها أصول الدين عند المعتزلة، فعندهم يُعد أصل العدل أحد الأصول الخمسة[7]، كما يُعد عند الإثني عشرية أيضًا أصلاً من أصولهم الأساسية، التي يقسمها «المفيد» إلى خمسة هي «التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد»[8].

أما الشريف المرتضي، فيقسمها إلى أربعة أصول هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة[9]، وأحيانًا أخرى يدمج هذه الأصول في أصلين فقط هما: التوحيد والعدل[10]، ويرجع الأصلين الأخيرين إلى أصل العدل، حيث يدخل النبوة والإمامة في أبواب العدل.

وهذا أيضًا ما قام به المعتزلة عندما ردوا ثلاثة من أصولهم الخمسة- وهي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- إلى أصل العدل، لتعود أصولهم الخمسة إلى أصلين كبيرين هما: العدل والتوحيد[11].

هذا الاهتمام الزائد لدى كل من المعتزلة والإثني عشرية بأصل العدل دفع بعض الباحثين قديمًا وحديثًا إلى نسبة كل فرقة إلى الأخرى، ونستشهد ببعض من هؤلاء:

- يذهب «المقريزي» إلى أن مذهب الاعتزال نشأ تحت ظل الدولة البويهية- الشيعية- وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة، وقلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي[١٢] أي إثنا عشري.

- في حين يذهب آخر، وهو «المقدسي» إلى أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر فقهائهم على الاعتزال[١٣]، ويبرر ذلك بأن الشيعة قد وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم في العدل والتوحيد.

- ويؤكد هذا «الذهبي» بقوله: «إن الرفض- أي الإثنا عشرية- والاعتزال تصادقا من حدود سنة ٣٧٠هـ»[١٤].

وهذا ما أيده كثير من المعاصرين من أمثال «آدم متز» الذي رأى أن الشيعة هم ورثة المعتزلة من حيث العقيدة والمذهب[١٥]. وهو ما وافقه عليه مستشرق آخر هو «جولدتسيهر» عندما أكد الصلة بين الاتجاهين، وهو أمر لا سبيل إلى الشك فيه، فيقول: «يمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة»[١٦]، ويتجلى هذا بشكل خاص في موقفهم من العدل، ولكن يكذبه موقفهم من الإمامة.

علاقة العدل الإلهي بالحرية الإنسانية:

إن معنى العدل عند أصحاب الحرية يعني ألا يحاسب الله الإنسان على فعل لم يفعله، يقول القاضي عبد الجبار: «نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»[١٧].

وإلى المعنى نفسه يذهب الإثنا عشرية في تعريفهم للعدل. يفسر الشيخ الصدوق ابن بابويه العدل بقوله: «وأما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لا مك عليه»[18]، فهم عندما وصفوا الله تعالى بأنه عدل وحكيم، رأوا أنه «الذي لا يفعل قبيحًا، ولا يخل بواجب»[19].

وهنا يرتبط مفهوم العدل الإلهي بمذهب الحرية عند المعتزلة والإثني عشرية، ويظهر من خلال عنصرين أساسيين:

- الأول : أن الله لا يفعل القبيح.
- الثاني: أنه تعالى يفعل الواجب.

بالنسبة للعنصر الأول، يرى أصحاب مذهب الحرية أن الحسن والقبح عقليان، ولا يجوز عقلاً أن يفعل الله أفعال البشر القبيحة، ولا يجوز عقلاً أن يحاسبهم على ما لم يفعلوه، ولذا حرصوا على تنزيه الفعل الإلهي عن القبائح الصادرة عن أفعال البشر.

والعنصر الثاني: أن الله لا يفعل القبيح فقط، بل يفعل الواجب، والله يعامل البشر لا بمبدأ الواجب فقط، بل بما هو أفضل من الواجب، وهو مبدأ التفضل والجود والكرم، أو ما لخصه عنهم "د. صبحي" باللطف الإلهي[20].

تتحدد الحرية الإنسانية بقدر تمتع الإنسان بالقدرة على الفعل، وبقدر ما يكون الإنسان فاعلاً ومحدثًا وخالقًا لما يصدر عنه من أفعال، تتحدد قيمة حريته.

وقد اختلف الإثنا عشرية عن المعتزلة في مفهوم خلق الأفعال، فينسب الشيخ المفيد مذهب التفويض* إلى معتزلة البصرة الذين أطلقوا على العباد أنهم خالقون لأفعالهم[21]، فكان لفظ «خلق» الإنسان لأفعاله تعني عنده التفويض.

* التفويض هو رفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال، أي أن الإنسان يفعل بمشيئة مطلقة غير مقيدة، أو محددة بأي سلطة كانت.

والشيخ المفيد- تحت تأثره بمعتزلة بغداد- يرى أن الإنسان يحدث أفعاله، ولكنه لا يخلقها. أما الشريف المرتضي، فيعترض على هذا التحديد لأنه- من جانب آخر وتحت تأثير معتزلة البصرة- يرى لا مانع من إطلاق لفظ «الخلق» على أفعال الإنسان، وإن كان يتفق مع المفيد على أنه لا يصح أن يكون الإنسان مفوضًا في أفعاله، لأنه ليس مستقلاً استقلالاً تامًا عن الله.

ولكننا نرى أنه لا يصح نسبة مذهب «التفويض» إلى معتزلة البصرة، بل التفويض يُنسب إلى أحد طوائف القدرية، ممن أطلق عليهم لفظ «المفوضية»، ويصفهم الملطي قائلاً: «إن المفوضية زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم، وأنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرونه دون توفيق الله وهداه»[٢٢].

ومن المعلوم أن المعتزلة تأخذ بفكرة التوفيق والخذلان والهداية، وغيرها لإثبات الفاعلية الإلهية بجانب الفاعلية الإنسانية.

وتؤكد المعتزلة والإثنا عشرية على أن الإنسان هو الفاعل لأفعاله، والدليل على ذلك أمرين: **الأمر الأول:** إضافة الأفعال إلى الإنسان. **الأمر الثاني:** وجود المدح والذم.

بُني الأمر الأول على صحة وجود القصد والعزم والإرادة، وأن في أفعال الإنسان قبائح لا تصح أن تصدر عن الله، كما سبق وذكرنا. والأمر الآخر وجود المدح والذم الذي يدل على أنها مخلوقة للإنسان وليس لله، لأنها لو كانت أفعال الإنسان هي خلق الله لما توجه «الذم والمدح على قبحها وحسنها إلى العباد»[٢٣].

علاقة الفعل الإنساني بالقضاء والقدر:

بنى الباحثون في الفعل الإنساني موقفهم على أساس تصورهم للعلاقة بينه وبين القضاء والقدر. فبعضهم وجد تضادًا في أن يكون هناك قضاء سابق، وقدر محتم، وإقرار بالحرية الإنسانية، فنفوا الحرية آخذين بمذهب الجبر. وهناك

من رأى أن هذا التضاد لا يعني الحتم على الأفعال الإنسانية، فأقر بالحرية والتفويض، وهناك طرف ثالث حاول المزاوجة بين الجبر والتفويض.

ولا يعتبر القضاء والقدر مشكلة إلا إذا نظرنا إلى جانب واحد فقط من جانبين: الله أو الإنسان. فإذا قلنا إن الله يعلم كل شيء بعلم مسبق، ولا يخرج شيء عن خلقه وتقديره، كان معنى هذا أن الإنسان مجبر. أما إذا قيل إن الإنسان له قدرة وإرادة، وعليه تكاليف يجازى عليها، كان الإنسان مُخيَّرًا. ومن هنا كان لابد من الجمع بين الجانبين: قضاء الله وقدره، والحرية الإنسانية.

يحلل الإثنا عشرية معنى مشكلة القضاء والقدر تحليلاً لغويًا ومنطقيًا مثبتين أنها لا تعني الجبر أو الحتم، وإنما ينبغي أن نفهم أن «أفعالنا بقدر الله بمعنى أنه قدر ما عليها من الثواب والعقاب»[٢٤]، وانتهوا من ذلك إلى أن المعاني المختلفة للقضاء والقدر تعني أن الله قد علم وسجل في اللوح المحفوظ وأن علمه تعالى بما يفعله العبد لا ينتج عنه إلزام على العبد في فعله، أو أن يكون مُجبرًا على اختيار طرف من الأطراف، وأن تفسير القدر بالعلم لا يقتضي أن الله ـ خالق أفعال العباد.

ويذهب الإثنا عشرية ابتداءً من الشيخ الصدوق إلى استخدام القضاء والقدر بما لا يتعارض مع الحرية الإنسانية؛ فالخلق مسؤولون عن أعمالهم، ولا يُسألون عن أشكالهم وألوانهم، والجزاء يقع عما صدر منهم من أفعال غير مكرهين أو مجبرين عليها. وإنما يُسألون فقط عن «أعمالهم التي عهد إليهم فيها، فأمر بحسنها، ونهاهم عن قبيحها»[٢٥].

وهم في هذا التصور يقتربون من المعتزلة في موقفهم من القدر وعلاقته بالفعل الإنساني، وهذا التقارب في هذه المسألة هو ما ألمح إليه «ابن تيمية» بقوله: «هذه مسألة القدر، والنزاع فيه معروف بين المسلمين، فأما نُفاة القدر كالمعتزلة وغيرهم فقولهم هو الذي ذهب إليه متأخرو الإمامية»[٢٦] أي الإثنا عشرية.

إلا أن الإمامية لا تنفي القدر- كما يذهب ابن تيمية- وإنما تنفي أن يكون هذا القدر فيه إلزام للإنسان في فعله واختياره، ولا بد من الجمع بين قدر الله وفعل الإنسان حتى يستقيم الأمر، فلا ينفي طرف لصالح الطرف الآخر.

أركان الفعل الإنساني :

إن ممارسة الإنسان لحريته تتضمن عدة خطوات أو أركان، فالفعل يبدأ من كونه نية أو رغبة تدور في ذهن الإنسان. هذه الرغبة هي ما أسماها علماء النفس باسم الباعث على السلوك، وهي أيضًا ما أسماها علماء الكلام «الإرادة»، وهي البُعد الميتافيزيقي للفعل، الذي يوجد قبله، وهي أول ركن من أركان الفعل الإنساني.

ثم تنتقل هذه الرغبة من حيز الشعور إلى حيز التنفيذ، أي من البُعد الميتافيزيقي إلى البُعد الفيزيقي، فيحدث الفعل، وتتم هذه الخطوة بتحقيق الفعل في صورته الخارجية، إلا أن هذا التحقق يحتاج إلى شرط هام، هو القوة أو الاستطاعة، وهي ما أسماها المتكلمون «القدرة»، وهي الركن الثاني من أركان الفعل الإنساني.

وهذه الحرية الإنسانية لا تقوم بأفعال عشوائية، وإنما أفعالها تسير وفق خطة، وبين حدود، لتحقيق هدفها من وراء الفعل. هنا يأتي الركن الثالث من أركان الحرية، ألا وهو التكليف.

وهذه الأركان الثلاثة تحقق للإنسان حريته، عندما يكون حرًا في اختياراته، حرًا في طريقة تنفيذ فعله، حرًا في التكاليف التي يلتزم بها أو لا يلتزم، وبقدر تحقق هذه العناصر في سلوك الإنسان، تتحقق حريته.

١ - الإرادة والاختيار :

يشير "د. صبحي" إلى أن حرية الإرادة تشكل ركناً هاماً في نظريات المعتزلة، لأن من يقول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة[٢٧].

كما بحث الإثنا عشرية الإرادة، وأثبتوا وجودها، ونقدوا كل من خالفهم وأنكر وجودها. عرّفها الشيخ المفيد بقوله: إن «إرادة الشيء هو اختياره، واختياره هو إرادته وإيثاره.. ويُعبِّر بلفظ مختار عن المتمكن من الفعل وضده»[٢٨].

والفعل له وقتان: **الأول**: زمان البدء. **والثاني**: زمان التنفيذ.

الأول: هو المظهر الباطني للفعل، وهو يتم من الفاعل للحث على القيام بالفعل، وليس هو قيام الفعل نفسه. أما **الثاني**: فهو الحركة الطبيعية للفاعل من أجل إنجاز الفعل. من هنا كانت الإرادة هي الوقت الأول السابق لزمن تنفيذ الفعل. فالإنسان يريد في الوقت الأول، ويفعل في الوقت الثاني، فإذا عزم الإنسان فالعزم هنا يعني الإرادة، فإذا أراد الفعل خرجت الإرادة من حيزها إلى التنفيذ.

وكانت المعتزلة من أوائل المفكرين الذين أخذوا بتقسيم الفعل إلى وقتين، قال بهذا أبو الهذيل العلاف، عندما رأى أن الإنسان «قادر أن يفعل في الأول، والفعل واقع في الثاني»[٢٩].

ويُقسم القاضي عبد الجبار الآراء التي قيلت في الإرادة إلى ثلاثة آراء[٣٠]:

الرأي الأول: يصح أن تتقدم الفعل. وهو مذهب البصريين، وبه يأخذ القاضي عبد الجبار ويدافع عنه، ويرى أن الإرادة يمكن أن تتقدم الفعل في أغلب الأوقات أو تقارنه.

وهذا ما أكده "د. صبحي" عندما رأى أن الاستطاعة تسبق الفعل عند المعتزلة، وأنها قدرة على الفعل وضده، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يُطاق[٣١].

الرأي الثاني: يرى أن الإرادة تقارن الفعل فهي معه، وهذا رأي الأشاعرة.

الـرأي الثالـث: يـرى أن الإرادة يجـب أن تكـون متقدمـة علـى الفعـل، ولا يجوز مقارنتها، لأنها عندهم علة كافية للفعل، وهو اعتقاد معتزلة بغـداد والشيعة الإمامية.

ويورد كل من المعتزلة والإثني عشرية الأدلة النقلية نفسها التي تثبـت صراحة اختيار العبد لأفعاله، وأنها متعلقة بمشيئته، مثل قولـه تعـالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، جزء من الآيـة ٢٩]، وقولـه تعـالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت، جزء من الآية ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾ [المزمل، جزء من الآية ١٩].

كما حرص المعتزلة والإثنا عشرية على ايـراد الأدلـة النقليـة لإثبـات الإرادة والمشيئة، فكذلك أخذوا في تأويل الأدلة النقلية الـتي اعتمـدها أهـل الجبر، بالإضافة إلى تقديم أدلة عقلية تثبت الحرية.

٢ ـ القُدرة والاستطاعة :

تُعد الاستطاعة الإنسانية الدعامة الأساسية في إيجاد الفعل الإنسـاني. والاستطاعة، أو القدرة، أو القوة، أو الوسع، أو الطاقـة هـي ألفـاظ متقاربـة المعنى في اللغة. أما في عُرف المتكلمين فهي عبـارة عـن «صـفة بهـا يـتمكن الحيوان من الفعل والترك»[٣٢].

وهذا ما أثبته الشريف المرتضي عندما ربط بـين الاسـتطاعة والقـدرة من الناحية الاصطلاحية قائلاً: إن «الاستطاعة هي القدرة على الفعل»[٣٣].

فالقدرة مثبتة من الله، أعطاها للإنسان لكـي يقـوم بالفعـل، والـدليل على ذلك ما ذكره الشيخ الصدوق عن الإمام علي ﷺ أنـه قـد لقـي جماعـة بالكوفة تتخاصم في أمر القـدر، فسـأل أحـدهم: أبـالله تستطيع، أم مـع الله، أو دون الله تسـتطيع؟ فأجـاب الإمـام علـيّ: إنـك إن زعمـت أنـك مـع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله

تستطيع، فقد ادعيت الربوبية دون الله ﷻ فأجاب الرجل: بل بالله أستطيع. فرد الإمام ؓ هذا هو الرأي الصواب[٣٤].

وهكذا أثبت الإثنا عشرية أن الاستطاعة تتم بمدد من الله تعالى، وهو نفس ما ذهبت إليه المعتزلة من ضرورة وجود استطاعة سابقة على الفعل، حادثة، أعطاها الله للإنسان.

أما عن شروط هذه الاستطاعة، فيذهب بعض معتزلة بغداد إلى ضرورة وفرة ثلاث خصال هي: «سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات»[٣٥]، ويضيف الشيخ الصدوق شرطًا رابعًا، هو موافقة الظروف الخارجية التي يضعها الله لهذه الاستطاعة، فكأنه أعطى للواقع الخارجي حيزًا في تحقيق الاستطاعة، أو إعاقتها، وهذا ما لم يوافق عليه الشيخ المفيد، ورأى أن الاستطاعة لا ترتبط بالظروف الخارجية، فالاستطاعة تكون موجودة سواء تيسر له الفعل أو لم يتيسر.

وقد تأثر الشيخ المفيد في هذا الرأي بمعتزلة بغداد؛ لأن الاستطاعة عندهم هي الصحة، وهذا ما رفضه معتزلة البصرة باعتبار أن الاستطاعة لها أكثر من سبب، أحد هذه الأسباب هو الصحة. يقول القاضي عبد الجبار «إن الشخص القادر على القيام بالفعل محتاج إلى الصحة، ولا يدل على أن فعله يصدر عن صحته»[٣٦] وحدها، فإذا كان قد حدث تقارب بين الشيخ المفيد ومعتزلة بغداد، فقد أعقبه تقارب اتجاه اعتزالي آخر، فتأثر الشريف المرتضي والشيخ الطوسي بمعتزلة البصرة، بل نجد أنهما ينقدان رأي أستاذهما- المفيد- في الاستطاعة، ويدللان على فساده. يقول المرتضي: إن «القدرة والاستطاعة غير الصحة»[٣٧]، فقد توجد صحة ولا توجد استطاعة أو فعل، لأن القدرة غير موجبة للفعل.

أما عن وقت الاستطاعة أهي قبل الفعل أم مصاحبة له؟ فهي نقطة فارقة بين القائلين بالاكتساب، والقائلين بالحرية. فمن يقول بالاكتساب

- وخاصةً الماتريدية - يقول إن الإنسان يكتسب القدرة لحظة الفعل، ومن يقول بالحرية يقول إن الإنسان يمتلك القدرة قبل الفعل.

وأخذ الإثنا عشرية بالاتجاه الذي رأى أن القدرة قبل الفعل، ولا يرجعون هذا الرأي إلى المعتزلة، بل إلى أئمة آل البيت. فيذكر الشيخ الصدوق أخبارًا تثبت هذه القدرة، فيقول: «إن من زعم أن الاستطاعة لا تكون إلا عند الفعل.. لا قبله فقد أشرك»[٣٨].

وتدلل المعتزلة والإثنا عشرية على أن العبد لا يكون فاعلاً إلا والاستطاعة معه من الله ﷻ وإنما وقع التكليف من الله بعد الاستطاعة، ولا يكون الإنسان مكلفًا بالفعل إلا وهو مستطيع، فجعل من التكليف دليله على وجود استطاعة سابقة للفعل.

٣ - **التكليف** :

يُعد التكليف الركن الثالث من أركان الفعل، وهذه المسألة متفرعة عن مسألة الاستطاعة، التي يُعرِّفها المرتضي بأنها «إرادة المريد من غير ما فيه كُلفة ومشقة»[٣٩] في حين يرى القاضي عبد الجبار أن التكليف أخص من الأمر، قائلاً: «حقيقة التكليف أنه أخص من الأمر؛ لأن الأمر قد يريد من غير ما فيه مشقة وخلافه، ولا يفيد التكليف إلا ما عليه فيه مشقة»[٤٠].

ويحدد الشريف المرتضي علة شروط يجب توافرها في المكلف (الإنسان) حتى يصح تكليفه، وتتكون هذه الشروط من تسعة شروط هي[٤١]:

الشرط الأول: أن يكون الإنسان قادرًا حتى يصح منه ما كُلف من الأفعال.

الشرط الثاني: أن يكون عالِمًا بما كُلف، متمكنًا من العلم بذلك.

الشرط الثالث: كمال العقل؛ إذ لا يحسن التكليف إلا بعد إكمال العقل، ونصب الأدلة.

الشرط الرابع: أن يكون المكلف متمكنًا من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي يتعلق بها تكليفه.

الشرط الخامس: الإرادة، وتمكين الإرادة في كل فعل.

الشرط السادس: أن يكون المكلف مشتهيًا ونافرًا، أو ألمًا ومُلتذًا، أي تكون لديه حالة شعورية تجاه الأفعال حتى يقوم بها، أو يمتنع عنها.

الشرط السابع: ارتفاع الموانع.

الشرط الثامن: أن يكون التكليف قائم بالفعل على رغبة حرة دون إلجاء؛ لأن الإلجاء هو نوع من الاضطرار.

الشرط التاسع: إتاحة الفعل، أي أن تكون هناك فترة منذ بداية التكليف حتى الجزاء يكون فيها المُكلف حرًا في القيام بالفعل أو تركه.

وينتهي الشريف المرتضي من هذا إلى نتيجة هامة هي أن التكليف متى صح حسن ووجب.. ويقبح التكليف مع انتفاء بعض الشروط أو جميعها؛ لأن فيها تكليف ما لا يطاق.

وقد تناولت المعتزلة والإثنا عشرية «تكليف ما لا يُطاق» ضمن مبحثهم في الحرية الإنسانية، فقالوا: بعدم جواز تكليف ما لا يُطاق، فإن تكليف الأعمى بالكتابة، والزَمِن بالمشي إلى أقاصي البلاد، يُعد نوعًا من السفه، وهذا غير مقبول في حق الله. وبنوا قولهم بضرورة وجود القدرة قبل الفعل حتى يتحقق التكليف، واتفقوا على أن الله لا يكلف عباده إلا دون ما يطيقون ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة، جزء من الآية ٢٨٦].

وهذا التكليف هو ما يتم محاسبة الإنسان عليه، فإذا صدرت أفعاله بما يوافق هذا التكليف، نال المثوبة، وإذا صدرت عن أفعاله ما يخالف التكليف،

نال العقوبة. هكذا ينهي المعتزلة والإثنا عشرية بحثهم في الحرية بمبحث الجزاء، مثبتين أن للإنسان جزاء الجنة نظير فعله الخيرات، وجزاء النار على فعله للشر.

ومن هنا كانت الإثنا عشرية من أهم الاتجاهات التي عرضت للحرية الإنسانية، معتمدين في ذلك على أقوال أسلافهم، وإن كانت إحدى التهم التي وُجهت إلى قدماء الشيعة أنهم من «أهل الجبر»؛ إلا أن الشيخ المفيد يدافع عن ذلك قائلاً: «ما دان أحد أصحابنا قط بالجبر، إلا أن يكون عاميًا لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذًا عن جماعة الفقهاء والنظار، والرواية في العدل عن آل محمد»[٤٢].

خاتمـــة :

رأينا كيف تثبت الإثنا عشرية الحرية الإنسانية بدلائل عقلية ونقلية تتقارب فيها مع المعتزلة، وعلى هذا نختلف مع أستاذنا "الدكتور صبحي" الذاهب إلى أن تقرير حرية إرادة الإنسان هي أهم ما عُرف عن المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقَر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، بل إن الفرق التي شاركتهم في هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم[٤٣].

ونحن لا نوافق أستاذنا على هذا الرأي تمام الموافقة، بل نرى أن فى تأثر فرقة الشيعة الإثني عشرية بالحرية يحاولون إيجاد دعائمها من أقوال الإمام عليّ، وائمة آل البيت. وأن ما وُجد بين الشيعة والمعتزلة من تشابه فى فكرة العدل وعلاقتها بالحرية لا نرجعه إلى تأثر أحدهما بالآخر، لأن بينهما خلافات عديدة، وخاصةً في فكرة الإمامة. والتقارب الذي حدث بينهما- كما أشار الذهبي- حدث في القرن الرابع والخامس الهجريين، وما يبدو من تشابه في بعض الآراء كان بسبب أخذ الإثنين فكرتهم في العدل من مصدر واحد، هو آراء الإمام عليّ، حيث يعتبره الشيعة إمامهم الأول، وتضعه المعتزلة في الطبقة الأولى من طبقاتهم.

إلا أن استفادة الإثني عشرية من المعتزلة فيما بعد تمثلت في الاستفادة من أدلتهم لإثبات الحرية، وكانت مدرسة معتزلة بغداد هي الأولى في التأثير على هذه الفرق، ربما لأنها كانت الأقرب إلى عقائد الشيعة في موقفها من الإمامة، وخاصةً عند الشيخ المفيد، ثم انتقل التأثير لمعتزلة البصرة على المفكرين التاليين على المفيد، خاصةً الشريف المرتضي والشيخ الطوسي، فقد تأثر المرتضي بالقاضي عبد الجبار؛ إذ اعتبر أحد أساتذته، وما وُجد بينهما من تعارض كان بسبب معتقدات الشيعة الخاصة بالإمامة.

أما في مسألة الحرية الإنسانية، فوجدنا أن بعض شيوخ الإثني عشرية أقرب إلى المعتزلة من بعضهم البعض، بل وُجد خلافًا بين الإثني عشرية بناءً على اختلافهم في المدرسة الاعتزالية التي يميلون إليها.

وعلى ذلك نعتبر المعتزلة والإثني عشرية من رواد الحرية الإنسانية في الإسلام؛ فقد دافعوا عنها دفاعًا عقليًا ونقليًا ضد من يقول بالجبرية.

وهكذا تظل الحرية أبدًا في جوانبها الفلسفية والعملية أملاً يُرتجى، وغاية يبذل في سبيلها الغالي والنفيس، وربما يصح القول إن تاريخ الإنسان كله في الفكر والواقع هو رحلة في سبيل الحرية.

الهوامـــش

(١) انظر مقالة د. أحمد محمود صبحي: «هل أحكـام الفلسـفة برهانيـة؟» دراسـة نقديـة لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، ضمن الكتاب التـذكاري لابـن رشـد «ابـن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي»، إشراف وتصـدير: د. عـاطف العراقـي، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥٩.

(٢) د. منى أبو زيد: الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثـني عشـرية (عصـر التأسـيس)، منشأة المعارف- الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص٩.

(٣) د. أحمد محمود صبحي: الزيديـة، الزهـراء للإعـلام العربـي، القـاهرة، ط٢، ١٩٨٤م، ص٥٦.

(٤) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، تحقيـق رضـا المختـاري، ضـمن سلسـلة مؤلفـات المفيد، دار المفيد، بيروت ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج١، ص٤٣.

(٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريلة، القاهرة، ١٩٤٠م، ج١، ف٥، ص٩٨.

(٦) الحاكم الجشمي: شرح العيون، ضمن كتاب «طبقات المعتزلة»، تحقيق: فـؤاد السـيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م، ص٣٨٣.

(٧) د. أحمد محمود صبحي: في علـم الكلام- دراسة فلسـفية لآراء الفـرق الإسـلامية في أصول الدين، ج١ (المعتزلة)، دار النهضة العربيـة، بـيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١١٩.

(٨) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، ص١٦: ٤٧.

(٩) الشريف المرتضي: مسألة عـدم تخطئـة العامـل بحـديث الواحـد، ضـمن رسـائل الشريف المرتضي، إعداد: السيد مهري مرجائي، تقديم: السيد أحمد الحسيني، نشـر دار القرآن الكريم إيران، ج٣، ص٢٧١.

(١٠) الشريف المرتضـي: جـواب عـن عـدد أصـول الـدين، ضـمن جوابـات «المسـائل الطبرية»، رسائل الشريف المرتضي، ج١، ص١٦٩.

(١١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص١٤٢.

(١٢) المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة بولاق، مصر، ج٤، ص١٨٤.

(١٣) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة دي غويه، ليدن، ١٨٧٧م، ص٤٣٩.

(١٤) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج٢، ص٢٣٥.

(١٥) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص١٠٢.

(١٦) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، ود. علي حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة- مصر، مكتبة المثنى- بغداد، ط٢، ١٩٦٤، ص٢٢٣.

(١٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م، ص٣٠١. وأيضًا: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص١٤٢.

(١٨) الشيخ الصدوق: التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص٩٦.

(١٩) الشيخ المفيد: النكت الاعتقادية، ص٣٢. وأيضًا: الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ١٩٦٨م، ص٨٤.

(٢٠) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص١٤٥.

(٢١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، ج٤، ص٥٩.

(٢٢) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩م، ص١٦٥.

(٢٣) الشريف المرتضي: مسألة أفعال العباد مخلوقة، ضمن الرسائل، ج١، ص١٣٥.

(٢٤) الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٩٦.

(٢٥) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص٣٦٤، ٣٦٥.

(٢٦) ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، (د.ت)، ج١، ص٩٠.

(٢٧) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص١٥٠.

(٢٨) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص١١٣.

(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هـ ريتر، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٩م، ج١، ص٦٥.

(٣٠) القاضي عبد الجبار: المغني، ج٦، ق٢ (التعديل والتجوير)، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص٩٠.

(٣١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص٣٤٥.

(٣٢) الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الفكر العربي- بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص٣٥.

(٣٣) الشريف المرتضي: مسألة القول في الاستطاعة، ضمن (جوابات المسائل الطبرية)، الرسائل، ج١، ص١٤٤.

(٣٤) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص٣٥٢، ٣٥٣.

(٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، نشرة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ج١، ص٦٥- ٧١.

(٣٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٩٢. وأيضًا: المغني، ج٩ (التوليد)، تحقيق: د. توفيق الطويل، ص١٧٨.

(٣٧) الشريف المرتضي: الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ١٤١١هـ ص٨٢، ٨٣.

(٣٨) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص٣٥٢.

(٣٩) الشريف المرتضي: الذخيرة، ص١٠٥.

(٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني، ج١١ (التكليف)، تحقيق: محمد علي النجار، ود. عبد الحليم النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ت)، ص٣٠.

(٤١) الشريف المرتضي: رسالة جمل العلم والعمل، ضمن الرسائل، ج٣، ص١٣.

(٤٢) الشيخ المفيد: الحكايات، عرض الشريف المرتضي، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد، ج١٠، ص٨٣، ٨٤.

(٤٣) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج١ (المعتزلة)، ص١٤٩.

ابن رشد جسراً بين الثقافة الأوروبية والثقافة الإسلامية

" دراسة مهداة إلى فكر أحمد محمود صبحى "

بقلم الأستاذ الدكتور
مراد وهبه
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بكلية التربية - جامعة عين شمس
ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير

أظـــن أن عنـوان هـذا البحـث لا يكشف عـن جانـب سـلبى فحسب؛ وأعنى به غياب منصـة متحركـة وعـابرة إلى الضفة الأخرى، وإنما يكشـف أيضـاً عن جانب إيجابى؛ وأعنى به محاولة تبنـى فلسـفة ابــن رشــد لإدخـــال الثقافـــة الإســلامية مــرة أخــرى فــى الثقافـــة الأوروبية.

والسؤال إذن:

لماذا ابن رشد بالذات وليس غـير ابن رشد من فلاسفة المسلمين؟

جواب هذا السؤال يستلزم مزيـداً من الحفر فى تاريخ الإسلام ابتـداءً مـن ظهوره حتى القرن الحادى عشر الذى فيه أدين الفكر الفلسفى. وكانت قمـة هـذه الإدانـة عنـدما أصـدر الغـزالى كتابـه المشهور "تهافت الفلاسفة"، وفيه أعلن أن "مصـدر كفـرهم (ويعنـى الفلاسـفة المســلمين) سمـــاعهم أسمـــاء هائلـــة "كسـقراط" و"بقـراط" و"أفلاطـون" و"أرسطوطاليس" وأمثالهم، فلمـا قـرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر"[1]. ومغزى هـذه العبـارات لـزوم طـرد الفلاسـفة

اليونانيين لأنهم ملاحدة. وهنا ينبغى إعطاء فكرة موجزة عن تاريخ الإلحاد فى الثقافة الإسلامية لنكشف عن سبب هذه الإدانة، ومعنى ذلك أنك لا تستطيع فهم هذه الثقافة من غير مفهوم الإلحاد؛ إذ كان من شأن هذا المفهوم أنه يجهض أية فكرة مبدعة سابحة ضد التيار التقليدى، أو إن شئنا الدقة قلنا ضد التيار الأصولى الذى كان مهيمناً - ومازال مهيمناً - على المجتمع الإسلامى برمته.

فقد أُستعمل، أولاً، ضد المانوية التى كان لها تأثير هائل من القرن الثالث حتى القرن السابع. إلا أن المانوية كانت بها نقيصة، وهى أنها تؤمن بأن الكون محكوم بقوتين: قوة الظلمة وقوة النور. وهذا الاعتقاد يقف ضد المعنى الدقيق للتوحيد فى الإسلام.

ثم أُستعمل، ثانياً، من قِبل المعتزلة التى كانت بمثابة العقيدة الرسمية المعبرة عن الإسلام، ومن ثم كانت لها السلطة فى اضطهاد المسلمين الذين رفضوا تلك العقيدة. ولكن المفارقة هنا أن أتباع المعتزلة انقسموا إلى عشرين ملة، وكل ملة اتهمت الأخرى بأنها كافرة. وبعد ذلك أصبح لفظ "زنديق" متجذراً فى العقيدة الإسلامية؛ بمعنى رفض أى مبدأ دوجماطيقى وارد من الخارج.

ثم ظهر "ابن رشد" فى القرن الثانى عشر. وتصادف أنه كان رفيقاً "لابن طفيل" الذى كان أحد مستشارى الخليفة "أبى يعقوب"، وإذا "بابن طفيل" يقول "لابن رشد" إن الخليفة قرر البحث عن إنسان يلخص مؤلفات "أرسطو" ويشرحها للجمهور لكى يفهمها. ومغزى هذه الرواية أن "ابن رشد" مجرد شارح"، والدليل على ذلك أن معظم مؤلفات "ابن رشد" صدرت تحت عنوان من عناوين ثلاثة: التلخيص، أو المتوسط، أو الكبير. أما أنا فعلى الضد من هذا الزعم الذى روّج له "جوتييه" و "جيلسون"، وأدلل على ذلك بأربعة مفاهيم واردة فى

منطق "ابـن رشـد" وليسـت واردة فـى منطـق "أرسـطو" وأعنـى بهـا: "التكفير" و"التأويل" من جهة، و"الراسخون فى العلم" و"الجمهور" من جهة أخرى

فيما يختص بالمفهومين الأولين، فإن "ابـن رشـد" قـد أدخـل تعريفـاً جديداً لمفهوم التأويل فى كتابه" فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة مـن الإتصال. قال: "إن التأويل هو إخراج اللفظ من دلالتـه الحقيقيـة إلى دلالتـه المجازية". ومغزى هذا التعريف أن النص الدينى له معنيان: ظاهرى وباطنى. وسبب ذلك مردود إلى تنوع القدرات الفطرية لكل فرد، بالإضـافة إلى تنـوع قدراتهم العقلية. ولهذا فإنه ليس فى الإمكـان أن يتصـف الإجمـاع بـاليقين. ويترتب على ذلك الامتناع عن وصف إنسان بأنـه كـافر إذا مـا خـرج علـى الإجماع استناداً إلى استعانته بالتأويل المجازى.

أما فيما يختص بالمفهومين الآخرين، فإنه يمكن القول بأن "ابن رشد" لديه منطقان: منطق للجمهور، ومنطق للراسخين فى العلم. المنطق الأول هو منطق الاستقراء، والمنطق الثانى هو منطق القياس. يقول : "والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس؛ إذ يستند إلى المحسوس، ولذلك كـان استعماله أنفـع مـع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس - بعكس ذلك - أقل نفعـاً وبخاصـة عند الجمهور، وأصعب معاندة. ولذلك فإن استعماله أنفع من المرتاضين فـى هذه الصناعة"[٢].

وبالرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقيـاس، إلا أن "ابـن رشد" لا يعتبرها قسمة مستندة إلى الانفصال، وإنما يعتبرها قسمة مستندة إلى الاتصال، بدعوى أنه إذا تحرر الجمهور من قيد الملذات الحسـية، فإنـه يرتقـى إلى مستوى الراسخين فى العلم، وعندئـذ يمكنـه ممارسـة تأويـل النصـوص الدينية بشرط استبعاد علماء الكلام لأنهم عقبة أمام تنوير الجمهور.

والسؤال عندئذ:

هل كان "ابن رشد" قادراً على إنجاز هذه المهمة؟

وفى صياغة أخرى:

هل كان "ابن رشد" قادراً على إقناع الجمهور؟

جوابى بالنفى لأنه لم يكن على وعى بضرورة تأليف كتاب مكمل لكتاب "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ويكون عنوانه "فصل المقال فيما بين الجمهور والراسخين فى العلم من الاتصال". وأهمية تأليف مثل هذا الكتاب مردودة إلى أن علماء الكلام لن يكون فى إمكانهم اتهام الجمهور بالإلحاد؛ لأن الجمهور قد تحرر من سطوة علماء الكلام.

وأياً كان الأمر، فقد أُتهم "ابن رشد" بأنه ملحد من قِبل علماء الكلام، وبالتالى أمكن حرق مؤلفاته، ومن ثم أصبح "ابن رشد" هامشياً فى التاريخ الإسلامى؛ فى حين أن فلسفته فى الغرب قد أسهمت فى تدعيم التيار العلمانى المضاد للسلطة الدينية التى بدورها أمرت "ألبرت الكبير" و"توما الأكوينى" بمقاومة الرشدية اللاتينية بزعامة "سيجير دى برابان" والتى كانت قد نشأت من فلسفة "ابن رشد".

ففى عام ١٢٧٠ أدان أسقف باريس "إتيين تمبييه" خمس عشرة قضية، منها ثلاث عشرة قضية من إلهام "ابن رشد"، وأهمها ثلاث":

١ - وحدة العقل الفعال.

٢ - خلود الروح.

٣ - الحقيقة المزدوجة.

والسؤال إذن: ماذا تعنى هذه الإدانة؟

إن "ابن رشد" المتسبب فى بزوغ الرشدية اللاتينية لم يكن مجرد شارح لأرسطو، لأن شروحاته مغايرة لأفكار أرسطو.

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن "ابن رشد" قد حرر العقل الأوروبى - فى عصر النهضة - من أرسطو من حيث هو إطار مرجعى للفكر الدينى؛ بل إن "ابن رشد قد أسهم فى تحويل عصر النهضة إلى عصر تنوير. وإذا قرأت "لوثر" و"جليليو"، فإنك تقتفى روح "ابن رشد". كان شعار "لوثر" "الفحص الحر للإنجيل"، وكان هذا الشعار يعنى أن "لوثر" مثل "ابن رشد" يشير إلى الكتاب المقدس من أجل دفع العقل إلى تأويل النص الدينى بدون أية معونة أخرى.

فيما يختص "بجليليو"، فإنك إذا قرأت رسائله إلى الأميرة "كريستينا"، فإنك مكتشف أنه قد تأثر بمفهوم "ابن رشد" للتأويل؛ إذ يقول: "تحت سطح المعنى الظاهرى لكلمات الإنجيل ثمة معنى مغاير[٣]. إنه ضد أولئك الذين يلتزمون بالمعنى الحرفى للإنجيل بدون معونة التأويل"[٤]. ثم يستطرد قائلاً: "مَنْ الذى يستطيع التأكيد على أن الإنجيل قد حدد نفسه بسياج من المعانى الحرفية؟"[٥]. أما فيما يختص بنظرية الحقيقة فإن "جليليو" يستعين بعبارات من "ابن رشد" يقول: "إن الحق لا يضاد الحق؛ بل يوافقه ويشهد له"[٦]. ثم إن "جليليو" ينقد علماء الكلام بأسلوب "ابن رشد" نفسه؛ يقول: "إن المؤلفين الإنجيليين لديهم عادات علماء الكلام نفسها فى أنهم يصدرون أحكامهم مستندين إلى الأقوال المشهورة فى زمانهم".

فى هذا الإطار عقدت "الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير" مؤتمراً دولياً فى القاهرة فى عام ١٩٩٤ تحت عنوان "ابن رشد والتنوير"، وقد حدث فى ذلك المؤتمر الشجار نفسه الذى حدث فى أوروبا. ومنذ ذلك المؤتمر والشجار مستمر فى إطار الصراع الأيديولوجى والسياسى.

وفى عام ١٩٩٨ تعددت المؤتمرات فى العالم العربى بمناسبة مرور ثمانية قرون على موت "ابن رشد"، وقد انعقدت هذه المؤتمرات فى تونس، والمغرب، وسوريا، ولبنان؛ إلا أننى لم أكن مدعواً لأى من هذه المؤتمرات.

ويبقى سؤال:

ماذا تبقى من فلسفة "ابن رشد" ويكون صالحاً لنا؟

إن ما تبقى هو صلاحية "ابن رشد" لكى يكون جسراً بين الغرب والعالم الإسلامى، وبالذات إثر الأحداث المأساوية فى ١١ سبتمبر ٢٠٠٢ والتى عمقت الهوة بينهما.

الهوامـــش

(١) الغـزالى، "تهافـت الفلاسـفة"، تحقيـق وتقـديم سـليمان دنيـا، ط٧، دار المعارف، ١٩٧٢، ص ٧٤.

(٢) ابـن رشـد، "تلخـيص كتـاب الجـدل"، الهيئـة المصـرية العامـة للكتـاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٨.

(3) Galileo, "Discoveries and Opinions", Doubleday, New York, 1957, P. 179.

(4) Ibid., P. 197.

(5) Averroes, "The Decisive", 1976, P. 186.

(6) Ibid., P. 201.

ولا يزال العطاء متدفقاً
ملاحظات غير منشورة عن كتاب "هاؤم اقرأوا كتابيه"

بقلم الأستاذ الراحل

أحمــد محمــود صبــحى

إلى كل من يتطلع إلى عودة مجد الإسلام
وعزة المسلمين
أهدى هذا الكتاب
" هاؤم اقرأوا كتابيه "
د. أحمد محمود صبحى

بهذا الإهداء الذى ينشده كل مسلم على بقاع الأرض بدأ د. "أحمد صبحى" كتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه"، والذى حظى عنده بمكانة خاصة، بل وفضّله على كل مؤلفاته.

وفى الصفحات التالية أعرض لأهم الأفكار التى وردت فى هذا الكتاب كما أملاها علىّ* أستاذى الجليل.

والكتاب يصفه صاحبه بأنه ما هو إلا محاولة متواضعة منه لوضع الخطوط على الأسس العريضة لكيفية تجديد الفكر الإسلامى. وإنه لابد أن يتعاون كل فريق من أهل الاختصاص فى مجال تخصصه حتى تشكل جميع الاختصاصات منظومة عريضة من أجل الارتقاء بفكر المسلمين، ومن ثم تجديد الفكر الإسلامى.

---

* قام أستاذنا الجليل بإملاء هذه الملاحظات القيمة على تلميذته الدكتورة/صباح السيد محمد حسنين قبل شهور من وفاته -رحمه الله- عن كتابه: "هاؤم اقرأوا كتابيه".

وفى بداية الكتاب يتساءل صاحبه عن أسباب العزوف عن تجديد الفكر الإسلامى بالرغم من المحاولات العديدة للدعوة إلى النهوض، وذلك بقوله: "أليس من الغريب أن يكون قد مضى على محاولة تجديد الفكر الإسلامى أكثر من قرن ونصف ومازلنا - محلك سر ؟!".

ولا يرجع ذلك إلى صعوبة الموضوع ووعورته؛ بل لاتخاذ المسلمين من الجدل والاختلاف فى وجهات النظر سبيلاً عقيماً لحل المشكلات، والاكتفاء بالإرهاصات النظرية عن الممارسة والتطبيق.

ويجيب د. "أحمد صبحى" عن التساؤل السابق بقوله: ذلك لأننا اكتفينا بالجدل النظرى، وما لزم عنه من مشاحنات ومهاترات عاقتنا عن المسيرة، ولأننا انصرفنا تماماً عن الممارسة والتطبيق فى أى علم من العلوم الدينية والوضعية. فكنا كمثل من أنفق عمره فى دراسة أصول السباحة دون أن يخوض فى البحر، إنما يتعلم الطفل المشى من السعى على الأرض دون الخوف أن يتعثر أو يقع على الأرض، وقل مثل ذلك فى صغار الطير حين تطير.

وقد قسّم د. "أحمد صبحى" الكتاب إلى قسمين:

الأول: يتعلق بالسؤال: كيف يكون التجديد فى العلوم الدينية، وبخاصة التفسير، وعلم الكلام، ثم الفقه وأصوله؟

الثانى: يتعلق بالسؤال: كيف يكون التجديد فى العلوم المدنية أو الإنسانية، كالأخلاق، والسياسة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال؟

أولاً- التجديد فى العلوم الدينية:

١ - التفسير:

يفاجئ د. "أحمد صبحى" قارئه بتفسير جديد لقول الحق: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ...﴾(*) لم يتطرق إليه أحد من المفسرين من قبل فيقول: كل بنى آدم خطاء، وقد وقع أغلب المفسرين - مع

* سورة يس رقم (٣٦).

الجهد الذى لا ينكر فى تفسيراتهم - فى بعض الأخطاء. وذلك مثلاً فى قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ﴾(*).

ولم يدرك معظم المفسرين القدامى أن النبات يتكون من ذكر وأنثى، ومن ثم فسروا الأزواج بأنها الأصناف، مع أنهم كان ينبغى أن ينتبهوا إلى قول تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾(**) أن فى ذلك إشارة إلى أنها تقوم بدور تلقيح النبات بنقل حبوب اللقاح، وإنما اكتفوا بإلفهم بأنها تشير إلى تلقيح المطر.

وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾(***) لم ينبهوا - وهم معذورون - إلى أن الماء الذى هو أصل الحياة فى ذاته غير حى، لأن الحياة إنما هى ذرة كربون إنما يتكون الماء من الأوكسجين والهيدروجين ليس غير. وبذلك يكون الماء الذى هو أصل الحياة هو فى ذاته غير حى.

وهذا هو المقصود فى قوله تعالى: ﴿يخرج الحى من الميت﴾ الذى جعل الكائنات الحية تخرج من الماء الذى هو غير حى(****).

وحينما يخرج الماء من الإنسان فى صورة عرق أو بول، فهنا يخرج الميت من الحى. هكذا تكون الاستفادة من العلم الحديث فى غير تعسف.

وقد كان يمكن لقدامى المفسرين أن يفسروا خروج الحى من الميت، وذلك واضح فى قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾(*****) غير أن قدامى المفسرين

* سورة يس الآية: (٣٦).
** سورة الحجر الآية: (٢٢).
*** سورة الأنبياء رقم (٣٠).
**** قد توصل أحد المفسرين المحدثين إلى مثل هذا التفسير فى عام ٢٠٠٨ وهو د. "حامد الحمد" من المملكة العربية السعودية.
***** سورة الحج رقم (٥).

أغفلوا هذا الآيات الصريحة. ليفسروا خروج الحى من الميت بخروج الطير من البيضة؛ مع أنه لا يوجد فى القرآن كله أى إشارة لطير أو بيض، فضلاً عن أن البيضة لاحتوائها على مواد كربوهيدراتية، تعتبر حية، هكذا وغيره يكون التجديد فى مجال التفسير مع الاعتراف بجهد قدامى المفسرين

٢ - الحديث

أما فى مجال الحديث فيرفض د. "أحمد صبحى" ادعاء الكثيرين بأن صحيح البخارى هو أصدق الكتب بعد كتاب الله، فضلاً عن مناشدته العلماء المسلمين بتنقية الأحاديث النبوية من الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

فيقول: "والحديث كما يقولون دراية ورواية، وجهد علماء الحديث فى مجال الرواية يفوق بكثير جهدهم فى مجال الدراية، وهذا ما اعترف به الدكتور/ صبحى الصالح، وإن كان قد حاول الاعتذار عنه".

إن بعض الأحاديث من حيث الدراية كانت قديماً وما زالت تثير الشك، مثل حديث الذبابة، وحديث الدجال وأنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور. وقد تشكك الشيخ محمد عبده فى الحديثين. وإنما يكون تنقيح بعض الصحاح مع قلتها بمناظرة بينها وبين أحاديث الشيعة المروية فى كتبهم. مثل الكافى للكلينى، وما لا يحضره الفتية "لابن بابويه القمى"، والمجموع "للإمام زيد بن على" وذلك على سبيل الاعتذار أو الاسترشاد؛ بمعنى أنه إذا لم تكن لدى صحاح الشيعة وذلك ما يدعو إلى التشكك سواء فى حديث الذبابة أو حديث الدجال، أو غير ذلك حتى لو كانت واردة فى صحيح البخارى.

ومع تقديرنا لشخصه، فكل بنى آدم خطاء، ومن ثم لا يصح أن يوصف صحيح البخارى بأنه أصح الكتب بعد القرآن الكريم، وإنما يقال حديث الرسول أصح الكتب بعد القرآن الكريم.

٣ ـ الفقــه:

أما فى مجال الفقه يطرح د. "أحمد صبحى" قضايا تهم العامة والخاصـة من الناس، وينادى فيها بفتح باب الاجتهاد والتواصل بين الفقهاء.

منها قضية الفائدة فى البنـوك. ويقـول: "مجـال الفقـه هـذا يحتـاج إلى تواصل الفقهاء؛ إذ أنه تحدث للناس أقضـية بقـدر مـا أحـدثوا مـن الأمـور، ولازالت هناك مشكلات تتجدد وتتطلب الرأى الدينى فيها، وبخاصة فى مجال الاقتصاد، كالفائدة فى البنوك وغيرها. وينبغى من أجل ذلك إعادة فتح بـاب الاجتهاد الذى أغلق منذ القرن الثالث.

٤ ـ علم الكلام وأصول الدين:

يذهب د. "أحمد صبحى" إلى أنه ليس من مهمتـه أن يشـير إلى كيفيـة التجديد فى كل علم من العلوم الدينية، وأنه لـيس متخصصـاً فـى أى مـن هذه العلوم، وإنما يجب على العلماء المتخصصين فى كل علـم أن يحددوا معالم الطريق فى كيفية التجديد فى مجال علمهم. وأنه لا ينبغى أن يكـون حـديث افتراق الأمة سبباً فى الاتهامات المتبادلة بـين الفـرق الإسـلامية؛ وذلـك لأن القرآن لا يضع إلا معيارين: الإيمان بالله، وملائكتـه، وكتبـه، ورسـله، واليـوم الآخر، ثم العمل الصالح.

ويرى أن الغزالى قد يكون محقاً حين أراد أن يضع حـداً لهـذا التراشـق والاتهامات المتبادلة بين الفرق الإسلامية حين جعل الحديث الفرق كلها فـى الجنة ما عدا واحدة، قيل: أى يا رسول الله، قال الزنادقة، ومن ناحية أخرى إنه مازال كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالى هو الذى يحدد أصول الإيمان لـدى الخلف من أهل السنة على مدى هذه القرون الطويلة منذ وفاة الغزالى عـام (٥٠٥هـ)، وذلك راجع إلى إغلاق باب الاجتهاد لا الفقه فحسب، بل حتى فى أصول الدين.

ثانياً - التجديد فى العلوم المدنية:

١ - الأخلاق:

يذهب د. "أحمد صبحى" إلى أن المشكلة الحقيقية فى علم الأخلاق هى: هل يمكن قيام أخلاق فى المجتمع الإسلامى بمعزل عن الدين أو على نحو علمانى أم أنه ينبغى أن تقترن الأخلاق بالدين؟

ويرى أن الحاجة الملحة للإجابة عن هذا السؤال ليس فقط لإنتاج مجتمع إسلامى، إنما كذلك لأنه تتجلى الحاجة إلى الدين فى الملمات أو المصائب التى يتعرض لها الإنسان؛ وذلك لأنه نادراً ما يصمد الإنسان إن أصابته نكبات سواء فى ماله أو أهله، أو حين يتعرض لبطش الحكام، فإنه لا يقدر على الصمود، وإنما يصمد من استند إلى القيم الدينية معتمداً على قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾(*)، وكذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾(**).

٢ - السياسة:

يتعرض "أستاذنا الراحل" فى السطور القليلة القادمة للحديث عن الديمقراطية فى الإسلام وفى الغرب.

ويبدأ حديثه بقول رسول الله ﷺ: "لتنقض عرى الإسلام عروة عروة أول نقضتها الحكم، وآخر نقضتها الصلاة"، والواقع أن السياسة هى أوهن مجالات الحضارة الإسلامية، ولسنا فى مجال كيف أنه ينبغى الاستفادة من الفكر الغربى الذى سبقنا فى هذا المجال.

ولا يصح أن نعتبر الأخذ من الغرب مما يؤثر على تراثنا فهذا "عمر بن الخطاب" حين جاءه مال كثير أتاه من البحرين، ولم يعرف كيف يتصرف فيه. قال

★ سورة البقرة رقم (١٥٥).

★★ سورة إبراهيم رقم (٢٧).

له أحد الصحابة، قد رأيت الفرس يدونون الدواوين. فقال عمر: إذن دونوا الدواوين: وهكذا ينبغى أن يكون الأمر بصدد أنظمة الحكم. الحكمة ضالة المؤمن فليلتمسها أنَّى وجدت، وكما يقال اطلبوا العلم ولو فى الصين، ذلك أن الديمقراطية تراث عالمى للبشرية، حتى وإن كان فى أصل نشأته نظاماً غربياً.

وتقتضى الديمقراطية أربعة قوائم.

١ - دستور مكتوب يلتزم به الحكام.

٢ - مؤسسات سياسية للرقابة على الحاكمين.

٣ - رأى عام متغير يعرف حقوقه كما يعرف واجباته.

٤ - حكومة عادلة هى علة القوائم الثلاثة.

ولقد بدأت الديمقراطية فى انجلترا منذ عام "١٩١٥"، بل إن أرسطو من قبل قد درس ١٥٢ دستوراً من نظم اليونانيين.

٣ - الاقتصاد:

فى كلمات قلائل يلخص الدكتور "أحمد صبحى" الفصل الثالث من العلوم المدنية "الاقتصاد" بقوله: إذا كان العالم الغربى ما زال متردداً بين نظامى الحرية الفردية وبين الاشتراكية، فإنه ينبغى للفكر الاقتصادى فى الإسلام أن يختار طريقاً وسطاً، ثم ألا يكون التكالب على الحياة الدنيوية رائداً لحياة المسلم الذى يعتبر أن الحياة الحقة هى الحياة الأخروية، ثم يشير فى هذا المجال إلى بعض مؤلفات رائدة فى الفكر الاقتصادى، مثل كتاب "اقتصادنا" "لمحمد باقر الصدر"، هذا وقد غدت المصارف الإسلامية فى معظم البلاد الإسلامية تؤدى دوراً مشهوداً فى التنمية والاستثمار.

٤ - علم الاجتماع:

فى هذا الفصل يتعرض د. "أحمد صبحى" إلى دور المسجد فى التنمية المدنية، ومشكلة ميراث المرأة فى المجتمع، وعن دور المسجد يقول: "لا بد من

الإشادة هنا بالمسجد ودوره فى التنمية المدنية، أو فى المجتمع المدنى سواء أكان ذلك من جانب المسجد والعاملين فيه، أم من جانب الكنيسة.

أما عن مشكلة ميراث المرأة فيرى أن "التشريع الشيعى أكثر تقدماً من السنى فى هذا المجال؛ ذلك لأنه إذا كان جميع الورثة من الإناث، فإنهن يحصلن على الثلثين بموجب التشريع فى "سورة النساء"، ثم يحصلن على الثلث الباقى بموجب الوصية، مما أدى إلى أن يكتسب الآباء أملاكهم قبل وفاتهم إلى بناتهن دون أن يعتبروا أنفسهم قد خالفوا التشريع؛ بينما يذهب أهل السنة فى لبنان إلى أن يسجلوا أسماءهم فى المحكمة الجعفرية طالبين أن يطبق على ورثتهم التشريع الجعفرى.

٥ - فلسفة التاريخ:

واستمراراً فى الدعوة للإصلاح والتجديد يدعو د. "أحمد صبحى" صفوة المثقفين فى كل دولة إسلامية إلى متابعة أمجد عصورها، وأنه ينبغى على جميع الدول الإسلامية أن تتعظ من أحداث التاريخ؛ فيرى أن مجد مصر كان فى عصرين: حين دافعت عن الإسلام ضد غارات الصليبيين، ثم عصر التتار حين أنقذت مصر العالم الإسلامى من غارات التتار فى زمن السلطان "قطز" (١٢٦٠م).

أما أسوأ عصور مصر فيراه حين استنزفت قواها فى حرب عقيمة فى اليمن دفعت مصر الثمن غالياً إذ أعقب ذلك هزيمة (١٩٦٧م).

٦ - فلسفة الجمال:

فالمشكلة كما يراها د. "أحمد صبحى" فى فلسفة الجمال تتمثل فى جانبين: هل "الفن للفن" أم "الفن للأخلاق"؟ وقد تبنت الحضارة الإغريقية فى معظم أطوارها فكرة الفن للفن.

ويوضح ذلك بقوله: وإن كان أرسطو قد تبنى مقولة إن الفن ينبغى أن لا يخضع لوجود خارج عنه، فإنه لم يدعُ للابتذال أو الإسفاف فى الفن، وإنما اعتبر أن فائدة الفن التطهر، أى تطهير النفس مما ران عليها من هموم وأوهام.

يقول الشيخ "مصطفى عبد الرازق". تدور مقاصد الشعر حول معان أربعة: (الرغبة، الرهبة، الطرب، الغضب).

مع "الرغبة" يكون المدح والفخر، ومع "الرهبة" يكون الاعتذار والاستعطاء، ومع "الطرب" يكون الشوق ورقة النسيم، ومع "الغضب" يكون الهجاء والتوعد على العقاب، وللشعراء العرب فى هذا المضمار باع طويل. وهكذا تدور مقاصد الشعر العربى حول المدح والغزل والهجاء، وهى مجالات كلها بعيدة عن الأخلاق.

وقد اقترن تذوق الجمال فى الفكر الإسلامى بالقرآن تلاوةً وإنصاتاً. فهذا فيما يتصل بالجمال الروحى، أما فيما يتصل بالجمال المادى فقد اقترن بالمسجد، وتتجلى خصائص الروح الإسلامية فى المسجد بالبعد عن التشبيه والتجسيم، ومن ثم تجلت الروح الإسلامية فى الجمال فى فن الزخرفة، وهو فن تجريدى خالص لأن الله سبحانه مجرد عن صفات الأجسام.

وهكذا يتجلى البون الشاسع بين فلسفة الجمال عند اليونان فى النحت بينما هى عند المسلمين فى الزخرفة.

وبذلك تلتقى الحضارات حين تلتزم بقيمها الكامنة فى تراثها حتى فى مجال الجمال، ومن ثم فإن القول: "الفن للفن" مفهوم غريب عن روح الإسلام.

وحين تسألنى يا إلهى يوم يُسأل العباد: ماذا قدّمت بما أنعمت عليك من نِعَم؟ فسأقول: "هاؤم إقرأوا كتابيه".

أحمد محمود صبحى

٢٠٠٤/٥/٢٣

فكر أحمد محمود صبحى الإسلامى

نحو منهج جديد فى الفهم والتجديد

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد كمال الدين إمام
أستاذ الشريعة الإسلامية
كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

أظنــه سـيكون سـعيداً مـن وراء الغيب، وهو يرقب من هذا المرفأ المتعالى بعض أبنائه فـى دنيـا النـاس، يرصـدون فكـره، ويتـأملون حياتـه، وينظـرون فـى إنتاجـه وإنجـازه، ويسـتعيدون ذكريـات التكوين العلمى على يديـه، فلـم يكـن الأستاذ الـدكتور "أحمـد صـبحى" مجـرد معلم للفلسفة، بل كان علماً بـارزاً فـى مدرسـة فلسـفية حديثـة، وضـع لبناتهـا الأولى الأمـام الأكـبر "مصـطفى عبـد الرازق" أول عربى عُين أستاذاً للفلسفة الإسلامية فى أعرق جامعة عربيـة مدنيـة حديثة. وهو حدث اقترن به - كما يقول أ.د. "أحمد صبحى" "اتجاه لا شك جديد"، لقد تلقف الشيخ "مصطفى عبد الرازق "كلمـة المستشـرق الفرنسـى "إرنسـت رينان" : إن الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسـلام ينبغـى أن تلـتمس مـذاهب المتكلمين" ليعلن نهجـه أى "مصـطفى عبـد الـرازق" - الـذى يـتلخص فـى ضرورة استكشاف البـذور الأولى للنظـر العقلى فى سلامتها وخلوصها، ثم تتبـع خطاها فى أدوارها المختلفة مـن قبـل أن تدخل نطاق البحث العلمى ومـن بعـد أن صارت تفكيراً فلسفياً، ثم قام بتطبيق

منهجه هذا فى كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" على علمين فى الإسلام أصيلين وهما علم الفقه وأصوله.... إن ما أعلنه الشيخ إنما كان يعنى فى حقيقة الأمر توجيه أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، كما كان يعنى إعلان انحسار ذلك الطابع من الدراسات الذى يجعل محور البحث التماس مصدر أجنبى لكل فكرة فى علوم العرب والمسلمين[1].

ولم يكن "أحمد صبحى" صاحب انتماء علمى مجرد لهذه المدرسة، بل إنه كان صاحب اتجاه خاص من داخلها، لقد استوعب تراث "مصطفى عبد الرازق"، وكان شديد الوعى بالإسهام العميق الذى قدمه أستاذه "على سامى النشار"، فى ترسيخ قواعد المنهج لهذه المدرسة، إلا أن "أحمد صبحى" استطاع بعبقريته الخاصة تجاوز منهج الأستاذ فلم يتقيد برؤية أشعرية خالصة، واحترس من أن يقع صيداً لعقلانية مجردة، وآثر منذ إرهاصاته العلمية الأولى الإبحار فى عوالم فلسفية تثير المتاعب، وتكتنفها الكثير من المصاعب، وكانت أطروحته الأولى فى "الفكر الأخلاقى"وأطروحته للدكتوراه عن نظرية الأمامة عند الشيعة الإمامية،" والعودة إلى المصادر الأصلية وأغلبها مخطوط فى هذين الموضوعين مهمة شاقة، يعرفها من كابدها.

وصرف الرجل جُلّ جهده فى سنوات إعارته إلى اليمن فى دراسة المذهب الزيدى وعلاقته المركبة بعديد من الفرق والمذاهب الإسلامية، وقدم أهم دراسة معاصرة عن "الزيدية" حيث لقيت ترحيب أهل المذهب قبل غيرهم، لسلامة منهجها القائم على القراءة المتأنية للأصول، والإدراك الشامل للتفاصيل، والإنصاف العادل فى التأصيل، وفى اعتقادى سوف تظل هذه الثلاثية فى مقدمة الإسهامات الفلسفية المعاصرة لمدرسة الاسكندرية، إضافة إلى كونها الانجاز الأهم للأستاذ الدكتور "أحمد صبحى"، لقد استطاع "أحمد صبحى" فى دراساته تجاوز السلبيات المنهجية التى اعتبرها أهم

ما يأخذه على "اتجاهات الفلسفة الاسلامية فى العالم العربى"، والتى قسمتها التيارات السياسية إلى اتجاهين :

اتجاه يمجد بل يقدس الفلسفة الاسلامية ولا يريد غيرها منهجاً، وآخر لا يرى السبيل إلى التقدم إلا بفكر الغرب وأيديولوجياته. لقد تجاوز "أحمد صبحى" هذه السلبيات المنهجية متمثلة فى مذهبية مقيتة، وفى أيديولوجية مميتة، ليدرس الفرق الإسلامية جميعاً فى نزاهة وموضوعية، ومن هذا المنطلق المنهجى المعتدل، أصبحت دراسات "أحمد صبحى" - وهو السنى الصميم - عن الشيعة: إمامية وزيدية وإسماعيلية، وعن الخوارج، محل تقدير من أعلام هذه المذاهب من المعاصرين رغم اختلافهم معه فى بعض آرائه ونتائج قراءاته.

وأبحاث "أحمد صبحى" فى هذا المجال تتكئ على منهجية ذات شقين :

الأول : قراءة واعية متأنية للنصوص الأولى للفرق الإسلامية مع فهم للأدلة، وتقويم صحة الاستنباط من القرآن والسنة، وقد حاول "أحمد صبحى"- ونجح فى ذلك - إعادة تركيب تاريخ للفرق أقرب إلى الحقيقة - من خلال النصوص الأصلية - وقضى سنوات طويلة فى جهد لم يذهب سدى.

الثانى : محاولة "أحمد صبحى" التجديد فى مجال العلوم الإسلامية، وإعادة كتابة تاريخنا فى الفلسفة السياسية والثقافية، ويهمنى هنا التوقف أمام دراسة وكتاب هما:

١ - النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية :

هذه الدراسة هى مساهمة الدكتور "أحمد صبحى" فى عدد خاص محوره الديمقراطية من المجلد الثانى والعشرين لمجلة عالم الفكر يحمل رقم العدد الثانى بتاريخ أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٣.

وأهميـة هـذه الدراسـة تـأتى مـن تفسـير غـير علمـانى لنشـأة الفـرق الإسلامية، حيث يرى "أحمد صبحى" - معارضاً أغلب الدراسـات المعاصـرة - أن تصور نظام سياسى مستقل عن الدين كان يبدو لدى مفكـرى الإسـلام منـذ قيام الدولة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة أمراً غريباً، وهذا يعنى اعتبـار الكـثير من الدراسات الإستشراقية والعربية عن "الفـارابى" "وابـن رشـد" "وابـن خلدون" مجرد قراءة أيديولوجية، غاب عنها "الفارابى" فى سياقه الزمنـى، كمـا غاب عنها "ابن رشد" الحقيقى، "وابن خلدون" التاريخى، إن "أحمـد صـبحى" لا يفصل بين الدين والدولة فى الفقه السياسى الإسلامى" ولا يعنى ذلك بحال - كما يقول بحق - أن نظام الحكم فى الإسلام كان ثيوقراطياً.

ويقول أيضاً إن "ما ذهـب إليـه كـل مـن "علـى عبـد الـرازق" فـى "الإسلام وأصول الحكم" و"طه حسـين" فـى كتابـه "الفتنـة الكـبرى" أن الإسلام دعوة دينية لا شأن لها بالسياسة مثلـه مثـل المسـيحية فهـو انعكـاس للفكر الغربى الحديث، فلم يكن أى مفكر للإسلام يتصور العلمانيـة قبـل سقوط الخلافة والغزو الأوروبى الحديث"(٢).

لقد استطاع "أحمد صبحى" فى هذه الدراسة الموجزة - التى لا تزيـد صفحاتها عن أربعين - أن يقدم تحليلاً دقيقاً وواضحاً للنظريـات السياسـية لدى الفرق الإسلامية بداية من أهل السنة : معتزلة وأشاعرة، ثـم الشـيعة : إمامية وزيدية وإسماعيلية، وفى النهاية يعرض الفكر السياسى عند الخـوارج، وفى الدراسة إنصاف لأهل السنة والشيعة والخوارج، كما أنهـا تعلـن رأيـاً "لأحمد صبحى" أراه جديراً بالنظر، يقول :

"الإسلام دين حق لا مراء لكن أغلب المسلمين التبس عليهم أمران:"

الأمر الأول: الخلط بين "الكمـال" و "الشـمول"، فما دام الدين كـاملاً "اليوم أكملت لكم دينكم ..." فهو لم يغادر صغيرة ولا كبيرة من أمور الحياة

ولا أمراً من أمور السياسة والاقتصاد إلا قد أحصاه، بينما آيات الأحكام لا تتجاوز مائتي آية[٣] من أكثر من ستة آلاف آية، في القرآن الكريم تفصيل شامل عن أحكام المواريث وعن القصاص، وعن أحكام الزواج والطلاق، وبيان مجمل عن البيع والربا، وكذلك لن تجد آية واحدة من آيات الأحكام متعلقة بالسياسة أو بالأحرى بنظام الحكم وتولية الحكام.

ولم تكن هناك إدارات حكومية طوال عصر الرسول وأبي بكر، وفترة من خلافة عمر، يدلك على ذلك تلك الواقعة :

قدم أبو هريرة – وقد كان والياً على البحرين – على الخليفة عمر ومعه مال كثير فقال له عمر : ماذا جئت به ؟ قال : خمسمائة ألف درهم، فقال عمر: أتدري ما تقول ؟ قال : نعم خمسمائة ألف درهم... فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلناه كيلاً، وإن شئتم أن يعد عداً، فخشي بعض الصحابة ألا يكون للغائب عن القسمة نصيب، فقام رجل زار فارس فقال : يا أمير المؤمنين، قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون له ديواناً، فقال عمر : دونوا الدواوين.

تدل هذه الواقعة على :

١ – أن أبسط شيء من شئون الإدارة أو السياسة، وهو أن يكون هناك دواوين أو مصالح أو وزارات لم يكن معروفاً في العهد الأول للإسلام.

٢ – أن الخليفة المشهود له بالغيرة على الإسلام لم يجد حرجاً أن يقتبس نظاماً من الأعاجم ما دام لا نظير له و لا بديل، فضلاً عن الحاجة الملحة له، ولم يستنكره "عمر" بدعوى أنه "نظام مستورد".

الأمر الثاني : الخلط بين ما هو إلهي وما هو بشري، بين ما هو وحي يوحى وذلك يتصل بالعقيدة وأحكام الشريعة، وبين ما هو من إنجازات المسلمين، وما هو إلهي متصف بالكمال،أما إنجازات الحضارة الإسلامية ومنها

الجانب السياسى فهذه إنجازات بشر لا يفترض فيهم الكمال لمجرد كونهم مسلمين، بل يجب الاعتراف أن السياسة - نظرية ونظاماً وفكراً وتاريخاً - من أضعف جوانب الحضارة الإسلامية عن الحضارة الإغريقية التى كانت قبلها وقد فاقتها فى كل ما يتعلق بالسياسة فلسفة ونظريات، ونظماً وهيئات، إن دعوى الكمال فى كل ما هو إسلامى قد شكل عائقاً دون تبنى الدول الإسلامية للديمقراطية فلم ترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة "الأوتوقراطية" التى وصم بها الفكر السياسى فى الإسلام"[٤].

٢ - هاؤم إقرأوا كتابيه محاولة لتجديد الفكر الإسلامى :

هذا الكتاب يمثل الأهم فى الإنتاج الأخير للأستاذ الدكتور "أحمد صبحى"، وفيه دعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وفيه فهم جديد لبعض الأحكام الإسلامية، قد يعارض ما يراه الفقه الإسلامى قديماً وحديثاً، إلا أنه يأتى فى سياق الحرص على تطبيق الشريعة، لا بهدف إستبعادها وعزلها، وأهم هذه الآراء الجزئية الجديدة ميله إلى إسقاط شهادة الشهود فى صورتها المعروفة لتحل مكانها أدلة الإثبات العلمى، ولبيان رأيه يكفى الإشارة إلى ما يلى :

أ - النص يقول بشهادة شاهدين فى القتل، ولكن معظم الأحكام التى تم التوصل فيها إلى معرفة القاتل لم تكن نتيجة شهادة شاهدين، وكيف يتوفر شاهدان فى قاتل محترف فى جنح الظلام خلف عيدان الذرة، أو سيقان القصب، أو فى مكان مغلق ليس فيه غيره هو والضحية؟ وماذا لو امتنع الشهود خشية بطش المجرم ؟ إن أدلة الفحص الجنائى والطب الشرعى لهما أقوى بينة من شهادة شاهدين[٥].

ب - وإثبات جريمة الزنا بشهادة أربعة رجال عدول عاينوا فعل الوقائع فهو أشبه بالمستحيل، ما قصدت الشريعة من ذلك إلا تضييق قذف المحصنات من المؤمنات، ولكن الأمر يحتاج إلى بينة أخرى أكثر وضوحاً من شهادة أربعة شهود معدودين بالفحص الطبى.

والرأى عندى أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" - باعتباره رجل فلسفة لا قانون - يخلط بين شروط تطبيق الحد، وضرورة العقاب على المعصية، فتجريح الشاهد أو غيابه لا يعنى إفلات الجانى من عقوبة تعزيرية صارمة، إذا دخل الشك إلى الشاهد، فلا يعنى تجريد البينات الأخرى منه، فقد يزور الطبيب، وقد يكون الفحص الطبى غير محايد، والبيانات فى مجملها ظنية لا قطعية.

وأياً ما كان خلافنا مع الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" فى التفاصيل، فإنه فى كتابه لا يود الخوض كما يقول فى علوم ليس من أهلها"، وإنما يتعلق الكتاب من أوله إلى آخره بالمنهج دون الموضوع(٦).

لقد حاول الدكتور "أحمد صبحى" رسم طريق جديد لعدد من العلوم الإسلامية، وحسبى بيان رأيه فى تجديد علمى أصول الفقه والفقه.

١ - تجديد علم أصول الفقه :

وهو علم اعتبرته مدرسة "مصطفى عبد الرازق" القسم الرابع فى مباحث الفلسفة الاسلامية، وعن تجديده يقول د. "أحمد صبحى" :لقد كان الدين هو الوميض الذى انبثق منه كثير من العلوم المعبرة عن العبقرية الإسلامية، لما كانت تقتضيه الاحتياجات الدينية، فعن حاجتهم إلى تحديد قبلة الصلاة كان ابتكار علماء الاسلام لعلم حساب المثلثات، وعن حاجاتهم فى تحديد المواريث أو الفرائض ازدهر علم الحساب، وقل مثل ذلك فى أساليب الاستدلال، فقياس الغائب على الشاهد، والمصالح المرسلة، والاستحسان مناهج إسلامية خالصة ولّدتها المعاملات كى تتسق مع أحكام الشرع فى مجال الفقه تماماً، كما كان فى المنهج الاستردادى ابتكارا إسلامياً خالصاً فى مجال التحديث.

وإذا كانت المرونة من خصائص أصول الفقه فكيف يكون التجديد فيه بعد قرون طويلة من إغلاق باب الاجتهاد؟، فإنه يجب الإشارة إلى أن إغلاق

باب الاجتهاد لا يعنى إطلاقاً انقطاع المجتهدين، إذ لم يخل عصر من عصور الإسلام منهم، سواء من عبرعنه الاجتهاد المطلق أو من التزم بالاجتهاد فى داخل مذهبه، وكان لكثير منهم فتاوى معبرة عن الاجتهاد، و بخاصة بعد أن نشأت من المشكلات التى تقتضى معرفة حكم الشرع فيها ما كان يمكن أن تخطر على بال الأقدمين، سواء من المعاملات الاقتصادية أو الضرورات الطبية، فضلاً عما أثارته الهندسة الوراثية، فما عسى أن يكون التجديد فى مجال أصول الفقه فى داخل مذهبه؟، يستند منهج قياس الغائب على الشاهد على مبدأ العلية، وقد صنف الأقدمون علاقة العلة بالمعلول أصنافًا ذات أوصاف كيفية : قطعية و ظنية وشكية ووهمية وعدمية، وقد غدت العلوم تنمو من أجل اكتساب الدقة نمواً كمياً فتغلغت الرياضيات فى أغلبها بما فى ذلك العلوم الانسانية، وأن العلاقة بين العلة والمعلول ينبغى بدورها - بعد دراسات حقلية واستخدام أساليب البحث الاجتماعى - أن تتحدد وفقاً لمعامل الارتباط، فإن اقتربت العلاقة بين واقعتين من الواحد الصحيح فهى علاقة قطعية، بينما إذا تدنت إلى أقل من النصف فهى شكية وبينهما درجات، والأمر يقتضى بلا شك أن يكون للفقهاء خبراء فى مختلف التخصصات، وأن يكون لدار الافتاء لجان فى مختلف التخصصات، وأن يكون لدار الافتاء لجان فى شتى العلوم الانسانية؛ إذ لم يعد العصر ملائماً لاجتهادات فردية ولا لعزلة المذاهب، سواء الفقهية أو الأصولية، إذ الكل فى قارب واحد.

وقل مثل ذلك فى المصالح المرسلة أو استطلاع رأى العرف، ينبغى أن نستخدم فيه الأساليب الحديثة فى استطلاع الرأى، وليس ذلك على الإسلام بغريب، وإنما هو أسلوب علمى للتعرف على الإجماع، وبغير ذلك مما يراه العلماء حيث تبقى لعلم أصول الفقه مرونته ومقدرته على التطور وملاءمة روح العصر(٧).

وهذه نظرة عميقة فى تجديد علم الأصول.

٢ ـ تجديد الفقه :

يقدم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" رؤيته لتجديد الفقه المعاصر، ويمكن إيجازها فيما يلى :

أ - الانفتاح الفقهى على كل مذاهب المسلمين، لأن إلزام المجتمع بمذهب فيه حرج لا يرضاه دين الإسلام.

ب - الاستعانة بالخبراء فى شتى الاختصاصات، لأن وصف الواقع ليس مهمة الفقيه؛ بل إنها مهمة علماء آخرين كل فى ميدانه.

ج - عقد المؤتمرات للنظر فى القضايا والمشكلات التى تهم الناس، وأن يجتمع لهذه القضايا كل مهتم بالأمر من العلماء إلى جانب الفقهاء. إن مشكلات عصرنا ليست - كالزمن الماضى - يمكن أن ينفرد فيها الرأى لفقيه ما، وإنما لابد أن تتضافر جهود علماء وخبراء من شتى التخصصات.

لقد كان "أحمد صبحى" يبحث عن معاصرة لا تُحدث قطيعة مع الذاتية والهوية، وعن تجديد لا يصبح فيه الاجتهاد خروجاً على النص، إنما فهم جديد للنص فى ضوء تغير الظروف وتطور العلوم، وكانت الخبرة البشرية عنده قاسماً مشتركاً بين البشر لا ينبغى أن توصف بمذهبية أو تنتمى إلى جنسية، لقد كان لديه إحساس عال بأزمة عالمه الإسلامى، ووعى كامل بمشكلات العقل المسلم، وكان من بين أنداده أكثرهم اعتزازاً بدينه وهويته، واعترافا بأهمية التواصل العلمى والثقافى، وكان قلبه الكبير يتسع لكل أصدقائه وزملائه فيلقاهم باسماً، ويكتب عنهم مادحاً، وظل وهو العَلَم الشامخ فى مجال الفلسفة الإسلامية مثالاً للتواضع الجمّ والعلم الغزير، فإذا أحببناه واستعدنا ذكرياتنا معه، فذلك لأنه كان مفكراً من طراز نادر، إضافة إلى كونه إنساناً فريداً.

أيها المفكر العظيم طبت حياً وطبت ميتاً.

والسلام عليك فى الخالدين ...

الهوامـــش

(١) المشكاة : دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ / مقالة للدكتور أحمد صبحى بعنوان "اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى العالم العربى" ١٨٦٠ - ١٩٦٠"، ص ٣٦.

(٢) عالم الفكر عدد ٢٢ لسنه ١٩٩٣ ص.١٧٥

(٣) نختلف كثيراً مع أستاذنا د. أحمد صبحى فى هذا الحصر.

(٤) عالم الفكر الكويت ١٦٩٣ العدد الثانى المجلد ٢٢ ص ١٧٣ - ١٧٤، وهذه الرؤية تحتاج إلى مناقشة، ولكنها رأى الأستاذ الدكتور أحمد صبحى نورده كما هو.

(٥) هاؤم اقرأوا كتابيه - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، ٢٠٠٢، ص ١٧٨.

(٦) المرجع السابق ص ٤.

(٧) المرجع السابق ص ١٦٦ - ١٦٧.

" أحمد صبحى "
مفكر مصرى
يجرؤ على السؤال

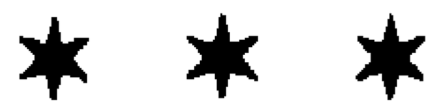
بقلم الأستاذ الدكتور
مصطفى لبيب عبد الغنى
أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلم
كلية الآداب - جامعة القاهرة

عندما أصدرت الباحثة الأمريكية "كورا ميسون" فى النصف الأول من القرن الماضى كتابها الرشيق عن سقراط – إمام الفلسفة ومثلها الأعلى فى التاريخ – وسمته بعنوان: "سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال"؛ ذلك أن القيمة الحقيقية تكمن فى القدرة على طرح السؤال أكثر مما تكمن فى الظفر بالجواب. ولكم ظلَّت فلسفة سقراط حيَّة ومؤثِّرة بمنهجها فى "التهكُّم والتوليد"؛ فكان سقراط، وهو يتساءل عن العدالة والخير والجمال، يوقظ محاوريه من سباتهم الدجماطيقى، ويكشف مزاعم امتلاكهم للحقيقة وهم أبعدُ ما يكونون عنها. كما أن تطور الفكر الفلسفى يكشف عن صدارة هذا المنحى السقراطى فى اعتبار جوهر الفلسفة تفلسفاً، أى تساؤلا عن الماهية وعن الغاية والقصد من الوجود.

وعلى حين يستريح المقلدون إلى صواب ما ألفوه، فيصبح الإجماعُ فى عُرْفِهم دليلاً يعلو على المراجعة؛ تتحدَّد قيمة المفكر وأصالته دونما ريب فى جرأته على طرح السؤال الجوهرى، وفى التماس البرهان على صدق الدعاوى كذلك.

وقد تميَّز "أحمد صبحى" - رحمه الله - بجرأته الملحوظة على اقتحام ميادين يهابها الباحثون؛ ففى بدء تحصيله العالى يتساءل عن حقيقة وجدوى انقسام المسلمين إلى سُنَّة وشيعة؛ فيجعل رسالته للماجستير "نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية"، أبرز طوائف الشيعة وأكثرها نفوذاً فى عصرنا. وإدراكاً منه لجوهر الإسلام بما هو هداية ورحمة للعالمين وأن بعثة النبىِّ الخاتم جاءت تتمَّة لمكارم الأخلاق كان اختيار "صاحبنا" للمذاهب الخلقية فى الإسلام موضوعاً لرسالته للدكتوراه. وأثناء قيامه بالتدريس فى جامعة "صنعاء" - حيث يسود الفكر الزيدى - عكف على إعداد دراسته الضافية عن "المذهب الزيدى"، التى جاءت موضوعية تخلو من التحيُّز لأية نُعرة مذهبية. ولم تقتصر دراساته على ميدان الفكر الإسلامى وحده، والكلامى منه على الخصوص، بل امتدت لتشمل الفكر الفلسفى الغربى كذلك فيطالعنا بدراسته الرائدة عن "فلسفة التاريخ"، والتى جاءت فتحاً فى الكتابة الفلسفية المعاصرة بالعربية، ولا يفوته أن يؤصل فيها لجهود المسلمين فى هذا الفرع الهام من فروع البحث الفلسفى، ثم يكتب دراسة عن علاقة الفلسفة بالطب. وبعدها تجيئ دراسته البانورامية فى محاولة جسورة لتجديد الوعى الإسلامى ولحل إشكال التراث والمعاصرة بعنوانها الدال: "هاؤم اقرأوا كتابِيَه"، والتى يحرص فى بدايتها على التنبيه إلى آفة الخلط بين ما هو وَحْى يُوحَى وبين آراءِ علماء أو أئمةٍ مهما علت مكانتهم؛ فكل يؤخذ من كلامه ويُترَك إلاَّ رسول الله ﷺ فيما يبلغ عن ربِّه، وإلى آفة التعصب للمذهب أو الرجال؛ فلقد افترق المسلمون إلى شيع ومذاهب كُلٌّ يزعمُ أن مذهبه وحده هو الإسلام الحق وما عداه زَيّغ وضلال، وإلى آفةِ التقليد فى دين يَنهى عن التقليد ويعيب على المشركين قولهم: "هذا ما وجدنا عليه آباءَنا.."؛ فرسوخ المعتقدات على مَدى القرون لا ينهض دليلاً على أنها من دين القَيِّمة. وكأنى به فى هذا الكتاب الجامع يسجل قصة عَقْلِه بعد عناءِ الطريق.

وخاتمة مؤلفاته رسالته التى طرح فيها سؤالاً هاما لا تزال لـه وجاهتـه البالغة، وهو سؤال كان قد راود مـن قبـل بعـض أعـلام الفكـر الإسـلامى الحديث والمعاصر وتفاوتت إجاباتهم عنه. هذا السؤال هو: هل يُعَدُّ المـذهب الوهابِّى سلفيا؟* ولا يقنع "صاحبنا" بمجرد طَرْح السؤال، وإنمـا يجتهـد فـى الإجابة عليه. ولأن "صاحبنا" كما عهدناه مفكرٌ حر، نزيه، صـادق النيَّـة فـى المعرفة، يتأسى بقول الإمام عَلِىٍّ كرَّم الله وجهـه: "لا تعـرف الحـق بالرجـال، اعرف الرجال بالحق تَعرف أهلَه"، فإنه يلـتمس صـواب الفكـرة فـى ذاتهـا لا فى قيمتها الفورية ولا فى آثارها الاجتماعية، ولا فى حياتها عند أصحابها والمروِّجين لها، كما لا يقيم وزناً لاعتبارات المنفعة، وحسابات السياسـة التـى قد تُلْزِم الكثيرين بالتكيف، أو حتى بغـضٍّ الطَـرف عـن الدلالـة الحقيقيـة للأفكار، وعن التفتيش فى بواعثها الكامنة وتطورها، لذلك كلـه ولأسـباب تتعلَّق أيضا بمهمة مؤرخ الفكر المهموم بقضايا أمته الحريص علـى وحـدتها واستعادة نضارتها كانت جرأة "أحمد صبحى" فى إعادة طرح السؤال.



وفى نبرة هادئة تخلو من التشنج، ومن الانحياز الأيديولوجى الذى هـو دأب الكثيرين فى زماننا، وفى موضوعية مشهودة، يسعى فى تؤدة للظفر بالإجابة.

والرسالة يُغَلِّفها الأمل فى أن نكون بحضرة جيل مـن البـاحثين علـى بيِّنةٍ من تراثنا لا نجد فى مؤلفاتهم البذاءة والإسفاف فى القول، أو الانـدفاع إلى تبديع الخصوم أو حتى تكفيرهم؛ بل يتَّقون الله ويقولون قولاً سديداً.

يبدأ "صاحبنا" بحثه هذا **بملاحظة أولية**، تكشف عن رحابة موقفه فـى فَهم الدين الخاتَم الذى جاء رحمةً للعالمين، فيقرر أن "أدعياء السَّلَف قد جنوا جنايةً كبرى على الإمام أحمد بن حنبل الذى يُعدُّ مذهبه أكثر المذاهب توسُّعًا وثناءً على الإمام على بن أبى طالب"،[1] وأن المتـأخرين جنـوا علـى الإمـام

أحمد بن حنبل حتى أصبح مشاعاً على لسان الناس أن لفظ "حَنْبلى" يُراد به متشدِّدٌ فى الدين، ومن ثَمّ فإننى أود وآمل أن يُستبدل بهذا اللفظ ما قاله الرسول ﷺ: "هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون". فهذه هى التسميَّة الحقة للمتأخرين من أدعياء مذهب السلف[٢]. **والملاحظة الثانية** هى وقفةُ "صاحبنا" مع حديث الرسول ﷺ: "سألت ربى ثلاثة أشياء فلم يجبنى إلى اثنتين وأجابنى إلى الثالثة: سألت ربى ألا تختلف أمتى من بعدى فلم يجبنى إيَّاها، سألت ربى ألا تقتتل أمتى من بعدى فلم يجبنى إياها، سألت ربى ألا تجتمع أمتى على ضلال فأجابنى إياها". وفى هذا الحديث الشريف ما فيه من تأكيد متصل على أن الإجماع لا يتحقق إلاَّ بالاستقراء التام لعموم رُؤى أهل الإيمان فى القضية التى تكون موضعاً للمجادلة بين أتباع مذاهب متباينة يدفعون بعضهم بعضًا، وفيه أيضا تقرير إلهى لحق الاختلاف بين المختلفين، وتَلْزم البيِّنة على مَن ادَّعى. ولئن كانت الأمة الإسلامية لا تجتمع كلها على ضلالة بوعد إلهى؛ فإن ذلك لا يحول دون أن تَضِلَّ فرقةٌ من الفرق، ولو شاء الله لهدى الناس أجمعين.

والملاحظة الثالثة هى التفرقة الواضحة بين ما هو دين وعقيدة إلهية وبين ما هو رأى بشرى يحتمل الصواب والخطأ والرَدَّ والمراجعةَ، وهو ما يُعبرُ عنه القول المأثور: "قولى صحيح يحتمل الخطأ، وقول خصمى خطأ يحتملُ الصواب". أما عن الموقف الراجح من الأحاديث والمأثورات الدينية فإن معيار قبولها هو أن تُوافقَ المعقول دون نظر إلى السَّند وإنْ صَحّ، والعَرْضُ على كتاب الله، فإن لم توافقهُ يُضرب بها عرض الحائط، فضلاً عن ضرورة النظر إلى النسق الدينى فى مجموعه دون اجتزاء؛ فلا نؤمن ببعضه ونكفر ببعض. **والملاحظة الرابعة** هى ضرورة ألاَّ تغيب عنا حقيقة كون القرآن نزلَ بلسان عربى مُبين، وأنه قمةُ الإعجاز فى البلاغة العربية التى تتضمَّن بطبيعتها ضروبًا من المجاز والاستعارة والكناية؛ الأمر الذى يوجب على الراسخين فى العلم تأويله دون الانحسار فى تفسير حَرْفى.

وإلى جانب هذا كله يحرص المؤلف على الوقفة عند بعض المصطلحات الهامة ومنها مُصطلح الصُّحْبَة والصحابة لرسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار الذين زكَّاهم النص الدينى - قرآناً وحديثاً - ورفع من أقدارهم. ويؤكد "أحمد صبحى" اختلافه مع الذين يترخَّصون فى مفهوم الصُّحْبة ليشملَ كُلَّ مَنْ لقى النبى وآمن بدعوته ولو ساعةً من زمان؛ إذ أنَّ هذا ينافى مفهومَ الصُّحْبَة بكل المعايير. وهنا يتساءل - بحق- كيف يمكن أن تجتمع صفةُ تأليف القلوب التى تفيد الذَّم مع صِفة الصحبة التى تفيد المدح؟ وهل يليق أن تَسْبق كلمة "سيدنا" أشخاصَ المؤلَّفة قلوبهم فيستحقون "الترضية" شأنهم شأن أبى بكر وعمر وعثمان وعَلِىٍّ مثلا؟

وفى تحديده الدقيق لمعنى السَّلف والسلفيَّة يعى- بحِسِّ المؤرخ - أن الفكر تعبير عن عصره؛ فيلاحظ أنه كما كان عصر التابعين والسلف الصالح عصر ابتكار للعلوم الدينية، وهو ما ظهر عند الأحناف، وعند الشافعى، ثم عند الإمام أحمد بن حنبل من بعد، والذى كان فقهه واسع الأُفق يعتمد الاجتهاد ويدين التقليد، كان عصر ابن تيمية، الذى اجتاح التتار بلدته حرَّان وفَرَّت أسرته هاربةً إلى دمشق وعاش حياته كلها فى ظل الغزو التترى، تعبيرا عن حالة الرُّعب والفزع[٣].

ولئن كان ابن تيمية مخلصا غايةَ الإخلاص صادقاً مع نفسه غاية الصدق، إلا أنه اعتبر نفسه السَّلفى الوحيد فى عصره وأراد أن يتَّبعه كُلُّ السلفيين أما المخالفون فهم المارقون أو المشركون"[٤]، ولم يُرد أن يشاركه فى صفة الانتماء إلى السُّنَة حتى الأشاعرة؛ فصبَّ عليهم جام غضبه، واتهمهم جميعا بأنهم لم يتخلصوا من التأويل لدى المعتزلة، الذين لم يقرأ لهم كِتاباً واحداً من كتبهم! وكذلك فى عداوته للشيعة لا يتَّخذُ موقفاً وسطاً وإنما يَردُّ أقوالهم إلى حد يكاد يفضل على الإمام عَلِىٍّ كرم الله وجهه معاويةَ، ويدافع عن ولاته بمن فيهم الفاسقين منهم، ومعاويةُ هذا هو الذى ابتدع بدعة سَبِّ عَلِىٍّ

على المنابر "ليشب عليها الصغير ويَهرم عليها الكبير"، وظَلَّت بدعته سارية حتى أبطلها الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز. ومعاوية هو مَن ابتدع مبدأ الجبر السياسى فى قوله: "احتكمتُ أنا وعَلِيٌّ إلى الله فنصرنى اللهُ علَى عَلِيٍّ"، وفى قوله، بعد أن أوعز بقتل "الحسن بن عَلِى"، الذى كان قد اتفق معه على أن يَلِى الخلافةَ من بعده، ثُمَّ تخلَّص منه بالسُّمِ ليجعل الخلافة فى ابنه يزيد من بعده، "إن لله جنوداً من العسل". فمعاوية هو مَن جعل الدين فى خدمة السياسة بعد أن كانت السياسة خاضعةً لشرع الله، وأخذ أمر الأُمَّة بالسيف، ولولاه لكانت – فيما يقول الحسن البصرى – شورى إلى يوم القيامة. ويخلص "أحمد صبحى" إلى أن فكر ابن تيمية جاء تعبيراً عن عصر التدهور الذى يُرْفَع فيه شعار: " قولى حق وما عداه باطِلٌ، ومن يخالفنى فهو مُشرِكٌ زنديق"؛ بينما شعار السَلَفيَّة الحقَّة: "قولى حق يحتمل الخطأ، وقول خصمى خطأ يحتمل الصواب". فكان ابن تيميّة يستهل كتبه ورسائله بالادِّعاء بأن ما يقوله هو ما قال الرسول ﷺ والصحابة والتابعون، وأنه ليس مُبتدِعاً فى ذلك. ويلاحظ "المؤلف" كذلك أنه لو كان ابن تيميّة قد نشأ فى مصر أيام هزيمة السلطان قطز للتتار فى عين جالوت وقد احتشد خلفه معظم فِرَق الصوفية لكان موقفه من التصوف غير الموقف الذى حَمَّلهم فيه البعد عن الإسلام والزَّندقة"[٥].

و"لا يكتفى ابن تيميّة بنسبة أقواله إلى النبى ﷺ والصحابة وأنه متابع لهم غير مبتدع، وإنما يُسَمِّى أسماء مؤلفاته بلفظ "عقيدة"، وهو لفظ خطير لم يكن يقول به أحد فى القرون الثلاثة الأولى"[٦].

وثمت "ملاحظة أخرى هامة" يشير إليها المؤلف وهى أن فتاوى الفقهاء تختلف بالطبع باختلاف الزمان والمكان، وأن تعدُّدَ المذاهب الفقهية آيةٌ على ازدهار الفكر الدينى، وأن الدين يُسر لا عُسر إلى حد أنه عند الضرورات تُباح المحظورات، وأنه حيث المصلحة فثمَّ شرع الله.



وفي رَد "المؤلف" على دُعاة السلفيَّة من المتأخرين (بدءًا من ابن خُزيمة ت: ٣١١ هـ ومروراً بابن تيميّة ت: ٧٢٨هـ ومحمد بن عبد الوهاب ت: ١٢٠٦هـ) الذين رفضوا التأويل لمجرد أن المعتزلة قالوا به، واندفعوا إلى الجانب المعاكس وهو أخذ الصفات الجسميَّة على ظاهرها، في حق الله تعالى، على الحقيقة دون المجاز إلى حد تكفيرهم من قال: إن وجه اللهِ تعالى هو نفسه"(٧)، فيبيِّن لنا أن التكفير "هو بسبب نقلهم ما يُفترض أنه في الأذهان صفات إلى ما هو في الأعيان أجسام.. وعلى حين ذهب دُعاة السلفيَّة إلى إثبات هذه الأسماء للأعضاء أو للجوارح فهم إذن مُجَسِّمة مشبِّهة(٨)؛ لأن هذه المسألة تحكمها قواعد اللغة والمنطق، ومن ثَمَّ فدعاة السَّلفيَّة مجسِّمة مشبِّهة بكل تأكيد، وهم الذين ينطبق عليهم الحديث النبوي: "لتتَّبعَنَّ سُنَن مَن كان قبلكم" – أي اليهود.

وفي تفنيده لدعوى المتابعين لمحمد بن عبد الوهاب، ولابن تيميّة من قبله، في اعتباره الصلاة في المساجد التي بها قبور نوعاً مِن الشِرك، وتَسْمية مَنْ يصلي فيها بالقبوريين يقول "أحمد صبحي": "لن نجد آيةً واحدة في القرآن الكريم تنهى عن الصلاة في المساجد التي بها قبور، وقوله تعالى: "وأن المساجد لله فلا تدعو مع اللهِ أحدًا" في تفسير ابن عبَّاس: لا تعبُدْ مع اللهِ أحدًا. والآية الواردة في سورة الكهف هي: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾. "وإن ادِّعاء أدعياء السلفيَّة بأنهم هم وحدهم الموحدون لأنهم لا يُصَلُّون في المساجد التي بها قبور هو بدعة في الوقت الذي يَدَّعون فيه أنهم يحاربون البدع"(٩). كما أن العقيدة الحقة إنما يجب أن تستند إلى أصول الإيمان... فلا يحق لأحد أن يتزيّد عليها أو يُؤوِّل أيًّا منها وبخاصة من هؤلاء –الذين ينكرون التأويل، ثم يُميزون بعد ذلك بين توحيد الإلهية وبين توحيد الربوبيَّة". وعلى حين يتعلَّل هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم هم وحدهم الفِرقة الموَّحدة– بحديث الرسول ﷺ: "لعن الله اليهودَ والنَّصارى؛ فإنهم اتخذوا قبور أوليائهم مساجِد" فإن "صاحبنا" ينظر إلى هذا

الحديث من شقين: الأول هو أن مسائل العقيدة يجب أن تأتى فى القرآن أولاً، ثُمَّ تأتى الأحاديث النبوية لتؤكِّدَ ما جاء به القرآن، وهو ما يَتَّسِق مع حديث "العَرْض". والشقُّ الثانى التأكد مِن صدق الحديث بنقد مَتْنِه. وبالإشارة إلى ما قاله الرسول ﷺ فالحديث معارِضٌ لما ورد فى سورة الكهف. أما من حيث نقد المتن فاليهود لم يتخذوا قبور "أوليائهم" وكان أَوْلَى أن يُقال "أحبارهم" و"رهبانهم" من قبيل الألفاظ الواردة فى القرآن الكريم، والذى ورد فى القرآن الكريم فى أماكن العبادة لليهود والنصارى "صوامع وبَيع"، فهل فات الرسول عليه الصلاة والسلام [وهو المعصوم] أن يتخذ هذه الألفاظ القرآنية ؟!

"وهكذا استند أدعياء السلفيَّة إلى حديث متعارض مع روح القرآن من جهة، ويتناقض مَتْنُه معه من جهة أخرى. ولكنهم أرادوا أن يجعلوا أنفسهم هم وحدهم الموحدون دون سائر فرق الإسلام؛ ولذلك تنطبق عليهم الآية القرآنية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ (الأنعام : آية ١٥٩)"(١٠).

ويعاود "المؤلف" الإشارة إلى موقف السلفيَّة الحَقَّة، بدءًا من ابن عباس إلى الإمام أحمد بن حنبل الذين كانوا يثنون على الإمام عَلِيّ (ربانىّ هذه الأُمة) والذى أكثر أحمد بن حنبل فى مسنده من الرواية عنه، فيقارنه بموقف ابن تيميّة معقِّباً على ذلك بقوله: "إن ابن تيميَّة -وإنْ كان من أعظم الفقهاء ما فى ذلك شك- فإن المسألة ليست فقهاً ولا مجرد عِلم بالحديث، ولكن التديُّن قبل ذلك كله وبعد ذلك كله بصيرةٌ نافِلةٌ حُرِم منها ابن تيميّة وكلُّ مَن سار على دَرْبِه"(١١). وما كان أجدره بأن يُراعِىَ محاولةَ رَأب الصَّدْع فى وقت احتلَّ التتارُ فيه بَلَدَه، ولكنه طعن فى فرق الإسلام جميعاً معتبراً نفسه المعبِّرَ الوحيد عن أهل السُّنَة؛ فنقدَ حتى أقربَ الناسِ إليه وهم الأشعرية، وطالب الجميع أن يتَّبعوه وإلاَّ فقد خرجوا عن سُنَّة النبى ﷺ.

أما كان أَوْلَى به أن ينهج نهج الغزالى حين قال فى مواجهته لآراء الفلاسفة: "عند الشدائِد تذهبُ الأحقاد".

لقد "كانت نوايا ابن تيمية حسنةً بلاشك والله أعلم بما فى الصدور، وكان غيوراً على الإسلام بلاشك، ولكن كانت تعوزه البصيرة، لأنه كانت تسوقه فى فتاويه وفى آرائِه العصبيةُ الجاهليةُ التى جعلته يدافع عن معاوية بل حتى عن ولاته الفاسقين"[١٢].

و"جاء محمد بن عبد الوهاب بدوره "معبِّرًا عن عصره الذى كانت الدول الأوروبية تتكالب فيه على تَركة الرجل المريض (السلطان العثمانى)؛ فأثار فتنة حين اتخذ من مسألةٍ ثانوية – وهى بناء القبور والأضرحة – مسألة رئيسة وعدَّها أصلا من أصول الدين مُفَرِّقًا بين ما يُسميِّه توحيد الربوبية وبين توحيد الإلهيَّة، مُدَّعيا أن الرسول أنجز توحيد الربوبية وعليه هو أن يُتمِّمَ توحيدَ الإلهية، مُتَبنيًا كلَّ أفكار ابن تيميَّةِ، وأعانه أميرُ الدرعيَّة على نشر دعوته بالقوَّة، فأثار فتنة اضطرت الدولة العثمانية فى مواجهتها إلى الاستعانة بمحمد على باشا والى مصر"[١٣].



"وكان يُظَنُّ أوَّلَ الأمر أن محمد بن عبد الوهاب من المجدِّدين الذين يحاربون البدع، ولكنه غالَى فى سفك دماء كل مَن خالفه معتقداً أنه يتأسى برسول الله ﷺ فى محاربة المشركين"[١٤].

وهكذا دخل الفكر الإسلامى منذ عصر أدعياء السَّلَف فى نفق مظلم. "ولن تجد مذهباً شديد الطعن فى مخالفيه، سليط اللسان مثل أدعياء السَّلف من أمثال ابن خزيمة، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب"[١٥].

لقد حَرَّم ابن تيميّة ما أحلَّه الله حتى كاد يُحَرِّم الصلاةَ فى مسجد رسول الله لأن به قبره!

"وجاء ابن عبد الوهاب ليحِلَّ ما حرَّم الله من سفك دماءِ المسلمين. ولا يُعرفَ لأدعياء السَّلفية أدنى جهد فى الجهاد لا قديماً ولا حديثاً ضد الاستعمار والصهيونية، ولا يجيدون فيما - يقرِّر "أحمد صبحى" - غير تكفير المسلمين . وحسبنا الله ونعم الوكيل"(١٦).

ولعلّه يحسن بنا فى هذا المقام أن نورد ما سبق أن قاله الإمام المصرى المستنير محمد عبده من أنه: "لم يُسمع فى تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين من أهل السُّنَة والمعتزلة، مع شدة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السُّنة سلفيين وأشاعرة، كما لم يُسْمَع بأن الفلاسفة الإسلاميين تألَّفت لهم طائفة وقع الحرب بينها وبين غيرها. نعم، سُمِع بحروبٍ تُعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلافُ فى العقائد، وإنَّما أشعلتها الآراءُ السياسيَّة فى طريقةِ حُكْم الأُمَّة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيِّروا شكل حكومة، وما كان من حرب الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة، وهى بالسياسة أشبه، بل هى أصلُ السياسة"(١٧)، والإمام محمد عبده قريب فى هذا من موقف الشيخ الأزهرى محمد بن إسماعيل ابن الأمير (ت : ١١٨٢هـ)، الذى عاصر محمد بن عبد الوهاب، وتنصَّل من دعوته، ودعاه إلى التوبة، فى قصيدة شهيرة له.



وفى ختام رسالته "هل يُعدُّ المذهب الوهابى سلفيا" يورد "أحمد صبحى" نماذجَ غريبةً وصادمةً من بعض فتاوى علماء المسجد الحرام، تُعبِّر عن طبيعة الفكر الوهابى. ونورد منها هنا مايلى :

- سؤال : هل يصح أن تكون زكاة الفطر نقداً أم يجب أن تكون عيناً؟
- الفتوى : الزكاة من العبادات، مثلها كمثل الصلاة والصوم لا مجال للاجتهاد فيها، وقد كانت على عهد الرسول ﷺ عيناً من غالب قوت البلد، كالشعير أو القمح أو الزبيب.

- سؤال : ما شرعية حلاقة الذقن؟
- ■ الفتوى : حرام
- سؤال : مِنْ ضابط بالجيش المصرى حول تحية العلم وتحيـة مَـنْ أعلـى رتبةً.
- ■ الفتوى : من أحدث فى ديننا ما ليس فيـه فهـو ردٌ، لا تصـحُ إلاَّ تحيـة الإسلام.
- سؤال : عن دخول الكنائس للمشاركة فى العزاء.
- ■ الفتوى : حرام
- سؤال : هل الاستماع إلى الموسيقى حرام؟
- ■ الفتوى : الاستماع إلى الموسيقى حرام.
- سؤال : عن الأعمال الفدائية فى فلسطين ؟
- ■ الفتوى : الأعمال الفدائية تُعدُّ انتحاراً.

والله الهادى إلى سواء السبيل،،

الهوامـــش

* دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، سنة ٢٠٠٤.

(١) هل " يعد المذهب سلفيا"، ص ١١

(٢) المصدر السابق ص ١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.

(٩) المصدر السابق، ص ٤٤.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٦.

(١١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(١٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٢-٥٣.

(١٤) المصدر السابق، ص ٥٤.

(١٥) المصدر السابق، ص ٥٥.

(١٦) المصدر السابق، ص ٥٧.

(١٧) محمد عبده : "الأعمال الكاملة" ج٣، ص ٦٧، من نشرة محمد عمارة.

قراءة لكتاب
هاؤم اقرأوا كتابيه
من وجهة نظر أستاذ علم الاجتماع

بقلم الأستاذ الدكتور
سعيد فرح
أستاذ علم الاجتماع
بكلية الآداب - جامعة طنطا

كتاب "هاؤم اقرأوا كتابيه"* محاولة لتجديد الفكر الإسلامى تأليف الأستاذ** الإنسان "أحمد محمود صبحى"، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية؛ ليس كغيره من الكتب التى يكتبها أساتذة الفلسفة المعاصرون؛ فالكتاب لا يصنف باعتباره كتاباً يدرس للطلاب. وبعد الامتحان يتركونه فى قاعة الامتحانات لباعة الكتب القديمة بثمن بخس، وليس كتاباً شارحاً لفكر مفكر من مفكرى الإسلام؛ أو شارحاً فكر فرقة من فرق الفلسفة الإسلامية أو الفقه أو الشريعة، أو حتى شرح الشرح كما يفعل البعض، أو شرحاً وتفسيراً لنصوص كتبها الإسلاميون فى عصر فجر الإسلام أو بعده. فالأستاذ لم يقتبس أو يمجد فكر الآخرين ليدافع عنه، ويعود بنا إلى الوراء إلى عصور

---

* أحمد محمود صبحى. هاؤم اقرأوا كتابيه محاولة لتجديد الفكر الإسلامى. بيروت. دار النهضة العربية ١٩٩٦.

** أؤكد منذ البداية أن العلاقة بينى وبين الأستاذ، علاقة ترجع إلى الخمسينيات من القرن الماضى، ولم تكن علاقة زمالة ولا علاقة جيرة أو علاقة مصلحة، بل علاقة مع إنسان أكن له كل الاحترام والوفاء فى زمان عز فيه الوفاء.

ماضية، أو لينطلق منه إلى إعادة صياغة فكر قديم فى أسلوب جديد شارحاً أو رافضاً أو مؤيداً أو مزيداً، ولكن الهدف من الكتاب تجديد الفكر الإسلامى، ومحاولة نقدية متواضعة للثقافة الإسلامية .

ومن هنا تأتى أهمية الكتاب*، فـ"الأستاذ الإنسان" كان مهموماً بالوضع السائد فى العالم الإسلامى، لذا أهدى الكتاب "إلى كل من يتطلع إلى عودة مجد الإسلام وعزة المسلمين" (أحمد صبحى، ص ١). وأعاد تلك العبارة فى الصفحة الأخيرة (ص ٣٥٥): "جعلت من هذا الكتاب منظومة مترابطة من أجل تجديد الفكر الإسلامى" فالكتاب - كما يصفه صاحبه - محاولة متواضعة لإضافة يسيرة إلى جهود المعاصرين فى محاولة تجديد الفكر الإسلامى. يضاف هذا الجهد إلى محاولات سابقة لأساتذة آخرين، لكن بعض هذه المحاولات غلبت عليها المشاحنات، والمهاترات، والجدل النظرى. والبعض منها كانت لإحياء الفكر الإسلامى والدفاع عنه أمام هجمات الغربيين؛ إذ كانت هناك محاولات كثيرة مقصودة ومخطط لها لإعاقة سيرة تجديد العقل الإسلامى ليتعايش مع العصر، وفى الوقت نفسه إبتعدنا عن الممارسة والتطبيق فى أى علم من العلوم الدينية أو الوضعية.

ولكن لماذا كان "الأستاذ" مهموماً بالواقع الاجتماعى فى العالم الإسلامى؟ لم يكن هذا الهم فطرياً، ولم يولد الأستاذ مهموماً حاملاً على كتفيه هموم العالم؛ ولكننى أرى أن دراسته لعلم الاجتماع فى السنة النهائية من مرحلة "الليسانس"، وحضوره محاضرات الأستاذ راد كليف براون مؤسس النزعة البنائية فى علم الاجتماع، وحصوله على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية فى عام ١٩٥١ بعد دراسة امتدت عامين، كانت كلها عوامل فى تكوين وتنمية الوعى الاجتماعى لديه، ولكن الأستاذ وجد نفسه فى مجال

* وعنوان الكتاب استعارة [للآية ١٩] من سورة الحاقة، ويعنى الأستاذ خذوا اقرأوا كتابيه لما فيه من خير، وتلك عبارة يرددها فى فرحة الناجون من النار.

الفلسفة الإسلامية. فهجر علم الاجتماع وعاد إلى الفلسفة، واحتضنه الأستاذ الدكتور "على سامى النشار"، عندما توسم صدق إسلامه. والحقيقة أن شخصية الإنسان "أحمد صبحى" تكونها عناصر دينية واجتماعية وفلسفية؛ فالرجل كان خيِّراً ودوداً، ومحباً للحق، وصادقاً، وعطوفاً، منتمياً إلى بلده ووطنه. وأذكر أنه حكى لى أنه تطوع فى فريق جوالة جماعة الإخوان المسلمين لتقديم الخدمات والتوعية الصحية لأهل الريف فى محافظة البحيرة أثناء انتشار مرض الكوليرا فى عام ١٩٤٦. وكاد هذا العمل التطوعى أن يطيح به ويمنع تعيينه عضو هيئة تدريس بالجامعة، لولا حجته لمن سأله عن مبررات هذا النشاط الإنسانى بأنه يخدم الوطن ... يحب الوطن.

الإنتماء إلى الوطن قديم، والهموم تتزايد، ولكن إعمال العقل كان مستمراً لتفسير هذا الواقع المتغير.

كان "الأستاذ" صاحب عقل مفتوح على كل الاتجاهات، يؤكد ذلك انتماءات أصدقائه وزملائه المقربين منه. وإذا كان الجميع يتفقون على أن "الأستاذ" نقى القلب، وأنه كان متديناً أشد التدين، ويترك أصحابه عندما يؤذن المؤذن للذهاب إلى المسجد لأداء الصلاة ثم يعود إليهم، ويقتدى بتعاليم الإسلام فى مواقف الحياة اليومية، يخاف الله آناء الليل، فالوجه الآخر لتدينه إنسانيته وعقله الكبير، فكان أقرب أصدقائه أربعة من زملاء الدراسة فى مرحلة الجامعة: أولهم "عبد السلام القفاش" المتوحد بأفكار عالم التحليل النفسى فرويد!، وترجم بعض أعماله إلى العربية بالاشتراك مع "سامى محمود على"، والماركسى شديد التعصب للماركسية "سعد عبد اللطيف الساعى" الذى تخرج فى قسم اللغة العربية والضيف الدائم للواحات !!، والليبراليان "فؤاد نجم" و"نصر القفاش". ولا تسأل كيف وكم جمع الود بين هؤلاء المتنافرين والمتناقضين فكرياً، ولكن الخلاف فى الرأى لم يفسد الود بينهم.

وشهادة للتاريخ أقول لم ينفرد "الأستاذ صبحى" وحده من بين أساتذة الفلسفة بالدفاع عن الإسلام والمطالبة بتجديد الفكر الإسلامى؛ فهناك أساتذة للفلسفة أدلوا بدلوهم فى مسائل الدين والدفاع عنه وتجديد الفكر، "وإنما يخشى الله من عباده الفلاسفة مثل غيرهم، وإتهام العوام للفلاسفة بأنهم زنادقة !! ظلم بين.

ومن أساتذة الفلسفة المدافعين عن الفكر الإسلامى وحاولوا تأصيله وتجديده "زكى نجيب محمود" أول من دعا إلى الوضعية المنطقية فى مصر - ولا أنكر إننى ما فهمت سورة قريش وخاصة الآيتين الأخيرتين من هذه السورة، إلا بعد ان قرأت شرح هذا الأستاذ لهما.

ومن أهم كتبه فى الدفاع عن الإسلام:

١ - قيم من التراث.
٢ - تجديد الفكر العربى.
٣ - ثقافتنا فى مواجهة العصر.

وأستاذ الفلسفة الآخر "عبد الرحمن بدوى"، الذى بشر بالمذهب الوجودى فى مصر، فى الأربعينيات. كتب "عبد الرحمن بدوى" كتابين باللغة الفرنسية تُرجما إلى العربية، وكان الهدف من الكتابين تكوين مفهوم دقيق وعادل عن الإسلام.

الكتاب الأول: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ويقع فى ثلاثة عشر فصلاً، والهدف فضح الجرأة الجهولة الحمقاء عند بعض المستشرقين حول القرآن.
والكتاب الآخر: دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ويقع فى ستة فصول.

وكانت الرسالة التى سعى الدكتور "عبد الرحمن بدوى" إلى توصيلها هى "الإصلاح ما استطاع". ولقد أكمل "الأستاذ صبحى" سيرة الأستاذين ولكن الفرق بينهما كان واضحاً؛ إذ بدأ دفاع "زكى نجيب محمود"

و"عبد الرحمن بدوى" عن الإسلام فى مرحلة خريف العمر، أما "الأستاذ صبحى" فالدفاع عن الإسلام كان منذ مرحلة التكوين، فى ربيع العمر.

يرى "الأستاذ" أن ثمة عقبات عديدة حالت دون تقدمنا، وأعاقت العقل عن الإنطلاق، وحصرها فى ثلاثة عوائق شبهها بالآفات:

١ - الخلط بين الوحى والاجتهاد والوحى منزل.

٢ - التعصب للمذهب أو الرجال.

٣ - التقليد.

فالهم الأكبر "للأستاذ" المفكر المنتمى إلى الوطن خاصة والإسلام عامة كيف نحمى العقل الإسلامى من عثرته، ونجلو التراب، ونـنير العقـل، ونـنير الطريق وهذا لا يتطلب جهداً فردياً؛ بل يتطلب جهداً جماعياً تقوم به مجموعة من العاملين المخلصين الذين تدفعهم الرغبة والأمـل فـى إصلاح واقعنا، والدفاع عن ديننا، وتجديد عقولنا لنتعايش مع العصر قبل أن يندثر المسلمون ويصبحوا كالهنود الحمر.

ولقد قسم "الأستاذ" الكتاب إلى جزأين: ويقع الكتاب فى ٣٥٥ صفحة. ويضم بين دفتيه أحد عشر فصلاً: الجزء الأول يهتم بعرض محاولة لتجديد الفكر الإسلامى فى مجالات التفسير، والحديث وعلم الكلام والفقه وأصوله، ولم يتطرق الأستاذ بل ابتعد عن التصوف. رغم أنه كان يسلك سلوك الزاهدين.

سبق هذا الجزء مدخلاً برَّر فيه الإجابة عن الأسئلة التالية: لماذا قامت حضارة عقب ظهر الإسلام والخلف؟ ثم لماذا تدهور حال المسلمين بعد أربعة عشر قرناً من الزمان وأصبحوا مشترين للسلع والمنتجات الفردية الغربية؟ ولماذا يتقدم العالم الغربى؟ ولماذا تحتل الدولة الإسلامية مكانة متأخرة بين دول العالم؟

بدأ "الأستاذ" الفصل الخاص بالتفسير بالشيخ "محمد عبده" إمام المصلحين والمفسرين الجدد، وحاول أن يوضح الإيجابيات والسلبيات فى

محاولات التجديد فى مجال التفسير، وبيَّن أن التفسير العلمى لا يُرفض كله ولا يُقبل كله، لأن الرؤية الفاحصة تكشف عن اتساق بين كلامه سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم وبين فعله فى الكون. بجانب ذلك فالالتزام بالمنهج العلمى يمكن أن يصحح ما وقع فيه قدماء المفسرين من أخطاء.

ثم عالج قضية الحديث فى الفصل الثانى، وطرح قضية مدى إمكانية الاجتهاد فى تفسير الحديث. وأوضح فى الفصل الثانى أصالة مصطلح الحديث، ودور المحدثين فى ابتكار هذا العلم. وطرح "الأستاذ" فى هذا الفصل إمكانية الاجتهاد. وعما إذا كان بالإمكان نقد المتن بجانب نقد السند، هذا دليل على انفتاح عقله، وأكد "الأستاذ" أهمية التأليف والتوليف والجمع بين صحاح أهل السّنة وصحاح الشيعة، وضرورة جمع الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة، وهذا التوفيق والجمع يراه "الأستاذ" عملاً صحيحاً سليماً. وتلك الدعوة إلى مراجعة أحاديث أهل الشيعة وأهل السنة تتجدد هذه الأيام بعنف، ولها أنصارها، فالكل مسلمون، والجمع بين صحاح السنة وصحاح الشيعة يعنى التقريب بين المذاهب.

ثم عرض لمبحث علم الكلام، وهم أهل النظر العقلى فى الإسلام. ويرى "الأستاذ" أن عرض آراء المتكلمين يعنى عرض العقيدة الإسلامية، ويعترف بأنه يؤمن بضرورة التقريب بين المذاهب الإسلامية، ولذا رفض الحديث عن الفرقة الناجية، ورأى أن هذا موضوع معارض لكتاب الله فى أكثر من موضع؛ فالمسلمون أمة واحدة، أمة وسطاً.

ويقول "الأستاذ" فبينما جعل الله المسلمين أمة واحدة فرقها حديث الفرقة الناجية إلى ثلاث وسبعين فرقة تصنف على أساس الإنتماء المذهبى، فرقة واحدة فى الجنة وإثنتان وسبعون فى جهنم، رغم أن روح القرآن تجعل أساس التفرقة بين أصحاب الجنة وأصحاب النار الإيمان والعمل الصالح.

ويرى "الأستاذ" أن التجديد يتطلب ضرورة فتح باب الاجتهاد، وتجاوز المذهب الأشعرى الذى هدم قاعدة احترام النزعة العقلية. ويرى أن الأشاعرة لم يوفقوا بين النقل والعقل، ولكنهم حاربوا العقل، واختلف مع الإمام الغزالى، رغم أنه صاغ بشكل حاسم عقيدة الخلف من أهل السنة.

ولنا هنا وقفة، فالأستاذ "أحمد صبحى" كما اختلف مع الإمام "الغزالى" اختلف مع معلمه وأستاذه "على سامى النشار". فالأستاذ "النشار" من أشد المتعصبين للأشاعرة ولكن الأستاذ "صبحى" إنسان صاحب موقف، وصاحب رأى، وصاحب فكر، ولذا لم يجد حرجاً فى أن يخرج من عباءة أستاذه، ويختلف معه فى تقييم الأشاعرة.

وكما اختلف مع معلمه فى موقفهما من الأشاعرة، فإنه اختلف مع الإمام محمد عبده، ورغم تقدير الأستاذ "صبحى" للشيخ محمد عبده، فإنه عندما عرض مسألة الجبر والاختيار - وتلك مسألة تثير الجدل بين المسلمين عند تفسير المواجهة بين مشيئة الله وإرادة الإنسان والمنزلة بين المنزلتين - بيّن تهافت رأى الأشاعرة، وقصور رأى محمد عبده فى تلك المسألة.

وتناول فى الفصل الخامس مسألة الفقه وأصوله، وقد أثنى "الأستاذ" على دور الفقهاء فى مبدأ الاجتهاد وعرض لمظاهر الاجتهاد.

ويرى أن الجمود ضد الاجتهاد، معارض ومخالف لمرونة العقل، وأبان مرونة الفقهاء فى صياغة علم أصول الفقه العام على أساس قياس الغائب على الشاهد، وطالب "الأستاذ" بضرورة مساهمة أصحاب التخصصات المختلفة فى إبداء الرأى فى المشكلات الإنسانية.

أما فى الجزء الثانى من الكتاب فتناول موقف الإسلام من العلوم العصرية. ويصف "على شريعتى" العصرية بأنها لعبة، وتختلف عن صناعة الحضارة، وأن صناعة الحضارة تعنى موت الاستعمار فى كل صوره: أما

التغريب فيعنى لحماً ودماً جديداً لذئب الرأسمالية الغربية، كما يتعين أن نفرق بين التغريب ومعايشة العصر، والسير على عادات العصر وتقاليده مع المحافظة على الأخلاق.

وفى البداية يجد القارئ أن "الأستاذ" ساهم بفكره فى عرض مواقف العلوم الاجتماعية كالإقتصاد، وعلم الأخلاق، والسياسة، وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال، ولا يخاطر ويتصدى للعلوم التطبيقية والعلوم الطبيعية.

ويتبين لنا من الموضوعات التى عرضها "الأستاذ" بين دفتى الكتاب، أنه فرّق بين علوم القرآن، وتلك علوم تتميز بالأصالة، والعلوم المعاصرة، وهى علوم حديثة، وفى الوقت نفسه علوم غير مقدسة تتصف بالنسبية ويتعين ألا نرفضها كلها وألاّ نقبلها كلها كما هى.

وأبان "الأستاذ" أنه استفاد من تصنيف الإمام "الغزالى" للعلوم من منظور التجديد إلى ثلاث درجات:

١ - الدرجة الأولى تجديد فى أضيق الحدود فى علوم وثيقة الصلة با لدين مثل التفسير والحديث وأصول الدين والفقه، وتلك علوم دينية بحتة تتميز بالأصالة. والأصالة غير المعاصرة، أى لا معنى للنظر إلى هذه العلوم من منظور غربى علمانى.

٢ - وإن ثمة علوماً فى منزلة بين الأصالة والمعاصرة مثل العلوم الإنسانية كالأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، وفلسفة الجمال.

وأعطى "الأستاذ" مزيداً من الاهتمام، وبدأ، كالقصاب الذى يعرف كيف يفصل ذبيحته، وشرح لنا العلوم التى تقع بين الأصالة والمعاصرة وهى: الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال، ورأى أن هذه العلوم مجالات مشتركة بين الثقافات الإنسانية كلها، وهو يتتبع خطى "الغزالى"، ويقبل بعض علوم الأولين، ولكنه يرفض الإلهيات والفلسفة اليونانية.

٣ - علوم تتميز بالمعاصرة البحتة كالعلوم الطبيعية وما يتفرع منها من علوم كالطب، والتكنولوجيا. ولا صلة بين هذه العلوم وعلوم التراث، وتلك العلوم هى ثمرة الحضارة الغربية وبمنأى عن الأصالة، وهو يؤكد ضرورة مساهمة المسلمين فى تطوير هذه العلوم، وألا يكونوا تابعين، وألا يحبسوا أنفسهم فى نطاق العلوم الشرعية. والسؤال لماذا أنكر أو تجاهل "الأستاذ" تاريخ هذه العلوم عند المسلمين؟

وقد أبان لنا "الأستاذ" مسألة عجز المفكرين المعاصرين الإسلاميين عن مواجهة الأصالة والمعاصرة. وأنهم تناولوا المسألة ككل، وتحدثوا عن التراث وعلومه كشيء واحد، دون أدنى تفرقة بين العلوم.

ولقد فرق "الأستاذ" بين فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق، وأوضح أن فلسفة الأخلاق تهتم بالمعايير المطلقة التى يلتزم بها الإنسان؛ أما علم الأخلاق فيهتم بالمعايير النسبية ويدرس ظواهر إنسانية تنتهى إلى قوانين مفسرة. ورأى أن القيم ظواهر اجتماعية. وربط "الأستاذ" بين الدين والأخلاق؛ فالأخلاق أكثر قرباً إلى الدين، رأى أن الدين منبع من الأخلاق، ثم فرق بين الأخلاق عند اليونانيين والأخلاق عند الإسلاميين، ثم عرج إلى قضية العدل والإيمان بالله واليوم الآخر، ومبدأ الصلاح.

وشرح فى الفصل الثانى من الجزء الثانى موضوع السياسة، ويؤكد سمو الدين، ووهن السياسة فكراً وعملاً.

وأوضح أن الحضارة الإسلامية قامت على الدين ولم تقم وتشيد على جهود العسكر ولا أفعال السياسيين!! "الأستاذ" كان لا يخفى معارضته لحكم العسكر!، كما أشار إلى أن السياسة هى موطن الضعف الذى نخر فى الحضارة الإسلامية مثلما ينخر السوس فى العظام.

وأرجع "الأستاذ" أسباب الاقتتال بين المسلمين إلى السياسة، وقد بدأ هذا الاقتتال بعد ربع قرن من وفاة الرسول ﷺ.

وأكد على فكرة الإمامة عند الفرق الإسلامية، ويرى بعض شراح علم الاجتماع السياسى الغربى أن فكرة الإمامة موضوع أساسى من موضوعات علم الاجتماع السياسى.

كما شرح المقصود بالاقتصاد الإسلامى، وفقه المعاملات، والهدف من الزكاة فى الإسلام. ثم شرح المقصود بفلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال.

ويهمنا فى نهاية هذا المقال أن نقف وقفة متأنية إزاء موضوعين عرضهما "الأستاذ" فى كتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه"، الموضوع الأول: الاجتماع الإسلامى. نحن مع "الأستاذ" فى أن هناك ظواهر إسلامية تحتاج إلى دراسة علمية وطول فهم مثل المسجد ودوره فى التنوير؛ والجهاد ودوره فى رد المعتدين. ويرفض "الأستاذ" - ونحن معه - أن الجهاد عمل إرهابى، موضوع ثالث موضوع: المرأة ومكانتها فى المجتمع الإسلامى.

وفى الوقت نفسه نحن لسنا مع الذين يتاجرون ويتكسبون من وراء ما يسمونه علم الاجتماع الإسلامى.

وللأسف فمن يتصدى لهذا العلم قد لا يفقه كثيراً فى أمور الدين أو لا يدرى ما المقصود بل ويجهل تعريف علم الاجتماع. ونجزم بأنه لا يوجد علم اجتماع إسلامى كما لا يوجد علم اجتماع مسيحى، أو علم اجتماع بوذى، أو علم اجتماع يهودى.

الموضوع الآخر: شخصية ابن خلدون؛ فالموضوعات التى كتبها ابن خلدون تصنف تصنيفات كثيرة، ابتداءً من علم الكلام، والاقتصاد، والسياسة، والإلهيات، وعلم العمران، والتربية، والأدب، واللسانيات. وجهد الأستاذ على عبد الواحد وافى فى شرح المقدمة جهد خالد وخارق، أيضاً أعاد أحمد الزعبى تحقيق المقدمة. وممن أسهموا فى إعادة شرح وتفسير ابن خلدون من الرواد فى منتصف القرن العشرين: على الوردى، وساطع الحصرى، وعبد العزيز الأهوانى، وحسن شحاته سعفان، والسيد محمد بدوى،

وعلى عيسى، وحسن الساعاتى، وزكى نجيب محمود، وأبو العلا عفيفى، وعبد الرحمن بدوى، ومحمد حلمى مراد، وحامد ربيع، وعبد المعز نصر.

ومن المعاصرين الذين أعادوا شرح ابن خلدون فى نهاية القرن الفائت وأوائل القرن الواحد والعشرين على أومليل، ومحمد على الجابرى، ومفتاح محمد؛ وميسال زكريا، أبويعرب المرزوقى، وإسماعيل نورى الربيعى، وعبد الستار الهيتى، وفيصل محمود الغرابية الذى كتب بحثاً عنوانه: "أشكال العلاقة بين المثقف العربى والواقع: قراءة سوسيولوجية".

والأمر اللافت للنظر، ويتطلب وقفة، ويثير الدهشة أن أكثر من كتب عن ابن خلدون من المعاصرين، كانوا من بلدان المغرب العربى موطن ابن خلدون؛ واهتموا بالتنقيب عن موضوع اللسانيات بين دفتى المقدمة، أما فى منتصف القرن فكانوا من بلدان المشرق العربى.

إن إعادة قراءة الكتاب تكشف أن "الأستاذ أحمد صبحى" مثله مثل "على شريعتى"[1] فى كتابه "العودة إلى الذات"؛ فالإثنان يسيران فى طريق واحد؛ ويؤمنان مثل غيرهما بأن هناك تحديات تواجه العالم العربى، وتعوق مسيرته، والإثنان يؤكدان أصالة الفكر الإسلامى، ولكن هذا الفكر يواجه تحديات كثيرة.

وأياً كانت القضايا التى طرحها "الأستاذ" وغيره فكتاب "هاؤم اقرأوا كتابيه" يعبر عن مسؤولية الأستاذ الجامعى عن نشر الحقائق، وكشف الزيف خارج قاعات الدرس لما يتضمن من قضايا يؤمن كاتبها أن فيها كل الخير والحسنات، كما يعكس هموم الإنسان بمشكلات الفكر فى مجتمع زاد فيه الزيف وسعيه إلى النفاذ إلى روح الجماهير الحقيقية.

لكن تبقى أدوات الاستفهام التالية فى حاجة إلى جواب: من أين نبدأ التجديد؟، وكيف نجدد الفكر الإسلامى؟، ولماذا؟، وكيف؟، وهل إعادة تجديد الفكر تعنى إعادة التنشئة الاجتماعية، وإعادة توجيه المسلمين إلى الدين الصحيح؟ ولكن كيف؟.

الهوامـــش

(١) محمد على شريعتى: العودة إلى الذات. ترجمه عن الفارسية إبراهيم الدسوقى شـتا. القاهرة، دار الزهراء للإعلام العربى. ١٩٨٥م.

موقف الدكتور أحمد صبحى من مشكلة تجديد الفكر الإسلامى

الأستاذ الدكتور
إبراهيم محمد تركى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ووكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحوث
بجامعة كفر الشيخ

تمهيـــد .

لســت في حاجــة إلى القــول بــأن الأستاذ الدكتور "أحمد صـبحي" - رحمـه الله وأسـكنه فسـيح جناتـه - كـان مـن الشخصـيات القليلـة في الفكـر العربـي المعاصـر الـتي كانـت تـدلي بـدلوها في القضايا المطروحة على السـاحة الفكريـة المعاصرة، وربما كان ذلك في هـدوء وتـؤدة يفتقدهما الكثير من الكتـاب والمفكـرين المعاصرين الذين لا يهتمـون إلا بزخـرف القول بالإضافة إلى الدعاية الإعلامية.

ولست في حاجة أيضاً إلى الحـديث عن السمات الشخصـية والفكريـة الـتي تميز بها "أستاذنا الجليل"، لأني قد أشرت إلى ذلـك في غـير هـذا الموضـع، وذلـك بالإضافة إلى أنني إذا تركت لنفسي العنان في الحديث عن ذلك، فإني قـد أسـتفيض في هذا الحديث، كما أن علاقتي الشخصية به قد تعرضني إلى ذكـر أمـور تعتـبر مـن المضنون بها على غير أهلها...

ثم إني لا أود في هذا المقام أن أتحدث عن ذكرياتي معه، وعما لـه مـن آيـادٍ علـى شخصي المتواضع الذي لـولا هـذه الأيـادي الكريمة لما كنت قد واصلت المسيرة الـوعرة

في طريق البحث العلمي؛ بل وربما في طريق الحياة العامة. كما أني سأضرب صفحاً عن ذلك حتى لا أعود إلى ما كنت قد نسيته، وحتى لا يكون حديثي مفعماً بالعاطفة الجياشة التي تبتعد بالبحث عن مجراه الصحيح.

فإذا كان الأمر كذلك، فإني أستطيع أن ألج في الحديث عن الموضوع الذي خصصت هذه الصفحات له، وأعني به "موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية تجديد الفكر الإسلامي"، وذلك باعتبار أن هذه القضية كانت من القضايا الفكرية التي اهتم بها أستاذنا الجليل على مدى حياته العلمية والفكرية التي تربو على النصف قرن.

وقبل الشروع في ذلك، فإني أود أن أشير إلى أنني قد حاولت جاهداً أن أترك أستاذنا الجليل يتحدث عن هذه القضية من خلال النصوص التي اقتطفتها من مؤلفاته المختلفة. بحيث تبدو مهمتي مقتصرة على إبداء رأيه على حقيقته، وذلك بالربط بين أقواله، والمقارنة بينها وبين أقوال غيره من المفكرين البارزين الذي اهتموا بهذا الموضوع والنقد إن كان هناك محل لذلك؛ مع العلم بأن المقصود بالنقد هنا لا يعني بيان السلبيات فقط، وإنما يعني بالإضافة إلى ذلك بيان الإيجابيات.

من معالم أزمة الفكر الإسلامي المعاصر

إذا كان الدكتور "أحمد صبحي" قد اطّلع على جوانب من التراث الإسلامي بحكم تخصصه الدقيق الذي يتمثل في دراسة الفلسفة الإسلامية، فإنه كان على وعي تام بما يدور في الساحة الإسلامية المعاصرة من أطروحات تتناول قضايا شائكة ومترابطة، مثل: "قضية تجديد الفكر الإسلامي" و"قضية الأصالة والمعاصرة" و"قضية النظرة النقدية للتراث".

وقد تحدث "الدكتور صبحي" عن بعض معالم الأزمة التي يمر بها الفكر الإسلامي المعاصر، وحاول أن يبين أهم معالمها، وذلك عندما قال: "من أعراض

تدهور الفكر الإسلامي الحديث انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده؛ مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا. ولا يقتضي وصل الحاضر بالماضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوبي التفكير بيننا وبينهم، بذلك يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا"[1].

فأزمة الفكر الإسلامي المعاصر تتجلى إذن في أمرين:

يتمثل الأمر الأول في انقطاع صلة مسلمي اليوم بماضيهم.

أما الأمر الثاني، فإنه يتمثل في شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا.

فإذا علمنا سبب هذه الأزمة الذي يتمثل في هذين الأمرين، فإنه من الواضح أن التغلب على هذه الأزمة لا يتم إلا بأمرين: أما أحدهما، فهو وصل الحاضر بالماضي عن طريق إزالة الحاجز الذي يتمثل في تباين أسلوب التفكير بين الأسلاف والمعاصرين.

وأما الآخر، فإنه يتمثل في العرض الموضوعي لفكر أجدادنا، وبذلك يتم إحياء تراثهم في قلوب المعاصرين ووجدانهم.

يتضح من ذلك أن التغلب على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر إنما يتمثل في بحث ثلاث قضايا أساسية بحثاً موضوعياً دقيقاً، وهي: قضية تجديد الفكر الإسلامي، وقضية إحياء التراث، وقضية الأصالة والمعاصرة.

ومن المعلوم أن هذه القضايا التي ترتبط إحداها بالأخرى ارتباطاً واضحاً قد تم بحثها من قبل العديد من الباحثين والدارسين والمفكرين سواء من أرباب الفكر الإسلامي، أو من أعلام الفكر العربي المعاصر.

وسنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي" بصدد هذه القضايا، وذلك في شيء من الإيجاز الذي أرجو أن يكون معبراً عن وجهة نظره الحقيقية.

تجديد الفكر الإسلامي

مدخل:

لا أود أن أستفيض في الحديث هنا عن اهتمام الدكتور "أحمد صبحي" بقضية تجديد الفكر الإسلامي، وإنما الذي أود أن أشير إليه هنا هو أنه - رحمة الله عليه - لم يعالج هذه القضية في موضع واحد من مؤلفاته، وخاصةً المقالة التي كتبها في بداية السبعينيات من القرن الماضي عن "بعض جوانب التجديد في الفكر الإسلامي"(٢)، وإنما جاءت آراؤه في هذه القضية وما يتصل بها من قضايا على نحو متناثر في مؤلفاته المختلفة.

وعلى أية حال، فإن اعتمادنا الأساسي في بيان موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية تجديد الفكر الإسلامي سيكون على هذه المقالة المذكورة، ثم على الشذرات التي توجد في مؤلفاته الأخرى والتي سنشير إليها في مواضعها.

* * *

مفهوم التجديد:

لابد من الإشارة، في بداية حديثنا عن موقف أحد أعلام الفكر العربي المعاصر من قضية تجديد الفكر الإسلامي، إلى تلك الملاحظة المهمة التي مؤداها أن مفهوم "التجديد" يثير جدلاً متزايداً في الآونة الأخيرة، وذلك في إطار تنازع كل فريق على امتلاك الحق في تفسيره وتجسيده، أو في بيان مفهومه الحقيقي وكيفية تطبيقه، ومحاولة إيجاد الأصول التراثية لكل وجهة من وجهات النظر حول هذا المفهوم للتجديد.

ومن الملاحظ أنه في الآونة الأخيرة قد تفاقم الصراع، واحتد الخلاف حول طبيعة هذا المفهوم (التجديد) ومجالاته وقضاياه وأساليبه ووسائله. الأمر الذي أدى إلى ضبابية المفهوم وهلاميته؛ إذ إنه أصبح لا يوجد اتفاق ذو شأن حول جوهره وحقيقته، وذلك في الوقت الذي لا نكاد نجد فيه اختلافاً حول ضرورته وأهميته، وخاصة في سبيل تحقيق الحديث النبوي القائل: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[٣]، وتدعيماً للحركات الإصلاحية والنهضوية التي تحاول إقامة حضارة إسلامية أو على الأقل عربية ذات طابع إسلامي.

ولقد تنبه "الدكتور صبحي" إلى عدم تحديد مصطلح "التجديد" وما يؤدي إليه ذلك من أخطاء وأخطار عندما ذكر أنه: "لابد من تحديد دقيق لمفهوم التجديد، لأن مثله كمثل كثير من الألفاظ الشائعة الاستخدام التي كلما كانت أشيع استخداماً، كانت أبعد عن التجديد أو الاتفاق على معناها"[٤].

ومن أجل ذلك، فقد ذكر "الدكتور صبحي" أنه لتحديد هذا اللفظ تحديداً مانعاً، أي لا يسمح لدخول أي مفهوم آخر إليه، فإنه لابد من ذكر ما لا يندرج تحته من مفاهيم أو تصورات يمكن الإشارة إليها بإيجاز شديد فيما يلي:

(**أولاً**) : رفض تطبيق التصور المسيحي للتجديد على الفكر الإسلامي، إذ إنه يرفض أن يقاس الإسلام على أي دين آخر، وخاصةً المسيحية، أي أنه من الخطأ تصور التجديد في الإسلام على نحو تصور الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر في المسيحية، حيث إن هناك اختلافاً جوهرياً بين الإسلام والمسيحية بشأن التجديد العقائدي، فالإسلام دين قد اكتملت عقائده كما تحددت أركانه في عهد الرسول ﷺ، وذلك ما يؤكده قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾[٥]، بينما المسيحية لم تكتمل عقائدها في عهد

المسيح عليه السلام، فلقد اكتملت العقائد المسيحية بعد المؤتمرات التي عقدتها المجامع المسكونية ابتداءً من القرن الرابع الميلادي حتى القرن السابع.

ومن ثم، فلا مجال لمذهب ديني في الإسلام يعدل من عقائده وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية[٦].

وينتهي "الدكتور صبحي" من ذلك إلى القول بأن أية حركات جاءت بعد الإسلام، وأدخلت على عقائده أو أصل الحديث فيه أدنى تعديل لا يمكن أن تندرج تحت مفهوم التجديد ولا تعد مذاهب إسلامية، وذلك مثل البابية والبهائية اللتين نقضتا مبدأ ختم النبوة وانقطاع الوحي في الإسلام، وغير ذلك من الأمور التي لا مجال لذكرها في هذا المقام.

(**ثانياً**): رفض تصور التجديد باعتباره تحديثاً (**Modernization**) أو تغريباً (**Westernization**) . وبيان ذلك أنه من المعلوم أن الحضارة الأوروبية الحديثة قد مارست ضغطاً على حياة المسلمين في مختلف جوانبها الحضارية، وكان من الطبيعي أن تظهر دعوات تدعو إلى الانفتاح على حضارة الغرب إن أراد المسلمون لأنفسهم اللحاق بحضارة الغرب. وإذا كان "الدكتور صبحي" لم ير في ذلك حرجاً؛ فإنه يرى أن هذا الموقف قد انبثقت عنه دعوات تدعو إلى تطويع قيم الإسلام وعقائده للفكر الغربي، ويستشهد على ذلك بموقفين:

يتمثل "الأول" في موقف كمال أتاتورك الذي نصب نفسه للإفتاء في المسائل الدينية، إذ إن المرجع في الحكم على جعل الأحكام في الإسلام متفقة مع مقتضيات العصر الحديث ليس هو الحاكم، حتى لا يكون تفسير الإسلام أو تجديده راجعاً إلى الهوى السياسي ، وإنما ذلك لابد أن يرجع إلى علماء الدين؛ إذ إن لهم من العلم بالمسائل الدينية ما يمكنهم من الإفتاء. وذلك أن الدين لابد من الرجوع فيه إلى المختصين من أهله الذين لا يكوّنون طبقة كهنوتية تحتكر العلم بالدين وتفسيره، وإنما فقط يدلون بآرائهم في مسائل الدين باعتبار أن لديهم علماً في الدين وتفقهاً يمكّنهم من تحمل مسئولية الإفتاء.

أما "الثاني"، فإنه يتمثل في موقف الدكتور طه حسين الذي كان يفصل بين الدين والعلم. فباسم العلم أنكر بعض المسلمات الدينية باعتبار أنه لا دليل على صحتها. وعندما حاول الدفاع عن نفسه ذكر أنه من حيث هو مسلم يسلم بها، ولكنه من حيث إنه عالم لا يسلم بها.

والحقيقة أن مسألة التفرقة بين العلم والدين إنما هي نتاج غربي في المحل الأول دعمته المسيحية بدعوتها إلى "إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، كما دعمته الفلسفة الحديثة بتفرقة كانط بين ما يرفضه العقل النظري وما يقبله العقل العملي في الوقت نفسه.

ومن الواضح أن تفرقة طه حسين بين اعتقاد المتدين وعلم العالم إنما هي مستمدة من الطابع العام للحضارة الأوروبية الحديثة التي تفصل بين العلم والدين. الأمر الذي جعل الدكتور "أحمد صبحي" يرفض موقف الدكتور طه حسين باعتباره أحد مواقف التجديد في الفكر الإسلامي، لأن الإسلام لا يقبل هذه الثنائية، كما أن شرط التجديد في الفكر الإسلامي أن تكون نقطة البدء والانطلاق فيه من صميم قيم الإسلام، ومعتقداته، وطابعه، لا أن تكون انتحالاً لموقف غريب تماماً عليه(٧).

(**ثالثاً**) : رفض تصور التجديد باعتباره توفيقاً بين الإسلام والعلم الحديث. وإذا كانت مسألة العلاقة بين الدين والعلم لها جوانب متعددة لا تعنينا في هذا المقام، فإن الذي يعنينا ذكره أن الدكتور "أحمد صبحي" قد أشار إلى موقف أحد مفكري الإسلام، وهو السير أحمد خان الذي حاول أن يبعد عن الإسلام كل التصورات والمفاهيم الغيبية ظناً منه أنه بذلك يجعل الإسلام متوافقاً مع الحياة الحديثة. وقد انتقد "الدكتور صبحي" هذا الموقف انتقاداً حاداً.

فمن جهة، تعد محاولة السير أحمد خان مجرد جعل الإسلام ديناً طبيعياً، متابعاً في ذلك نزعة سادت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر،

ولكن لم تجد هذه النزعة من الدين الطبيعي قبولاً من المؤمنين ولا من الملحدين سواء في الحضارة الأوروبية أو في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

ومن جهة ثانية، فلقد أساء السير أحمد خان فهم القول بأن الإسلام دين الفطرة، حيث اعتبر أن الفطرة إنما تعني الطبيعة، وبذلك يكون الدين بلا أسرار ولا غيبيات؛ مع أن المقصود بالفطرة ليس سوى البساطة، أي أن دين الفطرة الذي هو الإسلام إنما يكون دين البساطة الذي لا تعقيدات ولا التواءات فيه بحيث يلائم فطرة الإنسان وطبيعته البسيطة.

ومن جهة ثالثة وأخيرة، فإن مذهب السير أحمد خان لا يفهم إلا على أنه أحد أشكال ما يسمى بالنتشرية (Naturism) ، وهو المذهب الطبيعي الذي يتعارض مع العديد من المعتقدات الدينية[٨].

(**رابعاً**) : التجديد ليس مجرد سرد لأمجاد الماضي. فإذا كان من الثابت – طبقاً للعديد من الدراسات التي قام بها الباحثون العرب والمستشرقون – أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع "الحقائق" العلمية والمعطيات العقلية الصحيحة، وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد نشأت عقب ظهور الإسلام، فإن ذلك قد أثار في نفوس المسلمين المحدثين شعوراً بالاعتزاز بتراثهم، فحاولوا أن يبعثوه من جديد.

ولكن لابد من التنبيه إلى المخاطر التي قد تنجم عن اعتبار التجديد مقصوراً على سرد أمجاد الماضي، إذ إن ذلك يجعلنا نصاب بما يسمى "داء التاريخ"[٩]. وهذا يعني أن سرد أمجادنا التاريخية في الفكر والعلم ليس إلا اجتراراً، بينما يتطلب التجديد ابتكاراً[١٠].

(**خامساً**) : إن تجديد الفكر الإسلامي لا يعني إخضاع الدين للعلم كما يبدو ذلك فيما يسمى بالتفسيرات العلمية للقرآن الكريم التي تحاول أن

تثبت أن القرآن الكريم قد سبق العديد من الكشوف العلمية التي جاء بها المفكرون الأوروبيون في العصر الحديث.

ويقرر الدكتور "أحمد صبحي" أنه مع أن المبدأ الأساسي في بحث العلاقة بين الدين والعلم يتمثل في أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم، وأن ما تذكر فيه من آيات كونية أو كائنات حية إنما تكون للتنبيه على حكمة الله، فإنه من الغريب أن العديد من أعلام الفكر الإسلامي -وعلى رأسهم الإمام محمد عبده- قد أخضعوا القرآن في بعض التفسيرات لنظريات العلم، وذلك ظناً منهم أن الإسلام إذا فُهم على وجهه الصحيح، فإنه يمكن أن يستوعب كل بحث علمي.

وبعد أن يورد "دكتور صبحي" العديد من الأمثلة على مثل هذه التفسيرات العلمية للقرآن الكريم، فإنه يقرر في صراحة ووضوح أنه لا يخفي ما تنطوي عليه خطورة مثل هذه التفسيرات التي تخضع القرآن لنظرية علمية، وماذا تكون الحال لو ظهرت نظرية تنقض تماماً التفسير الداروني لنشأة الكائنات الحية "مثلاً" فلا تجعل له إلا قيمة تاريخية؟ هل سيلهث التفسير العصري وراء النظرية الجديدة ليطوع القرآن له ويخضعها لمضمونها ؟

وبعد هذه الاستفهامات الاستنكارية والتعجبية يؤكد -رحمه الله- على القول بأن القرآن ليس كتاباً في العلم. وإذا كنا لا نقبل أن يتحكم الدين في مجالات العلم، فإنه يجب أن نرفض أيضاً تدخل العلم فيما هو مجال الدين.

على أن "الدكتور صبحي" قد استدرك هنا فلاحظ أنه ليست كل التفسيرات العلمية متعسفة، إذ إن هناك آيات تبدو متسقة تماماً مع الاتجاهات الحديثة في بعض العلوم. ومعنى ذلك أنه إذا كنا لا نريد أن نحمِّل الآيات القرآنية نظريات علمية، فإنه لا حرج في أن تكون بعض الآيات الكونية منطلقاً للعلماء كل في تخصصه. ثم إن هذه التفسيرات تقدم دليلاً على صلاحية القرآن لكل عصر[١١].

فإذا ما انتهينا إلى أن الدكتور "أحمد صبحي" قد رفض هذه التصورات المختلفة للتجديد التي ذاعت في العصر الحديث، فما هو المفهوم الذي ارتضاه له ؟

من الواضح أن "أستاذنا الجليل" كان مقتنعاً بوجهة نظر محمد إقبال التي تقرر أن التجديد ما هو إلا إعادة البناء (Reconstruction)[١٢]، حيث جعل عنوان مجموعة محاضراته التي تدور حول تجديد الفكر الديني في الإسلام تحمل هذا الاسم[١٣].

فلقد اتفق "أستاذنا الجليل" مع محمد إقبال في الحديث عن علاقة السببية بين الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية بمختلف مظاهرها. فإننا لو استطعنا الكشف عن العلة في كون هذه الحضارة المزدهرة ثمرة دين الإسلام، فإننا بذلك نكشف النقاب عن تلك الروح، وبذلك يمكن أن نحييها في أنفسنا كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل[١٤].

وبغض النظر عن عرض رأي إقبال في التجديد من وجهة نظر دكتور "أحمد صبحي"، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن المعنى الذي ارتضاه "أستاذنا الجليل" للتجديد، وهو إعادة البناء، إنما يعني هدم البناء القديم المتداعي، وإقامة بناء جديد على الأرض التي كانت موجودة من قبل. وكأن ذلك إنما يعني مجرد إقامة البناء الجديد على القواعد الأساسية التي كانت موجودة بالفعل. وهذه القواعد هي التي تتمثل أساساً في الدين الإسلامي، أما البناء المشيد، فإنه لا يعدو أن يكون ما يمكن أن تفهمه عقول البشر من هذه الأصول الدينية.

ولما كان الأقدمون قد فهموا قواعد الدين وأصوله على وجههما الصحيح، لذلك فقد استطاعوا أن يقيموا الحضارة الإسلامية. والأمر قد يكون كذلك في عالمنا المعاصر، فإذا أردنا أن نشيد حضارة إسلامية معاصرة، فليس علينا إلا أن نفهم الإسلام الفهم الحقيقي الذي يسير بنا إلى الإبداع في مختلف المجالات العلمية، والفكرية، والفنية.

ولكن هل يعني ذلك أن نطرح كل ما هو قديم لنقيم بدلاً منه أموراً جديدةً؟ إن هذه المسألة سنتحدث عنها من وجهة نظر "أستاذنا الجليل" بعد قليل. ولكن يكفي أن نعلم هنا أننا لا نستطيع أن نستخدم عناصر التراث بكاملها في أيامنا المعاصرة، وإنما يجب علينا أن نميز بين ما هو صالح للاستخدام في هذه الأيام وبين ما هو غير صالح لأنه مرتبط بزمان ومكان معينين.

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بمفهوم التجديد الذي ارتضاه الدكتور "أحمد صبحي" باعتباره إعادة البناء (Reconstruction)، فإنه من الواضح أنه قد اعتمد على الترجمة العربية لكتاب إقبال المشار إليه أعلاه؛ إلا أنه من الثابت أن كلمة (Reconstruction) تعني أيضاً إعادة التنظيم. الأمر الذي يُفهم منه أن تجديد الفكر الإسلامي إنما يعني تنظيم المعارف والأفكار الإسلامية، واستبعاد ما لم يعد صالحاً منها لاستبقاء ما يصلح للتعامل معه في هذه الأيام.

وعلى أية حال، فإن هناك معنى أكثر دقة لكلمة التجديد هو (Innovation) الذي يعني التجديد بمعنى الإبداع أو الابتكار. والتجديد بهذا المعنى إنما هو إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم. والتجديد قد يكون مادياً كتجديد الملبس والمسكن، أو معنوياً كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم[١٥].

ويبدو أن "أستاذنا الجليل" قد فهم إعادة البناء على أنه تبديل شيء قديم، إلا أنه لم يشر إلى اللفظة الإنجليزية المرادفة لهذه الكلمة، لأنه كان بصدد الدفاع عن وجهة نظر محمد إقبال.

* * *

أسس التجديد :

بعد أن أشرنا إلى المفهوم الذي تبناه "الدكتور صبحي" للتجديد، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه قد أشار إلى عدة أسس لابد أن تقوم عليها أية حركة تجديدية حقيقية في الفكر الإسلامي. وهذه الأسس هي:

(**أولاً**) : الاعتقاد بعالمية الدين الإسلامي؛ حيث تنبثق جميع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من مسلمة أساسية وهي: الإيمان بقدرة الإسلام بوصفه ديناً عالمياً صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر وظروف الحضارة[١٦]. الأمر الذي يعني أنه إذا كانت هناك ثوابت ومتغيرات في الدين، فإن الثوابت تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، بينما المتغيرات هي التي تتغير وتختلف عبر العصور. وهذا يعني أنه من الممكن تجديد أفهام الناس ونظرتهم إلى الثوابت. وهذا هو المقصود من تجديد الفكر الإسلامي.

(**ثانياً**) : رفض المذهبية الدينية؛ فإذا كان كل مذهب من المذاهب الدينية يعتقد أنه يمتلك الحقيقة وما عداه من مذاهب لا يتجاوز الباطل، فإن هذا يؤدي إلى الجمود الفكري الذي يتعارض مع التجديد باعتباره تعبيراً عن الصيرورة نحو التقدم والتطور، الأمر الذي يعني أن فهم النص الديني في ضوء معطيات العقل هو أصح الطرق للوصول إلى الفهم الصحيح للدين في كل زمان ومكان، وذلك لأن العقل هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس".

"ومن ناحية أخرى كما يقول "أستاذنا الجليل" فإنه بتعدد المجددين تتضافر الجهود ابتغاء الوصول إلى الحقيقة. وهذه في الإسلام ليست موقوفة على فرقة بذاتها، ولا مقصورة على مذهب بعينه، ولكنها موزعة حسب اختلاف الرؤى، تماماً كالجبل الذي تتعدد الصور المأخوذة عنه وفقاً لمواقف الناظرين، ففي تعدد الرؤى تكامل، وقديماً قال الخليفة العادل عمر بن العزيز: "ما وددت ألا يختلفوا، ولكن خلافهم رحمة"، وحديثاً قال أحد المستشرقين: "لقد ازدهرت الحضارة الإسلامية عقب ظهور الإسلام، بينما تدهورت الدولة الرومانية عقب اعتناقها المسيحية، لأن المسلمين كانوا يعبدون الله في القرن الثالث الهجري على سبعة عشر مذهباً فقهياً، بينما فرضت الكنيسة مذهباً واحداً وعدّت ما عداه هرطقة"[١٧].

(**ثالثاً**) : الاعتقاد بوجود علاقة علية أو سببية بين الدين الإسلامي وكافة مظاهرة الحضارة. ويبدو أن هذه القضية[١٨] هي التي تمكّن من كشف النقاب عن تلك الروح الوثابة التي ساعدت أجدادنا على الإبداع في كافة المجالات، وبذلك يمكن أن نحييها في أنفسها كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل[١٩]. ومن الواضح أن "أستاذنا الجليل" قد اعتمد في توضيح هذه الفكرة على ما ذكره محمد إقبال في هذا الصدد. والحقيقة أنها من أدق وأجلّ الأفكار التي لابد من التوسع في شرحها، والعمل على الانتفاع بها على المستوى التطبيقي.

(**رابعاً**) : ضرورة فتح باب الاجتهاد. إذا كان ليس من المتصور أن تظهر حركة تجديدية في مجال الفكر الديني الإسلامي لا تدعو إلى الاجتهاد، لأن الاجتهاد ليس سوى حكم بلغة الحاضر على أمر لم يكن موجوداً في الماضي، فإنه من الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد أبرز وجهة نظر إقبال في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد حتى يتسنى لنا القيام بتجديد الفكر الإسلامي على نحو صحيح، وذلك عندما قرر أن فتح باب الاجتهاد ضرورة، لأن الاجتهاد من طبيعة الإسلام ومصدر من مصادر التشريع فيه، وذلك كي لا يكون تجديد إلا في حدود الاجتهاد، وحتى يميز الناس الخبيث من الطيب[٢٠]. وقد أكد "أستاذنا الجليل" على هذه الفكرة عندما ذكر أنه لاشك أن جهد علماء أئمة الفقه في الاجتهاد يستحق التقدير؛ غير أنه ينبغي فتح باب الاجتهاد في الفقه وأصوله، بشرط أن يكون ذلك لأهل الاختصاص أو بالأحرى لأهل الذكر[٢١].

(**خامساً**) : إنه لا يتصور قيام أية حركة تجديدية في الفكر الديني الإسلامي إلا إذا كانت هذه الحركة قائمة على أساس العقل؛ ذلك لأن الإسلام دين العقل من جهة، ولأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس في كل زمان ومكان من جهة أخرى، وهذا يعني أن التجديد قد يكون قائماً على بعض جوانب التراث الإسلامي التي تبدو فيها هذه النزعة العقلية واضحة. ولما كان

مذهب المعتزلة هو المذهب الوحيد من بين المذاهب الدينية والفلسفية في الفكر الإسلامي الذي كان يقوم على أساس الفهم العقلي للنصوص الدينية، فإن "أستاذنا الجليل" كان يدعو دائماً إلى ضرورة الاهتمام بمذهب المعتزلة عندما ندعو إلى تجديد الفكر الإسلامي؛ إذ إن الظروف التي أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) قد عادت من جديد، وأعني الحاجة إلى الدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الديانات الأخرى؛ بل لعل الظروف الراهنة التي يمر بها المسلمون أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين، وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال، فضلاً عن أنها وحدها القادرة على تنقية التصوف مما علق به من انحطاط فكري، ومن روح تواكل انعزالية[٢٢].

* * *

محاور التجديد:

يمكن القول بأن فكرة التجديد عندما تنطبق على الفكر الإسلامي في وقتنا الحاضر، فإنها يمكن أن تدور حول عدة محاور. وقد أشار الدكتور "أحمد صبحي" إلى هذه المحاور على النحو التالي:

(أولاً): فهم النصوص الدينية في ضوء الحقائق العلمية الحديثة؛ إنه يمكن الإفادة من العلم الحديث في تصحيح ما أخطأ فيه قدامى المفسرين؛ إذ إن عذر هؤلاء القدماء أنهم فهموا الكتاب الكريم في حدود العلم الذي كان متاحاً في عصرهم. وهنا نستطيع التأكيد على القول بأنه يمكن أن يستفاد من العلوم الحديثة في التفسير، من غير أن يعني ذلك تطويع كتاب الله لنظريات العلم المتغيرة[٢٣].

وإذا كنا قد تحدثنا في غير هذا الموضع عن موقف الدكتور "أحمد صبحي" من قضية "التفسير العلمي للقرآن الكريم"، فإننا لذلك نكتفي بهذه الإشارة إلى موقفه الذي يقوم على أساس أن الفهم الحقيقي للنص الديني ينبغي أن يراعي أمرين: يتمثل أحدهما في القول بأنه من الضروري أن يفسر النص القرآني في ضوء سياقه العام، حيث إنه لا يمكن أن يفسَّر القرآن إلا بالقرآن نفسه. بينما يتمثل الآخر في القول بأنه لا ينبغي إخضاع النص القرآني للنظريات العلمية، وإنما لابد من تفسير النص القرآني في ضوء الحقائق العلمية الثابتة التي توضحه.

وفي ضوء ذلك، فإنه لا يمكن استخدام العلم الحديث في تجديد الفكر الديني، وذلك عندما نطرح جانباً التفسيرات القديمة التي تتهافت أمام النقد العقلي، ونأخذ بالتفسيرات الحديثة التي لا تتعارض مع حقائق العلم، وذلك بشرط الالتزام بالضوابط المحددة للتفسير العلمي للقرآن الكريم على النحو الذي أشار إليه "الدكتور صبحي"، وتحدثنا عنه في غير هذا الموضع.

ولا ينبغي أن نشير، بالإضافة إلى ذلك، إلى أن "الدكتور صبحي" قد دعا إلى ضرورة الاستفادة من العلم الحديث وخاصةً في مجال أصول الفقه، حيث ينبغي الإفادة من أساليب البحث العلمي الحديثة، وبخاصة في مجال الإحصاء للتعرف إلى علل الأحكام[٢٤].

(**ثانياً**): التقريب بين المذاهب الدينية. فمن جهة لا يمكن أن يحدث تجديد للفكر الإسلامي إلا إذا أزيلت الفجوات العميقة بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وخاصة في مجال أصول الدين. ومن جهة أخرى، فإن تجديد الفكر الإسلامي إنما يقوم أساساً على رفض واستبعاد السلبيات التي حدثت في الماضي بسبب الاختلافات العقائدية بين المسلمين.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن "أستاذنا الجليل" كان مقتنعاً تمام الاقتناع بضرورة التقريب بين السنة والشيعة، باعتبار أن هذين المذهبين هما

المذهبان السائدان على الساحة الإسلامية في العصر الحديث. وفي هذا الصدد قال رحمه الله: "إنه لابد من التقريب بين مذاهب المسلمين، وأعني بذلك السنة والشيعة على الخصوص، ومن مظاهر التقريب الجمع بين صحاح الأحاديث للفرقتين، وإن حديثاً يرد مسلكيهما أو بالأحرى من سنديهما لهو أصح الأحاديث؛ إذ كيف نستبعد أسانيد تنتهي بالإمام علي وأئمة آل البيت، وإن دعوى الوضع لا تبرر الاستبعاد، وما يترك بعضه لا يهجر كله! وقل مثل ذلك في الفقه؛ ولهذا أحسن المرحوم الشيخ محمود شلتوت حين جعل من المذهب الجعفري مذهباً خامساً في الفقه، على أن الأمر يحتاج إلى متابعة وإلى مزيد من التقريب"[٢٥].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن "أستاذنا الجليل" قد حاول أن يطبق هذه الدعوة إلى التقريب بين الشيعة والسنة، وذلك في حديثه عن حقوق المرأة[٢٦]، بعد أن كان قد تبنى فكرة التقريب بين هذين المذهبين منذ بداية عهده بدراسة الماجستير عندما كان يعد رسالته لنيل هذه الدرجة عن "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية". وقد انضم آنذاك إلى الجمعية التي أسسها الشيخ محمود شلتوت للتقريب[٢٧] بين المذاهب الإسلامية، وخاصة الشيعة والسنة.

وحريٌ بنا أن نستدرك هنا فنشير إلى أن "الدكتور صبحي" كان يؤمن بحتمية الاختلافات المذهبية والفكرية بين المسلمين، ويبدو ذلك بوضوح عندما أشار إلى أنه إذا كانت كثرة الفرق أمراً غير مرغوب فيه دينياً، فإنه أمر حتمي من الناحية الفلسفية؛ إذ إن تيار الفكر حين تعترض مجراه مشكلات، فإنه كمجرى النهر لابد أن يتشعب ، لاسيما إن كان التيار ضعيفاً تتخلله الثغرات، ولقد كان من المستحيل أن يقف الفكر السياسي في الإسلام مجمعاً على التسليم بالأمر الواقع مضيفاً عليه شرعية؛ مع أن التاريخ السياسي للإسلام هو أضعف جوانبه. وهذا يعني أن انشقاق الجماعات وظهور الفرق إنما هو وليد ضعف أو ثغرات في التفكير تتكشف أول ما ترتطم بالمشكلات. ولقد تخلل التفكير السني في

السياسة وأصول الحكم الكثير من الثغرات؛ إذ إن الخلفاء الثلاثة الأوائل قد وصل كل منهم إلى الحكم بطريقة مخالفة، فكيف يمكن أن يستخلص من ذلك نظام شرعي لتعيين الإمام، وهذا النظام يعبر عن رأي الإسلام ويتفق عليه جمهور المسلمين؟ ومن ناحية أخرى، فإن كثرة الفرق -من الناحية الفلسفية أيضاً- تعد مظهراً من مظاهر خصوبة العقلية الإسلامية، من حيث إن وحدة التفكير ليست في الفلسفة إلا مرادفة للجمود، إن كل فرقة إسلامية يمكنها أن تسد ثغرات تفكير الفرقة الأخرى، فتظل النظريات على تعارضها متكاملة قادرة على مواجهة مقتضيات مختلف العصور(٢٨).

ومع هذا الإقرار بحتمية وجود اختلافات في الفكر الديني الإسلامي، فإن "الدكتور صبحي" قد حاول أن يبين حقيقة هذا الخلاف في الفكر الديني الإسلامي عندما أشار إلى أن حقيقة الدين بلا شك واحدة، ولكن اختلف منظور كل فرقة إليها وتصور كل مذهب لها؛ بل إن هذا الاختلاف يعد من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي ومن ثم ازدهار حضارة الإسلام؛ إذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء زاعمة أنها حكم السماء، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن، كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامي الذي يأبى التسلط بأكثر مما كان رفضاً للعقيدة ذاتها، وإذا كان احتكار الفكر في السياسة ديكتاتورية، فإنه في الدين كهانة لا يعرفها الإسلام(٢٩).

وأياً ما كان الأمر، وبغض النظر عن هذا الاستطراد، فإن "الدكتور صبحي" كان يعتبر أن التقريب بين الفرق الإسلامية يعتبر أحد الأسس المهمة التي تقوم عليها عملية تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

ولكننا نعتقد من جانبنا أن هذا الأساس المهم من أسس تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحاضر يصعب تحققه على نحو يحقق الهدف المرجوّ منه؛ لأن الدعوة النظرية مازالت في وادٍ والتطبيق الفعلي في وادٍ آخر.

(**ثالثاً**): استبعاد المذاهب التي تدعو إلى الجبر أو الغيبيات من نطاق التجديد، والاهتمام بالمذاهب التي تدعو إلى العقل والعلم. وقد التزم "أستاذنا الجليل" بهذا الأساس المهم من أسس تجديد الفكر الإسلامي، حيث أشار إليه في مواضع متعددة من مؤلفاته؛ فلقد رفض أن يكون المذهب الأشعري أساساً يقوم عليه تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، لأنه مذهب يؤمن بالجبر وبمحدودية العقل الإنساني، وما يؤدي إليه ذلك من الاعتقادات اللامعقولة.

ومما يؤيد ذلك أن "أستاذنا الجليل" قد رفض أن تكون محاولة الإمام محمد عبده من المحاولات التي ينبغي أن تُحتذى في مجال تجديد الفكر الإسلامي لأسباب متعددة منها: أنه ينتمي إلى المذهب الأشعري الذي يقوم أساساً على الاعتقاد بالجبر[٣٠]. إلا أننا نختلف مع "أستاذنا الجليل" في هذه النقطة؛ لأنه من الثابت أن الأستاذ الإمام قد حاول تعديل أو بالأحرى تغيير المفهوم الأشعري للحرية الإنسانية، بحيث أصبح يقرر صراحة أن الإنسان حر في أفعاله مسؤول عنها[٣١].

وبغض النظر عن مثل هذا الاستطراد، فإنه لابد من التأكيد على أننا نتفق مع "أستاذنا الجليل" عندما أشار إلى أن المذهب الأشعري قد نشأ في زمن بداية الوهن في حضارة الإسلام فعبر عن هذا الضعف. ومن ثم، فإنه لا يتلاءم مع زمن نطلب فيه النهضة، وأنه لا يعقل أن تظل عقيلة صاغها أبو حامد الغزالي -مع تقديرنا لدوره- أكثر من تسعة قرون لا يحيد عنها المسلمون إلى يوم الناس هذا، أي الإيمان بالتصور الحسي لوزن الأعمال يوم القيامة؛ إذ لم يكن في زمنه إلا ميزان بكفتين.

ومن أجل ذلك، فقد قرر -رحمه الله- أنه ينبغي الانفتاح على سائر المذاهب الكلامية، وبخاصةً المعتزلة الذين جنى عليهم خصومهم بكثير من الافتراءات[٣٢].

ومن الملاحظ أن "الدكتور صبحي" كان يقدِّر مذهب المعتزلة حق قدره، باعتبار أنه المذهب الوحيد الذي يمثل النزعة العقلية في الفكر الديني

الإسلامي. فعلى سبيل المثال، فإنه قد أشار إلى أنه مع التسليم بكل ما أُخذ على المعتزلة من إسراف سواءً في الفكر أو في العمل، فإن تجديد الفكر الإسلامي لا يكون إلا يبعث تلك الروح الوثابة التي تميز فكر المعتزلة، حتى تدفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة(٣٣).

ولا نعدو الصواب إذا ذكرنا أن "الدكتور صبحي" لم يكن بدعاً بين أعلام الفكر العربي المعاصر الذين دعوا إلى الاهتمام بمذهب المعتزلة باعتبار أنه يعتبر ركيزة أساسية لابد من الاستناد إليها في الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي. وذلك مع الاعتراف بأن مذهب الاعتزال لا يخلو من بعض السلبيات، وخاصة ما يتعلق منها بالشكل أو الأسلوب الذي كان يلائم ذلك العصر، والذي لابد من تجاوزه واستبداله بأسلوب جديد يلائم عصرنا الحاضر.

(**رابعاً**) : إن التجديد في مجال الفكر الإسلامي لا ينبغي أن يقتصر على المجال العلمي أو المعرفي فقط، وإنما لابد أن يتعدى ذلك إلى مجال الفن، حيث إن نظرة المسلمين إلى هذا المجال لابد أن تخضع إلى مقولة التجديد التي أشرنا إلى معناها في موضع سابق من هذه الدراسة.

فلقد قرر "أستاذنا الجليل" أن فلسفة الجمال لها دور مهم في منظومة تجديد الفكر الإسلامي، وهو دور ليس هيناً؛ إذ إنه من الثابت أن مقولة "الفن للفن"، وهي من المقولات التي شاعت في عصرنا، لا تلائم حضارتنا الضاربة في التراث الشرقي القديم؛ إذ إن جميع مظاهر الفن ينبغي أن تحاط بسياج من الأخلاق لا تحيد عن ذلك بدعوى استقلال الفن، وهي دعوة غربية. ثم أشار إلى أنه لا يعني بذلك أن يغدو الفن مواعظ، وإنما المقصود ألا تكون مقولة "الفن للفن" مدخلاً للإسفاف والابتذال(٣٤).

ونحن نكاد أن نتفق مع الإطار العام لما ذكره "أستاذنا الجليل" في هذا الصدد؛ إذ إنه من الثابت أن الإسلام قد أباح الفن ولم يجرمه، كما يدَّعي البعض، ولكن هذه الإباحة كانت مشروطة بعدم وجود ما يدعو إلى التحريم في هذا الفن مثل الإثارة الجنسية، أو الدعوة إلى الرذيلة، أو ما إلى ذلك[٣٥].

هكذا، فإننا قد تحدثنا عن أهم المحاور التي لا يتم التجديد إلا من خلالها، وذلك من وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي" باعتباره أحد أعلام الفكر العربي المعاصر الذين تحدثوا عن قضية تجديد الفكر الإسلامي.

* * *

من أبرز صفات المجدد:

من المنطقي أن نقرر أنه ليس هناك من أعلام الفكر العربي المعاصر الذين تحدثوا عن قضية التجديد من أشار إلى أن هذه العملية يستطيع أن يقوم بها أي إنسان؛ إذ إنه من الثابت أن هناك عدة صفات لابد أن تتحقق في الشخص الذي يحاول القيام بهذه العملية التي لا تهتم بالشكل فقط دون المضمون.

وحتى لا يطول بنا الحديث في هذه المسألة، فإنه يمكن الإشارة هنا إلى أن "الدكتور صبحي" قد حدد صفتين أساسيتين لابد من توافرهما فيمن يضطلع بعملية تجديد الفكر الإسلامي، وهما[٣٦]:

- "إن المجدد في عصرنا ينبغي أن يجمع بين ثقافة دينية عميقة وبين ثقافة عصرية واسعة، وذلك حتى يتسنى له حل إشكال التراث والمعاصرة".

ومن المعلوم أن مشكلة الأصالة والمعاصرة تعد من المشكلات المهمة التي لابد من تناولها بكل دقة حتى يمكن القيام بتجديد الفكر الإسلامي على نحو يخلو من أوجه النقد.

ولا ينبغي أن نفصل القول هنا في رأي "الدكتور صبحي" بصدد هذه المسألة، لأننا سنعود إلى الحديث عنها في موضع لاحق من هذه الدراسة.

- "إنــه لا يتســنى الوصــول إلى الحقيقــة (في مجــال تجديــد الفكــر الإسلامي) إلا بتكاتف الجهود: جهود العاملين الصادقين المخلصين يحدوهم الأمل إلى تجديد فكرنا تلبية لمقتضيات عصرنا، وإشباعاً لعقول أبناء جيلنا حتى يتبنوا الفكر الإسلامي دون غيره من الاتجاهات أو المذاهب مبدأً كما اعتنقوا الإسلام من قبل عقيدة".

ومعنى ذلك أن "الدكتور "صبحي قد اعترف صراحةً بأن تجديد الفكر الإسلامي ينبغي أن يكون عملاً جماعياً، وليس عملاً فردياً؛ حيث يقوم كل من لديه القدرة على ذلك في تخصصه الذي يكون قد تعمق في دراسته بحيث يستطيع أن يتبين فيه الغث من السمين؛ فيستبعد السلبيات ويستبقي الإيجابيات الموجودة في تراثنا الإسلامي، ويحاول إعادة تنظيمها بحيث تتلاءم مع مقتضيات العصر الحاضر.

والحقيقة التي لاشك فيها أن "أستاذنا الجليل" كان محقاً كل الحق في ذلك؛ إذ إنه من الملاحظ أن الدعوات التجديدية التي ظهرت في الفكر الإسلامي الحديث وإن كان بعض أصحابها قد التزموا بالشرط الأول، وهو الذي يتمثل في الجمع بين معرفة التراث ومعرفة الفكر المعاصر، إلا أنهم كانوا يعملون على نحو فردي بحيث لا يمكن أن ترتبط جهودهم لكي تنتظم في إطار واحد يسوده الاتساق والتوافق.

وهذا يعني أنه لابد من وضع إطار عام لتجديد الفكر الإسلامي يشمل كافة التخصصات المختلفة، ويضم العلماء المتخصصين فيها: إلا أن هذا لا يعني أن تكون هناك هيئة منظمة تستأثر بهذا الجهد، وتحاول تقديم فكرها باعتباره نموذجاً لابد من الاحتذاء به، وذلك حتى لا توجد سلطة دينية

تحاول فرض هيمنتها على العامة والجمهور؛ لأن هذا أمر يأباه الإسلام من حيث هو دين يدعو إلى العقلانية والإنسانية.

* * *

تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين :

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن "أستاذنا الجليل" قد قرر أنه لابد لمن يقوم بالتجديد أن يقصر جهده في ذلك على فرع معين ومحدد من فروع الفكر الإسلامي، فإنه من الملاحظ أنه قد حاول الاضطلاع بهذه المهمة في مجال علم الكلام، وهو علم أصول الدين الذي يعتبر البعض أنه يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية، وذلك منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي عندما اختتم حديثه عن دراسته الفلسفية لأهم الفرق الكلامية قائلاً[٣٧]:

إن علم الكلام "يشكل أيديولوجية جمهور المسلمين سنة وشيعة، ولعلنا في الوقت الحاضر أكثر إدراكاً من الماضي أن أية حركة إصلاح أو نهضة أو تجديد يجب أن تبدأ من الفكر قبل أن تمس جانبي التطبيق أو العمل. ومن ثم، فإن أية دعوة للتجديد أو البعث للفكر الإسلامي يجب أن تبدأ بمراجعة شاملة لعلم الكلام الذي يمثل - كما سبق القول - فكر المسلمين، فتمثل آراء الأشاعرة فكر معظم جمهور أهل السنة منهم بقدر ما يمثل التشيع فكر الشيعة".

ولكن إذا سألنا "أستاذنا الجليل" عن كيفية التجديد في مجال علم الكلام، فإنه يقدم الإجابة عن ذلك بقوله:

"إن آراء الأشاعرة في حاجة إلى مراجعة شاملة بل إلى تعديل جوهري، إذ ليس من حق هذا المذهب أن يدّعي أنه وحده المعبر عن رأي الإسلام السني، بمعنى أن كل ما خالفه ليس من الإسلام، هذه دعوة عريضة وخطيرة؛ إذ إن الخطوط العريضة للمذهب لا تدل على ذلك: الكسب الذي يقترب من الجبر إن لم يكن صورة مقنعة له، إيلام الأطفال يوم القيامة، تكليف

ما لا يطاق، فضلاً عن إمكان رؤية الله يوم القيامة، والحسن والقبح الشرعيين، من قال إن من اعتقد بغير ذلك فقد خالف ما جاء به الرسول، وما اعتنقه الصحابة، وما أجمع عليه المسلمون".

وينتهي "أستاذنا الجليل" من ذلك إلى القول بأن "أية دعوة تجديدية للفكر الإسلامي مكتوب عليها القصور طالما أنها لم تتجاوز نطاق المذهب الأشعري. إن انتقادات المستشرقين وغيرهم للإسلام على أنه دين الجبر والتواكل، وما لزم عن ذلك من تأخر المسلمين لا يمكن دحضها وتفنيدها من وجهة النظر الأشعرية. وعلى العكس فربما كانت هذه الوجهة من النظر هي المسؤولة عن هذا الانطباع عن الإسلام".

فإذا انتهى "أستاذنا" إلى ذلك، فإنه يعلن أن المذهب الذي يمكن الاعتماد عليه في التجديد إن لم يكن هو المذهب الأشعري، فإنه لابد وأن يكون هو مذهب المعتزلة؛ وذلك أن الإسلام يواجه "الظروف نفسها التي أدت إلى نشأة المعتزلة الذين يمثلون أوج الفكر الإسلامي في مظهره العقلي. لقد اقترن ازدهار المعتزلة بازدهار الفكر الإسلامي عامة، كما صاحب أفول حركتهم تدهور هذا الفكر. وهذا يعني أن أية دعوة للبعث أو التجديد لابد أن تتجه إلى هؤلاء؛ لقد واجهوا الديانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة والملحدين بنسق كلامي متين، والفكر الإسلامي يواجه اليوم موقفاً مماثلاً إن لم يكن من ديانات أخرى؛ فمن مذاهب تتراوح بين الشيوعية بطابعها الجماعي، والوجودية بطابعها الفردي، كلها تُنَحِّي الدين وتلحد فيه[٣٨]، ولا يجد الفكر الإسلامي فرقة كالمعتزلة تصمد على قدم المساواة (مع هذه الفرق والمذاهب) دفاعاً عن الدين. مع أننا الآن أحوج (إلى مذهب المعتزلة من ذي قبل للدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة هجمات الخصوم)؛ فلقد كان الدين تسنده قديماً قوة الدولة، وليس كذلك الآن، لابد إذن من بعث روح الاعتزال، ولابد من كسر ذلك النطاق الذي فرضته الأشعرية بدعوى

تمثيلها وحدها لفكر جمهور أهل السنة من المسلمين، ومرة أخرى أقول بقصور، بل بإخفاق كل دعوة للتجديد لا تتجاوز نطاق فكر الأشاعرة" .

وإذا كان "الدكتور صبحي" قد قرر ضرورة الاعتماد على مذهب المعتزلة في عملية تجديد الفكر الإسلامي، فإنه قد صرح بأنه لا يعني "بذلك إعادة الجدل حول خلق القرآن؛ إذ لا يعني بعث "روح" الاعتزال إثارة موضوعات أصبح الجدل فيها غير ذي موضوع، ولكنه النظر العقلي إلى الدين وإقامته على قاعدة صلبة من الأخلاق".

"من ناحية أخرى، إذا أردنا حقاً توفيقاً بين السنة والشيعة (وهذا ما يمثل أحد محاور التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) ، فليست آراء الأشاعرة هي التي تتيح ذلك، على العكس إنها تقف عقبة دون ذلك، ولكنه فكر الاعتزال (هو الذي يمكن أن يؤدي هذه المهمة)".

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بتجديد أصول الدين في مجال الفكر السني، فإن الأمر لا يختلف كثيراً في مجال التشيع .

فلقد صرح "أستاذنا الجليل" بأن التشيع إنما يحتاج "بدوره إلى تعديل؛ إنه باختصار تلمس المثل العليا والمبادئ السامية التي هي السر الحقيقي في تقديس علي بن أبي طالب والأئمة لا الوقوف عند تقديس الأشخاص. أخاطب الشيعة إذن بقول القرآن: ﴿لَّقَد كَانَ لَكُم فِي رَسُولِ اللهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فاتخذوا الرسول وعلياً والأئمة قدوة في السيرة والعمل. إذ لم يخاطب القرآن المسلمين أن يطوفوا حول قبر نبيه أو يسألونه الغوث، بل أطالب الشيعة بقول علي نفسه: اعرفوا الرجال بالحق ولا تعرفوا الحق بالرجال. عليهم إذن أن يتولوا الحق ممثلاً في المبادئ والقيم لا الرجال والأشخاص؛ فقد ولى زمن تقديس الأفراد، وأصبحنا في زمن المبادئ، حينئذ ستصبح كثير من عقائد الشيعة المغلقة غير ذات موضوع".

وينتهي "أستاذنا الجليل" من ذلك إلى القول بأنه "إذا كان التجديد في الفكر السني بالعودة إلى روح الاعتزال، فإنه في الفكر الشيعي بالتماس آراء الزيدية في صورتها الأولى النقية؛ فإنها تمثل التشيع المعتدل، حينئذ يتيسر الالتقاء بين السنة والشيعة، وتستطيع دعوات التجديد أن تقف على الطريق الصحيح المؤدي إلى التقدم والفلاح".

وهكذا، فإنه من الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد قدم نظرة عميقة وجديرة بالاعتبار إلى تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين سواء لدى الشيعة أو السنة.

والحقيقة التي لا مبالغة فيها أن هذه النظرة لو أمكن تطبيقها، لاستطاع الفكر الإسلامي أن يتجاوز الكثير من العقبات التي تواجهه في أيام الناس هذه.

* * *

كلمة أخيرة:

هكذا تحدثنا فيما سبق عن أول القضايا التي تثار بصدد الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك من وجهة نظر "أستاذنا الجليل"، حيث تحدثنا عما يعنيه بالتجديد، وعن ضرورة استبعاد بعض التصورات التي يدّعي أصحابها أنها من قبيل التجديد، وعن رأيه في أسس التجديد ومحاوره، ثم تحدثنا عن رأيه في تجديد الفكر الإسلامي في مجال أصول الدين، حيث أشرنا إلى أنه يفضل ضرورة استبعاد المذاهب اللاعقلية من دائرة التجديد، والاعتماد فقط على المذاهب التي تنحي منحى عقلياً، وذلك بعد استبعاد حاجز الأسلوب الذي يحول بين المسلم المعاصر وبين فهمه تراثه على الحقيقة.

وقبل أن نترك هذا المقام، فإنه لابد من الإشارة إلى أن "أستاذنا الجليل" إذا كان قد اختلف مع العديد من رواد الفكر الحديث الذين قدموا

تصورات عن تجديد الفكر الإسلامي، فإنه قد اتفق مع بعض أعلام الفكر المعاصر الذين خاضوا غمار هذا الموضوع، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في موضوعه.

وأخيراً، وليس آخراً، فإذا كنت أكاد أن أتفق مع "أستاذي الجليل" في الإطار العام لما قدمه حول موضوع التجديد، فإنه لا يقلل من قيمة هذا الاتفاق أن اختلف معه في بعض النقاط الجزئية التي تتعلق بهذا الموضوع، كما أشرت إلى ذلك في موضعه. ومن المعلوم أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، كما أن "أستاذنا الجليل" نفسه كان يدعو إلى ضرورة هذا الاختلاف بين التلميذ وأستاذه بشرط أن يكون ذلك قائماً على أسس سليمة.

إحياء التراث

مدخل:

إذا كنا قد أشرنا في موضع سابق من هذه الدراسة إلى أن قضية أزمة الفكر الإسلامي المعاصر يمكن أن تُبحث من خلال عدة مداخل كان من أهمها ما يتعلق بقضية إحياء التراث، فإننا سنحاول في هذه العجالة أن تقدم إشارة موجزة إلى رأي الدكتور "أحمد صبحي" في هذه المسألة، وذلك باعتبار أنه كان من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر الذين تخصصوا في دراسة جانب من جوانب التراث العربي الإسلامي، ونعني به جانب الفلسفة الإسلامية الذي كان مرتبطاً إلى حد بعيد بالحضارة الإسلامية، وذلك على نحو ما أوضحنا في غير هذا الموضع.

وعلى أية حال، فإننا قبل أن نمضي قُدُماً في الحديث عن المسائل التي أثارها "أستاذنا الجليل" بصدد قضية إحياء التراث، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه - رحمه الله - لم يقدم تعريفاً محدداً للتراث، وإنما اعتبره فيما يبدو، من الأمور المعروفة بذاتها.

وإذا كان من المعلوم أن لفظ "التراث" من الناحية اللغوية إنما يعني كل ما خلفه الأسلاف، فإن المقصود بالتراث في حديثنا الراهن إنما هو كل ما خلفه أسلافنا الذين عاشوا إبان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية.

وفي ضوء هذا الفهم لكلمة التراث، فإننا سنحاول إماطة اللثام عن رأي "أستاذنا الجليل" في بعض المسائل التي أثارها حول الموضوع قيد البحث والمناقشة.

* * *

التراث والتجديد:

إذا كان التراث يتعلق بكل ما هو قديم، أي مضى عليه حيناً من الدهر، في حين أن التجديد ليس سوى إعادة بناء هذا القديم أو تنظيمه، وذلك من وجهة نظرة "أستاذنا الجليل"، فإنه ينبغي علينا أن نطرح التساؤل حول كيفية التعامل مع التراث أثناء القيام بعملية التجديد.

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل من وجهة نظر الدكتور "أحمد صبحي"، وذلك بالاستناد إلى ما ذكره في هذا الصدد عندما قال: "فإنه لا يصح أن يُؤاخذ الأولون بجريرة المتأخرين، ولا يُسأل الآباء عن آثام الأبناء ... ولا يصح كذلك أن نهدم بيتنا القديم ومازلنا فيه ساكنين قبل أن نبني بيتاً جديداً أو نجدده، ومن فقد ماضيه، فقد جذوره، ومن فقد جذوره، أصبح كشجرة أُجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار"(٣٩).

فإذا ما أمعنا النظر في هذه العبارة، فإننا نستطيع أن نحدد موقف "الدكتور صبحي" من كيفية التعامل مع التراث أثناء القيام بعملية التجديد، ذلك الموقف الذي يتمثل فيما يلي:

(**أولاً**) : إذا كان هناك من سلبيات في تراثنا، فإنه لابد من استبعادها والإبقاء على الإيجابيات التي خلفها الأولون.

(**ثانياً**) : لا ينبغي رفض التراث برمته بدعوى القيام بعملية التجديد؛ لأن التراثِ - وخاصةً في جانبه الإيجابي - يمكن أن يمثل مكوناً مهماً من المكونات الفكرية والوجدانية للإنسان المعاصر.

(**ثالثاً**) : إن من استبعد التراث استبعاداً تاماً في عصرنا الحاضر، يكون قد فقد أصلاً مهماً من أصوله، وبذلك يكون غريباً عن الفكر الإسلامي الذي يحاول القيام بتجديده.

* * *

لم لا يصلح المذهب الأشعري للتجديد ؟

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الدكتور "أحمد صبحي" كان ينتقد المذهب الأشعري لما فيه من أمور غيبية ولا معقولة، ويفضل عليه مذهب المعتزلة باعتبار أنه يمثل العقلية الصحيحة في الفكر الديني الإسلامي.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ما أشار إليه (رحمه الله) من أن هناك عقائد غيبية أدخلها المتأخرون من الأشاعرة، وخاصة ابتداءً من الغزالي، حيث ورد في عقائد الأشاعرة مثلاً الاعتقاد بالميزان الحسي الذي يزن به الله الأعمال يوم القيامة. إلا أن المسلم الحديث أو المعاصر يصرخ متسائلاً : "من أي مصدر نقلي استقى ذلك ؟ لا القرآن ولا السنة. وربما لا يكفي القول بأنه من حشو الاعتقاد، وبخاصة في وصفه للميزان ذي الكفتين واللسان بعد أن أصبح الإنسان في عصرنا يمكنه وزن أخف الأشياء وأصغرها دون صنج هي مثاقيل الذر؛ بل يمكنه تقدير أعظم الأشياء دون حاجة إلى ميزان ذي كفتين، وذلك كعرض السموات والأرض؛ فيستطيع رياضياً أن يقدر وزن الكرة الأرضية وما عليها".

وفي هذا الصدد، فإن "الدكتور صبحي" يستند إلى ما ذكره الإمام محمد عبده عندما أشار إلى هذه التزايدات ووصف إياها "بأنه كلام فيه جرأة على غيب الله بغير نص صريح متوافر عن المعصوم، ولم يرد في الكتاب إلا كلمة

الميزان ... إنهم يحددون له لساناً وكفتين، مع أن البشر قد اخترعوا من الموازين ما هو أتقن من ذلك وأضبط وأوفى ببيان الموزون، أفيأبى الحكيم الخبير إلا استعمال ذلك الميزان الخشن الناقص الذي هدى العلم عقول البشر إلى ما هو أدق منه؟ أيأبى عالم الغيب والشهادة أن يستعمل في وزن المعاني والمعقولات إلا ذلك الميزان الذي اخترعه بعض البشر قبل أن يبلغ بهم العلم ما بلغ بأهل العصر الحاضر وما سيبلغ بأهل العصور المقبلة ؟ على أن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون مهما دق ولطف إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة، وهلا يكون الأليق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر؟ عليك أيها المؤمن المطمئن بما يخبر الله به أن تؤمن أن الله يزن الأعمال، ويميز كل عمل مقداره، ولا تسل كيف يزن، ولا كيف يقدر، فهو أعلم بغيبه والله يعلم وأنتم لا تعلمون" .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالنموذج الذي قدمه "الدكتور صبحي" للأخطاء التي وقع فيها المذهب الأشعري، فإنه لابد من طرح السؤال الذي أثاره هو بصدد السبب في وقوع هذه الأخطاء.

وقد حصر "الدكتور صبحي" أسباب هذا الخطأ في أمرين:

(**الأول**) : تطبيق معايير عالم الشهادة على عالم الغيب، وهذا ظاهر في قياس الميزان الدنيوي على الميزان الأخروي.

(**الثاني**) : النزعة الحسية في التفكير الأشعري بوجه عام؛ ذلك أن النزعة العقلية للمعتزلة قد مكنتهم من عدم الوقوع في مثل هذه الإشكاليات؛ إذ الميزان عندهم كناية عن العدل، ولم يواجهوا الإشكاليات التي واجهها الأشاعرة بنزعتهم الحسية؛ إذ كيف توزن الأعمال والأعمال أعراض (أي أقوال وأفعال وليست بأجسام) ؟ فاضطر الأشاعرة إلى التردي من خطأ إلى خطأ أفحش حين قالوا: إنما توزن الصحف التي دونت فيها هذه

الأعمال، وكأنها صحف من ورق قد كتبت بالمداد، ومن أين أتاهم أن الملائكة الحاسبين يسجلون أعمال الإنسان في صحف أو في كتب من ورق؟ وحاول بعضهم أن يعدل من هذا القول المتداعي، فتردوا إلى رأي أشد تهافتاً: إنما يوزن الإنسان نفسه على أن أحسنهم عملاً وإن كان أخفهم وأخفهم وزناً تثقل به كفة الحسنات، بينما تخف من هو أسمنهم وأثقلهم وزناً. ما الحاجة إذن إلى الميزان مادام لن يحتكم إليه في الوزن المادي؟ واضطروا إلى أن يعضدوا هذه الآراء المتهافتة بأحاديث ضعيفة، أما كان أولى بهم وأحرى أن يؤمنوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٤٠]؟

هكذا، فلقد حاول "الدكتور صبحي" أن يبرر وقوع المذهب الشعري في أخطاء تجعله لا يصلح لأن يكون أساساً لتجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

وفي مقابل ذلك، فإنه يحاول أن يدافع عن مذهب المعتزلة باعتبار أنه يمثل النزعة العقلية في الفكر الديني الإسلامي، حيث أشار إلى أن المعتزلة قد تفادوا بنزعتهم العقلية وبتصورهم السليم أنه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد، ولا عالم الغيب على عالم الشهادة، وبذلك فقد تفادوا الإشكالات التي أوقعت النزعة الحسية أتباع المذهب الأشعري فيما ترددوا فيه.

وهكذا، فإن "الدكتور صبحي" ينتهي من كل ما سبق إلى القول بأن آراء الأشاعرة قد غدت "بصدد كيفية الحساب في اليوم الآخر في زمن العقول الإلكترونية والحاسوب في ذمة التاريخ، وإن كانت قد سادت قروناً طويلة فما ذلك إلا لأنها كانت تمثل عصر تدهور الحضارة الإسلامية التي يتسق الفكر الأشعري معها، بينما أي تجديد إنما يقتضي عودة إلى من سادت آراؤهم زمن ازدهار حضارة الإسلام"[٤١].

* * *

أصول نقد التراث في مجال علم الكلام :

إذا كان "الدكتور صبحي" قد درس التراث الإسلامي في مجال علم الكلام، وتحدث عما فيه من إيجابيات وسلبيات، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه قد فعل ذلك بناءً على عدة أصول أو أسس انطلق منها في دراسة التراث، ويمكن الإشارة إليها من وجهة نظره [٤٢] على النحو التالي:

"**الأولى**: إنه في مجال أصول الدين ينبغي التمييز بين وحي يوحى جاء به من لا ينطق عن الهوى وبين آراء علماء مهما كانت مكانتهم وأياً كانت درجة علمهم فإنهم بشر مجتهدون يصيبون ولكنهم يخطئون، ومن ثم فكلٌ يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله ﷺ فيما يبلغ عن ربه".

"**الثانية**: إنه ينبغي أن يكون رائدنا في البحث تلك المقولة التي قالها الإمام علي حين سئل: أيمكن أن يكون طلحة والزبير وعائشة على باطل؟ فقال: اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله. هذا مبدأ أراه ضرورياً في كل بحث علمي" .

"**الثالثة**: إنه لا يصح أن يصرفنا عن النقد تلك المقولة التي يدعيها متكلمو بعض الفرق على وجه الخصوص، ألا وهي أن ما يُفتى به هو ما جاء به الرسول ﷺ وأن ما يقول به هو وحده المعبر عن حقيقة الإسلام، وما عداه زيغ وضلال. هذه دعوى عريضة تدل على شهوة الإنفراد بالرأي، فضلاً عن ادعاء لحق لا يحق لأحد أن يدعيه غير رسول الله ﷺ، ومن مجتهد يخطئ ويصيب. إن المبدأ الذي ينبغي أن يسود هو ما نطق به أئمة واسعو الأفق متسامحون ألا وهو: رأي صواب يحتمل الخطأ، ورأي خصمي خطأ يحتمل الصواب".

"**الرابعة**: إنه إن رسخت معتقدات لأكثر من عشرة قرون، فإن ذلك لا ينهض دليلاً على صدقها المطلق، وإنما يدل على طابع التقليد الذي ران على

الفكر الإسلامي والذي هو سمة طور انحدار الحضارة، فإن أردنا التجديد ينبغي أن نتخلى عن التقليد لأنه نهج المشركين في قولهم: (وهذا ما وجدنا عليه آباءنا)" .

"**الخامسة**: إن أي مذهب إنما يعبر عن روح عصره، عبَّر المعتزلة وقد ازدهر فكرهم في القرون من الثاني إلى الخامس عن أوج حضارة الإسلام، بينما نشأت الأشعرية في القرن الرابع وانتشرت في قرون تالية كانت فيها شمس الحضارة الإسلامية قد اتجهت نحو المغيب، فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن أي دعوة للتجديد لن تُكلل بالنجاح إن ظلت قابعة في نطاق المذهب الأشعري، مذهب غالبية أهل السنة من المسلمين، وأنه علينا أن نستلهم روح من واكبت دعوتهم عصر فتوة الإسلام وشبابه وحيويته لا يصرفنا عن ذلك تلك الجملة الجائرة من التشويه وأحكام الضلال (التي وجهت ضد المعتزلة من قِبل خصومهم)".

* * *

المنهج المقترح لدراسة علم الكلام :

ومع سبق الإشارة إلى الأسس التي اقترحها الدكتور "أحمد صبحي"، وأوصى بضرورة الالتزام بها أثناء دراسة التراث، فإنه قد أشار أيضاً إلى المنهج الذي ينبغي على الدارسين المعاصرين للتراث الإسلامي، وخاصةً في مجال علم الكلام أن يمارسوه.

فلقد أشار "أستاذنا الجليل"[٤٣] إلى أن المنهج المقترح إنما "يتمثل في دراسة نقدية لبعض النظريات الكلامية، لا على أسس جدلية لا ينتهي فيها الخلاف عادة إلى رأي حاسم، وإنما على أساس التحليل اللغوي للمصطلحات الأساسية في النظريات حيناً أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حيناً آخر؛ ذلك أن التحليل اللغوي لبعض الألفاظ قد يكشف عن زيف استخدامها بمعنى أنه استخدام للفظ لغوياً غير مشروع، ومن ثم لا يعد هناك مبرر لإطالة الجدل حول مدى شرعيتها في التعبير عن معتقد من

معتقداتنا، أو على أساس أن نزن القضايا الرئيسة في هذه النظريات بمعايير المنطق التي لا تسمح بأدنى خلاف، فإن خالفتها فإنه يجب استبعادها من مجال معتقداتنا؛ إذ لا يصح أن نعتقد بما يخالف أبسط قواعد المنطق.

مرة أخرى أؤكد أن ذلك لا يمس بحال ما أصول الدين المجمع عليها بين المسلمين. ومن ثم، فإننا لن نتعرض لمقدساتنا أو لأصول ديننا من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وإنما هي نظريات كلامية لمتكلمين يخطئون ويصيبون، وإن ادعى بعضهم أن ما خالف معتقدهم زيغ وبدع وكفر وضلال.

وإنا إذا أردنا التجديد هنا، فإن أولى الخطوات هي: ألا نقبل شيئاً ما على أنه حق إلا إذا سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق.

هكذا قرر الدكتور "أحمد صبحي" أن دراسة التراث الإسلامي في جانبه المتمثل في علم الكلام لا ينبغي أن تكون على أساس جدلي، بقدر ما ينبغي أن تكون على أساس التحليل اللغوي والمنطقي.

ونحن نعتقد من جانبنا أن "أستاذنا الجليل" كان على صواب في هذه الملاحظة الثاقبة، إذ إنه من الثابت أن معظم الخلافات التي كانت قائمة بين المتكلمين إنما كانت في المحل الأول بسببٍ من عدم التجديد اللغوي للألفاظ المستخدمة، وذلك بالإضافة إلى عدم دقة تطبيق القواعد المنطقية على الاستدلالات.

* * *

نحو علم كلام جديد:

وبعد أن طبق "الدكتور صبحي" هذا المنهج المقترح، أي منهج التحليل اللغوي للألفاظ المستخدمة والتحليل المنطقي للأحكام المستنبطة على بعض المشكلات الكلامية التراثية، وتبين ما فيها من زيف وبطلان، فإنه أخذ يدعو إلى قيام "علم كلام جديد" مؤسس على هذا المنهج.

وقد أشار - رحمه الله - إلى ذلك[٤٤] عندما ذكر أنه قد "سبق لابن رشد أن عاب على المتكلمين نهجَهم الجدلي، الذي لا يؤدي إلا إلى الظن، ولكن ذلك لم يكن منه بغية إصلاح المنهج، وإنما ليستبدل الفلسفة بعلم الكلام مع أن لكل منهما موضوعه، وإنما يكون إصلاح المنهج الكلامي القائم على الجدل بمنهج قائم على التحليل اللغوي والمنطقي، لأن قواعد اللغة مضبوطة وأصول المنطق لا يعتريها الشك" .

"هذا من ناحية الشكل أو الصورة. أما من ناحية المضمون أو المادة، فإن كل ما خالف روح القرآن الكريم أو نصه فهو مردود؛ إذ لا يجوز استخدام لفظ في علم مهمته الدفاع عن الدين على نحو معارض لما ورد في الكتاب الكريم" .

"وإذا اصطلحنا على ذلك، لأمكننا أن نضع أقدامنا على بداية طريق نحو علم كلام جديد يسلك بنا سبيل التجديد ونهضة المسلمين" .

* * *

التجديد في الفروع يسبقه تجديد في الأصول:

وإذا كان "الدكتور صبحي" قد دعا إلى إقامة علم كلام جديد يستوعب متطلبات الحاضر بكل ما فيه من مذاهب وتيارات معارضة للإسلام، ويستبعد سلبيات علم الكلام القديم، فإنه لابد في هذا المقام من الإشارة إلى رأيه الذي يدعو إلى أن التجديد في مجال الفروع لابد أن يسبقه تجديد في مجال أصول الدين؛ تلك الفروع التي يعالجها علم الفقه، والتي لابد أن تخضع أيضاً للتجديد الذي لابد منه لمواجهة مشكلات الحاضر التي لم تكن موجودة في الماضي.

وهكذا، فإن التجديد في الفروع إنما هو مرتبط بالتجديد في الأصول؛ ذلك أن "القول الشائع بأن الاجتهاد إنما يكون في الفروع، أما الأصول فهي من الثوابت التي لا يمسها تعديل أو اجتهاد على مر الزمان، إنما هو قول غير

دقيق، إنه صحيح في مجمله، أعني أن الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر بمنأى عن التعديل، أما التفصيلات فإنها موضع خلاف وإلا ففيمَ كان اختلاف الفرق الإسلامية في الموضوعات الكلامية وكلهم مسلمون؟ إن موضوعات ذات الله وصفاته، ورؤية الله يوم القيامة، والقضاء والقدر، وعصمة الأنبياء، ومعجزاتهم، والمفاضلة بينهم وبين الملائكة، والقرآن أمحدث هو أم قديم، وعذاب القبر ونعيمه، والصراط، والميزان، وغير ذلك من المسائل الكلامية وكلها في أصول الدين، وكلها محل اختلاف" .

"إن أي تجديد في الفروع (أي علم الفقه) لابد أن يسبقه تجديد في الأصول (أي علم الكلام)؛ لأن الصلة بين العلمين هي صلة الأصل بالفرع، ولا تجديد في الفرع إن لم يسبقه تجديد في الأصل"(٤٥).

* * *

العلاقة بين التراث والتجديد :

إذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن رأي الدكتور "أحمد صبحي" في المسائل المختلفة المتعلقة بكل من التراث والتجديد، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى رأيه في العلاقة بينهما؛ أي رأيه حول ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك.

وقد تحدث "أستاذنا الجليل" عن هذه المسألة(٤٦) عندما أشار إلى أن دراسته لعلم الكلام (وخاصة مذهب الأشاعرة) تتصل "بالتراث والعقيدة، تتصل بالتراث من حيث إنها دراسة للماضين من المفكرين، وتتصل بالعقيدة من حيث إن آراءهم تشكل عقيدة حية في نفوسنا ندين بها إلى اليوم. ومن ثم، فإن هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد والتجديد، أو الأصالة والمعاصرة".

"ولقد راقني في هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقارئ: مات رجل عن ثلاثة بنين، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الأولاد قدر

اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل، لأنها ثمرة غرسه وتعهده، واعتبروها خير بطيخة أُخرجت للناس، وحفظوها في مكان من البيت أمين، ولكن الزمن أفسدها، فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله. وجلس الأولاد يتشاورون فيما يصنعون إزاء هذا الخطب" .

"أما أولهم، فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء، ولو تعرضوا بسببها للهلاك، فإن حكمة أبينا لم يكن فوقها حكمة، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها، بل إنا لعاقّون أن نحاول من ذلك شيئاً" .

"ولكن أصغرهم ذهب إلى عكس هذا الرأي، فنصح بلفظ هذا الشيء القذر، وشراء بطيخة جديدة، فإنه من المخجل لنا أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة، لئن فعلنا لنكونن مثلاً في الناس فوق ما نتعرض له من التسميم بما تحوي من جراثيم الداء، وكل بطيخة هي مثل بطيختنا بل خير منها بعد ما انتابها من سوء" .

"وكان على الثالث أن يدلي بما يرى، فقال: هيا نرمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها، فنبذره، فيخرج لنا بطيخاً جديداً تتصل الوشائج بينه وبين تراث أبينا. أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى يأتي الدود عليها، فمجلبة للسخرية والأمراض، ومضيعة للبطيخة ذاتها. وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها، ففي ذلك تبديد لتراث أبينا وللنقود التي نؤديها في ثمنها، هذا إلى أن كل ما نشتريه لابد أن تجري عليه من الفساد مثل ما جرى على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها" .

وقد علق "الدكتور صبحي" على هذه الأسطورة التي تعبر عن الاتجاهات المختلفة نحو التراث خير تعبير عندما ذكر: "إن التجديد هو ملاك الحياة والتقدم، بيد أن كل جديد ينبغي أن يتولد من بذور الماضي وأن تقوم بذوره في أرض الماضي، ولو تغيرت الفروع لتتلاءم مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار" .

"المشكلة إذن : كيف نستخلص من الماضي "لبه" لنزرعه في حاضرنا؟ إن ذلك يقضي أن تندرج في خطوات ثلاث" :

"**الأولى:** إحياء التراث، وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة للنصوص".

"**الثانية** : دراسة متكاملة مستندة إلى التراث، تفصح عن خلاصة الفكر الإسلامي من خلال مساره عبر التاريخ، وتكشف عمق جوانب الأصالة فيه" .

"**الثالثة**: أن يتسنى للمجددين وقد حرثت لهم الأرض أن يستخلصوا من التراث لبه لينبتوه في بيئتنا الحاضرة، بذلك تنمو شجرة التجديد، ونصل الماضي بالحاضر، وبذلك يجد المسلمون في ثمارها زاداً لدنياهم" .

* * *

كلمة أخيرة:

وبعد أن تعرفنا إلى رأي الدكتور "أحمد صبحي" في التراث، أو بالأحرى نظرته إليه، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن موقف "الدكتور صبحي" من التراث، باعتباره أحد القضايا المهمة التي لابد من حلها لمعالجة أزمة الفكر الإسلامي الحديث، إنما يتمثل في ثلاثة أمور أساسية لابد على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من تحقيقها على نحو يقترب من الكمال، وهي:

(**أولاً**) : إحياء التراث، بمعنى دراسته دراسة دقيقة متأنية تتسم بالعقلانية والموضوعية.

(**ثانياً**) : نقد التراث، بمعنى بيان ما فيه من سلبيات واستبعاده، وما فيه من إيجابيات والإبقاء عليه. ومن المعلوم أن اكتشاف هذه السلبيات وتلك

الإيجابيات لا ينبغي أن يتم إلا في ضوء معياريْ العقلانية والموضوعية اللتين أشرنا إليهما أعلاه، كما أنه يتم في ضوء التسليم بوجود ثوابت ومتغيرات في أي فكر؛ فالثوابت لا مساس بها، والمتغيرات هي التي تخضع للاستبعاد أو الاستبقاء.

(**ثالثاً**) : تجديد التراث، وهو الحصيلة النهائية من العمليتين السابقتين. والتجديد هنا لا يفهم إلا بمعنى إعادة البناء أو التنظيم، أو بمعنى إلباس التراث ثياباً عصرية.

وهذه المسألة الأخيرة ستكون موضع حديثنا عن القضية الثالثة من القضايا التي تتضمنها مشكلة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر كما تحدث عنها الدكتور "أحمد صبحي"، وهي مشكلة الأصالة والمعاصرة التي سنتحدث عنها في الصفحات التالية.

* * *

مشكلة الأصالة والمعاصرة

مدخـــل:

إذا كنا قد تحدثنا عن رأي "أستاذنا الجليل" في قضايا التراث والتجديد، فإنه يمكن أن يتصل بذلك الإشارة إلى ما ذكره حول مشكلة الأصالة والمعاصرة.

وإذا كان "أستاذنا الجليل" لم يقدم تعريفاً لكل من الأصالة (Originality) والمعاصرة (Contemporary) ، فإننا نستطيع أن نشير على وجه الإجمال إلى أن الأصالة عندما تضاف إلى الفكر، فإنها تعني أن ذلك الفكر يعبر عن الواقع المعيش بالفعل بكل مكوناته التراثية والوجدانية والعقائدية. والفكر الأصيل بهذا المعنى يخالف تمام المخالفة الفكر المستورد.

أما المعاصرة، فإنها تعني أن يكون ذلك الفكر معبراً عن الواقع الراهن وليس عن الماضي، مع العلم بأن هذا الواقع الراهن قد يكون ذا روافد تمتد أصولها إلى الماضي.

وأياً ما كان الأمر، فلقد كانت مسألة الأصالة والمعاصرة من المسائل المهمة التي دارت حولها مناقشات متعددة في الفكر العربي والإسلامي ابتداءً من العصر الحديث وحتى يوم الناس هذا.

فلا غرابة إذن أن يكون "أستاذنا الجليل" قد إطّلع على هذه التيارات المختلفة التي تعالج مشكلة الأصالة والمعاصرة. وكان طبيعياً أن يرفض تلك الاتجاهات التي تعتبر أن الأصالة ما هي إلا التمسك بالتراث. كما كان من الطبيعي أن يرفض تلك الاتجاهات التي تقلل تماماً من شأن التراث في سبيل الإعلاء من شأن المعاصرة.

أما فيما يتعلق بالآراء المعتدلة التي تعالج مشكلة الأصالة والمعاصرة، فقد اهتم بها "أستاذنا الجليل"، وربما يكون أحد المدافعين عنها.

وإذا كان من غير المناسب أن نحاول عرض آراء "أستاذنا الجليل" لكافة الاتجاهات التي ظهرت حول هذه المشكلة، فإننا نكتفي هنا بذكر رأيه في أحد كبار أعلام الفكر العربي المعاصر الذين كانت لهم آراء واضحة ومحددة في هذه المسألة، ونعني به الدكتور زكي نجيب محمود الذي كتب عنه أستاذنا قائلاً:

"أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزي، ولكن الدكتور زكي نجيب لم يشر إلى أدنى دور له؛ مع أنه جوهر الأصالة، فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضي في الحاضر كما أراده ؟ لقد أصاب أستاذنا (يعني زكي نجيب محمود). نصف الحقيقة حين بين دور العلم، ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور

العقيدة في حل إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ على أنه ما من شك في أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص؛ فجزاه الله عما قدّم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين"(٤٧).

وبغض النظر عن تقييم موقف "أستاذنا الجليل" من الدكتور زكي نجيب محمود ورأيه في الأصالة والمعاصرة، فإننا نود أن نمضي قُدُماً في بيان رأي الدكتور "أحمد صبحي" في النقاط المتعددة التي أثارها حول هذا الموضوع.



لماذا صارت العلاقة بين التراث والمعاصرة مشكلة ؟

لا نعدو الصواب إذا قلنا : إن "أستاذنا الجليل" كان من بين القلائل من رواد الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر الذين تناولوا قضية الأصالة والمعاصرة بشيء من العمق، وخاصةً عندما بحث عن السبب الذي جعل من العلاقة بين الأصالة والمعاصرة مشكلة من المشكلات التي تستوجب الحل.

ويمكن الإشارة إلى رأيه - رحمه الله - في هذه المسألة عندما قال: "حقيقة لقد غدا حديثاً معاداً منذ أكثر من قرن إلى حد يدعو إلى الإحباط: بم نحتفظ من تراثنا وماذا نقتبس من غيرنا؟ ولا يرجع ذلك إلى وعورة الموضوع أو ما يكتنفه من عقبات، وإنما لأننا خضنا أكثر من اللازم في الجدل النظري، وما لزم عنه من مشاحنات وربما مهاترات أعاقتنا عن المسيرة سواء على المستوى الفكري أو المستوى العملي، وانصرفنا تماماً عن الممارسة أو التطبيق في أي علم من العلوم الدينية أو الوضعية، فكان مثلنا في ذلك كمثل من أنفق عمره في دراسة أصول السباحة من غير أن يخوض البحر، وإنما يتعلم الطفل المشي من السعي على الأرض، لا عليه إن تعثر أو وقع، وقل مثل ذلك في صغار الطير حين تطير. أعني بذلك أن يقوم كل عالم في تخصصه، سواء أكانت علوماً دينية أم وضعية، ببذر بذرة من تراثنا في تربة من عصرنا، وليس عليه من حرج،

ما خلصت النوايا، إن أخطأ، فلكل مجتهد نصيب، ما دام في جهده غير مستعل على التراث، أو متهم لكل ما يأتي من الغرب بالمروق، أو منبهر به"(٤٨).

فمن الواضح أن "أستاذنا الجليل" كان يرى أن مكمن التعقيد في هذه المشكلة إنما يبدو في كثرة الأقوال التي أوردها المفكرون بصددها. ولذلك، فإنه قد طالب بأن يقوم كل متخصص في علم من العلوم الإسلامية بتقديم ما لديه من أفكار حول الجمع بين الأصالة والمعاصرة على المستوى التطبيقي، أي بتطبيق فكرته عن هذا الجمع على قضايا العلم الذي تخصص فيه.

ومن الملاحظ أن "أستاذنا الجليل" قد طبق هذا الرأي على نفسه باعتبار أنه كان أستاذاً للفلسفة الإسلامية، وقد اهتم بصفة خاصة بعلم الكلام الذي يرى البعض أنه يمثل الفلسفة الإسلامية الحقيقية، وذلك عندما تحدث عن التجديد في علم الكلام والنظر إلى تراثنا فيه في ضوء قواعد اللغة ومعطيات المنطق، والاهتمام بمذهب المعتزلة باعتباره مذهباً عقلياً يصلح استخدامه في عصرنا الحاضر للدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين.

* * *

الفكر الديني الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة:

لقد تحدثنا في غير هذا الموضع عن علاقة التراث بالتجديد وعن علاقة التراث بالمعاصرة. وهنا نود أن نلقي بعض الضوء على رأي "الدكتور صبحي" في قضية الأصالة والمعاصرة من خلال حديثه عن الفكر الديني الإسلامي المتمثل في فرق المتكلمين الذين كان مهتماً بدراستهم.

وقبل أن يتحدث "الدكتور صبحي" عن الفكر الديني الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، فإنه قد أشار إلى اتجاهين مخطئين في النظر إلى تراثنا الفكري:

"فريق يدرس الماضي على أنه تراث أقدمين فيتشدد في أن يقدمه كما كان تحت اسم "إحياء التراث"، وذلك أمر محمود في تحقيق المخطوطات، إلا أن يكون مجرد نقل من ورق أصفر إلى أبيض (فهذا هو المرفوض)".

"وفريق يدرس الماضي من خلال قيم الحاضر، فيضفي على الأقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين؛ فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية، أو الاشتراكية في الإسلام، أو وصف أمثال أبي ذر أو الحلاج بالثائرين".

فإذا كان هذان الاتجاهات اللذان يحاولان دراسة الفكر الإسلامي من منطلق الجمع بين الأصالة والمعاصرة على هذا النحو المذكور، فإن "الدكتور صبحي" كان يرفض أن يكون "إحياء التراث" مجرد طباعة للكتب القديمة ونشرها بين الناس من غير بحث ولا درس، ومن غير تقييم ولا تقويم.

ومن المعلوم أن عملية إحياء التراث إنما تقتضي أمرين أساسيين: يتمثل أولهما في مراعاة أصول وقواعد نقد النصوص ونشر الكتب، بينما يتمثل الآخر في اختيار ما يصلح من التراث لكي يلائم العصر، وهذا ما يقتضي دراسة التراث دراسة نقدية بهدف الاستفادة من تجارب أجدادنا وخبراتهم في حل مشكلاتنا الفكرية الراهنة.

وعلى أية حال، فإنه إذا كان "الدكتور صبحي" قد رفض الجانب الشكلي من إحياء التراث، كما رفض قراءة التراث أو التعامل معه من وجهة نظر عصرية خالصة؛ لأن ذلك يعتبر تكييفاً للتراث أو تطويعاً له حتى يتلاءم مع العصر، فإنه قد حاول أن يقدم وجهة النظر التي يقبلها في دراسة الفكر الديني الإسلامي عن طريق الجمع بين الأصالة والمعاصرة.

فلقد ذكر أن "الفكر الإسلامي ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائدة، ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا، ومن ناحية أخرى فإنه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التي يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويته أو تكيفه مع مذاهب معاصرة".

فالتراث الإسلامي لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه أثر من آثار الماضي مقطوع الصلة بالحاضر تماماً، ولا على أنه مادة خام يمكن أن تصاغ بصياغات معاصرة، وإنما تراثنا الإسلامي يعيش في قلوبنا باعتبار أن الدين الإسلامي يمثل أحد جوانبه. ولذلك، فإنه لابد من النظر إلى التراث باعتبار أنه غير مقطوع الصلة تماماً بالحاضر، بل إن الحاضر يعتبر امتداداً له. والخلاف بين الماضي والحاضر لا يكون في الثوابت؛ بل يكون في المتغيرات التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان، كما أشرنا إلى ذلك في غير هذا الموضع.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى النظرة التي يقبلها "الدكتور صبحي" للتراث، فإنه قد أشار إلى أنه لكي نفهم أجدادنا، فإن الأمر لا يقتضي "إلا أن نزيل أقل قدر من حاجز الأسلوب الذي تطور، محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين، ثم أن نستخلص في غير تعسف من أقوال أجدادنا، ومن فكرهم، ومما لحقهم، قضايا عامة يمكن أن نفيد بها في حاضرنا". "وبذلك يعيش الماضي في الحاضر، ويبقى التاريخ حياً في قلوبنا، خاصة أنه تاريخ فكر لدين تعتنقه أغلبيتنا"[٤٩].

معنى ذلك أن تراثنا الإسلامي، وخاصة في مجال أصول الدين ينبغي أن ينظر إليه المعاصرون في ضوء حقيقتين لابد من التسليم بهما والعمل على تفعيلهما، وهما:

(**أولاً**) : لابد من تقديم خلاصات لكتب التراث تخلو من تعقيدات الأساليب القديمة، وتتوافق مع الأساليب المعاصرة في الكتابة. وهذا لا يعني إهمال النصوص القديمة، وإنما يعني المحافظة عليها ونشرها مع تقديم هذه الخلاصات لها.

(**ثانياً**) : بعد دراسة كتب التراث، فإنه لابد من تقديم القضايا العامة التي تتضمنها هذه الكتب، بحيث يمكن الاستفادة منها في تدعيم فكرنا

المعاصر أو في تقديم حلول لمشكلاتنا الراهنة بالمنهج نفسه الذي استطاع بواسطته أجدادنا حل مشكلاتهم الفكرية. ولا يعني هذا أن نطرح المشكلات نفسها التي كانت مطروحة قديماً، وإنما ندرك تماماً كيف حلُّوا هذه المشكلات لكي نستطيع بالمنهج نفسه أن نحل مشكلاتنا الراهنة.

* * *

الفكر الشيعي بين الأصالة والمعاصرة :

إذا كنا قد رأينا في غير هذا الموضع أن "أستاذنا الجليل" قد رفض تقديم المذهب الأشعري على أنه النموذج الذي يمكن الاعتماد عليه في تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث، بينما رأينا أنه يعلي من شأن مذاهب المعتزلة ويعتبر أنه الوحيد من بين المذاهب التراثية الذي يصلح أن يكون أساساً لتجديد الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فإن ذلك كله كان راجعاً إلى ما في مذهب المعتزلة من اتجاه عقلي يقصر عن بلوغه المذهب الأشعري.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمذهب الأشاعرة والمعتزلة، وإذا كان التشيع قد تأرجح بين موافقة المعتزلة تارة، والأشاعرة تارة أخرى، وبين مخالفتهما جميعاً؛ إذ إن الزيدية من الشيعة يقتربون من مذهب المعتزلة، بينما الإسماعيلية تبتعد عن كل من الأشاعرة والمعتزلة، في حين أن الإثنى عشرية تميل إلى المعتزلة حيناً، وإلى الأشاعرة حيناً آخر، فكيف كان ينظر "أستاذنا الجليل" إلى المذهب الشيعي (وخاصة التشيع الإثنى عشري الذي يعتبر أوسع المذاهب الشيعية انتشاراً في عالمنا المعاصر) وذلك في ضوء نظرته إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي التي تقوم على الجمع بين الأصالة والمعاصرة ؟

لقد حاول "أستاذنا الجليل" أن يجيب عن هذا التساؤل منذ فترة طويلة(٥٠)، وذلك بعد أن انتهى من دراسة نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية، عندما ذكر أن هذه الدراسة يمكن "أن تضيف إلى الجهود المبذولة لبنة

في جسر التوفيق بين السنة والشيعة، ليس فحسب من أجل وحدة المسلمين وهم في أشد الحاجة إليها، وإنما لأن الشيعي في العصر الحديث أصبح يعاني من الانفصام بين عقيدته المذهبية وبين ثقافته العصرية؛ إذ كيف يوفق بين الآراء الديموقراطية الحديثة وبين الاعتقاد بالنص وإنكار الاختيار ؟ وكيف يستسيغ هذه الغيبيات والخرافات التي تتخلل ثنايا المذهب ؟ ولن يجد الشيعي نفسه إلا متخذاً أحد موقفين: أن يبقى على التناقض بين عقيدته وبين تفكيره العصري إن آثر التدين واحترام تراث الأجداد، أو أن ينكر العقيدة كلية، ويتنكر معها للإسلام طالما أنها هي الإسلام في نظر المذهب الشيعي، مدعياً التحرر العقلي وإن كان في حقيقته إلحاداً".

وهنا يقرر صراحة أنه مما لاشك فيه أن هذين الموقفين يوسمان بالخطأ؛ إذ إن التمسك بالتراث لادعاء الأصالة مع التسليم بالفكر المعاصر يعتبر من الأمور التي يصعب تحقيقها في مجال الفكر الشيعي الذي تختلف معتقداته مع مقولات الفكر المعاصر، كما أن الفصل التام بين المعتقد الديني والفكر المعاصر يعتبر من الأمور التي لابد أن يضحي معها المرء بمعتقده الديني إما صراحةً وإما ضمناً.

ومع ذلك، فإن "أستاذنا الجليل" يقدم اقتراحاً لكل من علماء السنة وعلماء الشيعة حتى يتسنى لهم التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في مجال الفكر الديني الإسلامي، وذلك عندما أشار إلى أنه "لاشك أيضاً أن عبء تقويم العقيدة كي تتلاءم مع تفكير العصر الحديث يقع على عاتق علماء أهل السنة والشيعة معاً - ولا أقول علماء الشيعة وحدهم - مسئولية علماء أهل السنة أن يدرسوا التشيع بروح أكثر نزاهة وحياداً؛ فليس صحيحاً أن التشيع مؤامرة يهودية أو غنوصية أو فارسية لهدم الإسلام، وإنما الصحيح أن علماء الشيعة أسهموا في جميع مظاهر التراث الإسلامي من علوم دينية ومدنية بقدر لا يقل عن علماء السنة أنفسهم، ومعارضة الخلافة الإسلامية

لا تعني معارضة الإسلام، فلقد انتهت الخلافة الإسلامية ولم يكن للشيعة أدنى جهد في نهايتها؛ بل العكس هو الصحيح لقد جاهد أغاخان ما وسعه الجهد كي يحول دون سقوط الخلافة العثمانية مع عفونتها وضيق أفقها وعدائها للشيعة، أقول لقد انتهت الخلافة الإسلامية ولم ينته الإسلام حتى تكون في معارضة الخلافة معارضة للإسلام. وليس صحيحاً أن الشيعة أو بعض علمائهم قد تآمروا مع التتار فيسروا لهم دخول بغداد؛ وإنما الصحيح أن بعض قبائل الغزاة قد دانت بدين الإسلام بفضل بعض علماء الشيعة، فلهم الفضل القائم على تأصل العقيدة حتى يدين الغالب بدين المغلوب خلافاً لسنن التاريخ. وليس صحيحاً كذلك أنهم ناصروا الصلبيين في الشام على صلاح الدين، وإنما الصحيح أن صلاح الدين ما كان لينتصر لولا أن تهادن مع داعية الإسماعيلية في الشام".

هكذا، فإن "أستاذنا الجليل" كان يدعو علماء السنة إلى أن ينظروا إلى المذهب الشيعي نظرة أكثر موضوعية تكاد أن تخلو من التعصب المذهبي، وما يؤدي إليه هذا التعصب من تشويه للحقائق.

أما ما كان "أستاذنا الجليل" يرى أنه من واجبات علماء الشيعة المعاصرين الذين يريدون للتشيع أن يتسم بالأصالة والمعاصرة معاً، فإنه يتمثل في ضرورة تنقية المذهب الشيعي مما لحق به من أساطير وغيبيات. وهذا ما يتضح في قوله - رحمه الله - :

"إذا كان في العقيدة أصول أجنبية، فإنه ينبغي التفرقة بين أصول العقيدة وبين أساطيرها؛ أما الأصول فإنها تمثل المذهب، وأما الأساطير فإنها عادةً تراث مشترك بين الشعوب جميعاً، ومن ثم يسهل فيها الامتزاج والانتقال. ومع ذلك، فحري بعلماء الشيعة ومجتهديهم أن يخلصوا المذهب مما يشوبه من كثير من الأساطير، وهذا ينقلنا إلى علماء الشيعة، وعليهم مسؤوليه أكبر وأضخم" .

"يستطيع علماء الشيعة أن يؤدوا أكبر خدمة لمذهبهم لو التزموا في رأيي بفكرتين :"

"**الأولى** : إدراك المغزى الحقيقي لما تنطوي عليه عقائد الشيعة من عداء ملحوظ وبغض دفين لمخالفيهم؛ لقد تكونت هذه العقائد في ظل اضطهاد سياسي وفكري، فكان يجب أن تتشكل لتجعل من التشيع مذهباً مغلقاً، إن من شأن الشعور بالاضطهاد أن يجعل الفرقة المضطهَدة تنعزل وتتقوقع ليتماسك الأفراد مدافعين عن كيانهم، متربصين بالفرق المخالفة، ولا تنسى الوحدة الفكرية داخل المجتمع المغلق إلا إذا كانت عقائده حزبية خالصة لا تسمح باعتناقها لغريب عنها إلا إن أصبح شيعياً. إن الالتزام الأول للفرد في المجتمع المغلق هو التعصب، والولاء للجماعة، والالتزام بالعقائد مهما تضمنت من أفكار غير عقلية؛ بل إنه يجب أن تكون العقائد في المجتمعات المغلقة أو لدى الأقليات المضطهَدة دون مستوى العقل حتى لا تسمح للغير باعتناقها من حيث إن ما هو عقلي مشاع مشترك بين الناس جميعاً. لقد حققت هذه العقائد (مثل الطعن في الشيخين، أو اعتباره جاهلياً من دان لغير أئمتهم، أو التستر وراء التقية) لقد حققت وظيفتها حين كان الشيعة أقلية مضطهدة، فقد نفَّرت منها كل مخالف للشيعة، تماماً كما تنفِّر بعض الحيوانات أعداءها بما تفرزه من إفرازات، ثم هي وهبت الشيعي الثقة والطمأنينة حيث وجد فيها العوض عن كوارث الواقع. ولا أجد لعقائد الشيعة في عصبيتها مثيلاً إلا بما هو في عقائد اليهود، أسفارهم وتلمودهم (من لا أخلاقية في علاقة اليهودي بالأمي أو غير اليهودي)، وهو أمر يربأ الشيعة أنفسهم عنه. أقول: إنه إذا كان الاضطهاد قد ارتفع، وإذا كانت السياسة قد انفصلت عن الدين، فقد استنفدت معظم العقائد الشيعية التي تنطوي على عداء وعصبية أغراضها، وعمل مجتهدي الشيعة أن يطهروا التشيع منها ".

"**الثانية**: أن يقوم مجتهدو الشيعة (في حركة جماعية) لاستبعاد ما نُسب إلى الأئمة خطأ أو كذباً بمنهج علمي قائم على النقد الظاهري والباطني للنصوص المنسوبة إليهم. إن عقائد الأقلية المضطهَدة التي خلفتها الظروف لتوحد الفكر الشيعي الإثنى عشري ما كانت لتجد سبيلها إلى قلوب المعتنقين إلا إذا جاءت على ألسنة الأئمة، ومن ثم كثر الدس، والتزوير، ونسبة ما يستحيل أن يصدر عنهم إليهم. إن أمهات كتب التشيع لاسيما "بحار الأنوار" للمجلسي تحوي من عبارات الدنس والسباب ما أربأ عن ذكره، وما يربأ علماء الشيعة عن أن يوافقوا على صوره عن أئمة أجلاء كالباقر والصادق، ولقد درجت الكتب الحديثة في التشيع على نفي كل ما هو موضع اتهام (مثل كتب آل كاشف الغطاء ومحمد جواد مغنية)، وليس كذلك يكون الدفاع؛ لأنه لا مبرر لنفي ما هو ثابت فعلاً ومدون في أمهات كتب الشيعة، ولأن هذا النفي سيؤول من جانب الشيعة والسنة معاً على أنه تقية. إن النقد العلمي الموضوعي لجميع النصوص المنسوبة إلى الأئمة بعمل جماعي من مجتهدي الشيعة هو وحده الكفيل بنجاح محاولات التوفيق بين السنة والشيعة، فضلاً عن أنه يقدم لجمهور الشيعة عقيدة سامية خالصة نقية من كل شائبة، فكيف صدر الطعن في الشيخين عن الأئمة مع أن عليّاً قد سمي اثنين من أبنائه باسميهما، وتزوج الإمامة الباقر من حفيدة أبي بكر، ثم قول الإمام الصادق: لقد أولدني أبو بكر مرتين؟ وليس المقصود أن يتخلى علماء الشيعة عن مذهب الشيعة ويعتنقوا مذهب أهل السنة، أو بالأحرى المذهب الأشعري، وإنما واجب علماء الشيعة أن يعودوا إلى الأصول النقية والنصوص الخالصة التي لا تشوبها إضافات المتكلمين أو حشو القصاص، وعليهم أن يستخدموا في ذلك - إلى جانب النقد الباطني للنصوص - المنهج المقارن بدراسة ما ورد عن هؤلاء الأئمة وعلى ألسنتهم لدى الطوائف الشيعية الأخرى لاسيما الزيدية، ولا حرج في الدين إن استعانوا بما كتبه عنهم أهل السنة. وعلى مجتهدي الشيعة وعلمائهم أن ينقحوا التفسيرات

الشيعية لكتاب الله، وأولها تفسير علي بن إبراهيم القمي من تلك الأقوال التي تجعل من القرآن كتاباً حزبياً كأنه نزل للشيعة وحدهم، إن آيات القرآن أسمى مس هذا التأويل المتعصب المقيت الذي يجعل آيات المدح من حق علي وحده وآيات الذم تصب على رؤوس أبي بكر وعمر وعائشة، مرة أخرى كتاب الله الكريم أسمى من هذا وأجل" .

هكذا حاول "أستاذنا الجليل" أن يقدم لعلماء الشيعة الأسس التي يجب عليهم اتباعها لعرض المذهب الشيعي، وخاصة الإثنى عشري في صورة لا تبعده عن أصوله الأولى الحقيقية في الوقت الذي تقدمه إلى الإنسان المعاصر باعتباره منهجاً يتوافق مع فكره.

* * *

كلمة أخيرة:

هكذا، فقد رأينا كيف أن "أستاذنا الجليل" قد حاول أن يدلي بدلوه في حل مشكلة الأصالة والمعاصرة، وذلك عندما أجاب عن التساؤل حول السبب الذي من أجله صارت العلاقة بين التراث والمعاصرة مشكلة، ثم طبق ما انتهى إليه على أحد مجالات التراث، ونعني به علم الكلام، وأخيراً تحدث عن المطلوب من علماء الدين، سواء أكانوا من السنة أم الشيعة، لكي يقدموا المذهب الشيعي في صورة لا تبعده عن أصالته في الوقت الذي تجعله ملائماً للفكر المعاصر.

ومن الواضح أن "أستاذنا الجليل" قد قدم هذه الآراء في إطار من الموضوعية التي تجعل لآرائه قيمة علمية ملحوظة.

ومع ذلك، فإن من الملاحظ أن حديث أستاذنا عن نقد الفكر الديني في جانبه التراثي قد يكون موضع انتقاد العامة من رجال الدين سواء من السنة أم الشيعة، لأنه ينتقد الغيبيات الموجودة في كل من المذهب الأشعري

والمذهب الشيعي الإثنى عشري؛ ولكن البحث العلمي الدقيق لابد أن ينأى بنفسه عن مثل هذه النظرة التي لا تتسم إلا بالتعصب واللاعقلانية والتي لا تنظر إلى التراث إلا باعتباره مقدساً برمته؛ في حين أننا قد أشرنا إلى ضرورة التفرقة بين الثوابت والمتغيرات في التراث على النحو الذي أشرنا إليه في مواضع متعددة من هذه الدراسة.

الهوامــش

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثالث (الزيدية)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩١، ص٩.

(٢) نشرت هذه المقالة أخيراً في كتابه: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص٩٣ ١١٨

(٣) رواه أبو داود.

(٤) مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص٩٣.

(٥) سورة المائدة، آية ٣.

(٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص٩٣ – ٩٤.

(٧) انظر: المرجع السابق، ص٩٤ – ٩٧.

(٨) انظر. المرجع السابق، ص٩٧ ١٠٠.

(٩) لقد أشار كل من ديكارت ونيتشه إلى ما يصاب به الباحث من آفة نتيجة عكوفه على دراسة الماضي. فالتاريخ على حد تعبير ديكارت يشد الباحث إلى الماضي إلى حد أن يصبح غريباً عن الحاضر، كما ينتهي الأمر بكثير الأسفار إلى حد أن يصبح غريباً عن وطنه. وأما نيتشه، فقد عنى من ذلك أن الحالة التاريخية بطبيعتها متعارضة مع الابتكار، ذلك أن اللحظة الإبداعية لفكر الإنسان إنما هي طفرة أو نقلة من الحاضر إلى المستقبل، بينما اللحظة التاريخية إنما هي نقلة من الحاضر إلى الماضي.
انظر دكتور أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (ب. ت) ص١٢٨ – ١٢٩.

(١٠) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص١٠٠ ١٠٤.

(١١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٤ – ١١٠.

(١٢) Construct معناها العجمي : يبني أو ينظم من جديد.

(١٣) الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب هي:

Reconstruction of The Religious Thought in Islam.

وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨

(١٤) انظر مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص١١٠ – ١١٨.

(١٥) انظر: دكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١، ج١ ص٢٤٢.
ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع.

(١٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص١٠٠.

(١٧) دكتور أحمد محمود صبحي: هاؤم اقرأوا كتابيه، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٦، ص٨١.

(١٨) لقد عالج أستاذنا الجليل هذه القضية في كتابه: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٩ – ١٣.

(١٩) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص١١٠ – ١١١.

(٢٠) انظر: المرجع السابق، ص١١٧ – ١١٨.

(٢١) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣٥٣.

(٢٢) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص٣٢٠.

(٢٣) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣٥٢.

(٢٤) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣٥٣.

(٢٥) المرجع السابق، ص٣٥٢، ٣٥٣.

(٢٦) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية،ة ص١٧١ – ١٧٧.

(٢٧) يمكن الإشارة هنا إلى أن الشيخ شلتوت شيخ الأزهر الأسبق قد رد على سؤال يتعلق بصحة التعبد بعقائد الإمامة بإقراره واعترافه بصحة ذلك.
انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص١٠ (حاشية رقم ٢).

(٢٨) انظر: المرجع السابق، ص٥٠٠ – ٥٠١.

(٢٩) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة) ، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص٩ – ١٠.

(٣٠) انظر: مقالات مختارة في الفلسفة، ص١٠٠ – ١٠٢.

(٣١) لقد تحدثنا عن مفهوم الحرية الإنسانية عند الإمام محمد عبده في الفصل الذي خصصناه عن الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، وذلك في كتابنا: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، الذي أرجو أن يصدر قريباً إن شاء الله.

(٣٢) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣٥٣.

(٣٣) انظر: دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص٣٨٦.

(٣٤) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣٥٥.

(٣٥) لقد أشرنا إلى هذه المسألة بشيء من التفصيل في أحد فصول كتابنا: نظرات فلسفية في الجمال والفن، الذي أرجو أن يصدر قريباً إن شاء الله.

(٣٦) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٥.

(٣٧) انظر: في علم الكلام دراسة فلسفية (المعتزلة، الأشاعرة، الزيدية) ، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٩ (الطبعة الأولى) ، ص٤٤٩ – ٤٥١.

(٣٨) استدراك: معلوم أن هناك وجودية دينية أو بالأحرى مسيحية، ولكن للأسف فإن الوجودية الإلحادية هي السائدة إذ على الأقل هي ما ساد الانطباع عن الوجودية في أذهان المثقفين.

(٣٩) في علم الكلام، الجزء الثالث (الزيدية)، ص٤٦٢.

(٤٠) سورة القمر، آية ٥.

(٤١) انظر: هاؤم اقرأوا كتابيه، ص١١٣ – ١١٥.

(٤٢) نقلاً عن مقالة له بعنوان: "نحو علم كلام جديد، دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية من منظور لغوي منطقي" وقد أهداني، رحمه الله، هذه المقالة في صورتها الخطية حيث ذكر لي أنه سينشرها في أحد الكتب التذكارية التي لم أعثر عليها، إلا أنه قد نشر هذه المقالة بعد حذف هذا الجزء في كتابه "هاؤم اقرأوا كتابيه".

(٤٣) في المقالة المذكورة سابقاً.

(٤٤) المقالة المذكورة.

(٤٥) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٧٩.

(٤٦) انظر: في علم الكلام، الجزء الثاني (الأشاعرة)، ص٣٨٨ – ٣٨٩.

(٤٧) مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية، ص١٣٢.

(٤٨) هاؤم اقرأوا كتابيه، ص٣.

(٤٩) في علم الكلام، الجزء الأول (المعتزلة)، ص١٢

(٥٠) نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص٥٠٢   ٥٠٥.
من المعلوم أن هذا الكتاب كان في الأصل الرسالة التي تقدم بها أستاذنا الجليل لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية ١٩٦١، وذلك تحت إشراف الأستاذ الدكتور علي سامي النشار.

أ. د. أحمد محمود صبحى: علم الكلام ... هل يسترد عافيته ؟

بقلم الأستاذ الدكتور
سيد عبد الستار ميهوب
أستاذ الفلسفة الإسلامية
ووكيل كلية دار العلوم - جامعة المنيا سابقاً

أولاً - همسة عتاب : *

إنه فى يوم الثلاثاء الموافق ٢٠٠٥/٢/٢٢ انعقدت بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة جلسة لتأبين العالم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، حضرها جمع من زملائه وتلاميذه ومحبيه، وقد أخذتُ على هذه الجلسة أننا بعد أن تكلمنا بأفضال الراحل الكريم، رحمه الله، انصرف كل منا إلى مشاغله، وربما مشاكله، لكننى تمنيت على المنصة - ممثلة فى رئيسها أستاذنا الدكتور عاطف العراقى - وعلى اللجنة - ممثلة فى مفكرنا الكبير الأستاذ محمود أمين العالم - وعلى المجلس - ممثلاً فى سعادة الأستاذ الدكتور جابر عصفور - ... وكلهم حريص على الثقافة أن تسود ليرقى المجتمع، تمنيت على هؤلاء تبنى قرار يقضى بطباعة كتب الراحل الكريم اعترافاً عملياً بفضله وتكريماً لذكراه، ذلك - بالطبع - بعد التعامل القانونى / الإدارى مع السادة الورثة، هؤلاء الذين أثق أنهم لن يبخلوا بشئ كهذا؛

---

* ألقى ملخص هذه الدراسة فى جلسة تأبين الدكتور "أحمد صبحى" فى ٢٠٠٥/٢/٢٢ بالمجلس الأعلى للثقافة، والتى سبق الإشارة إليها.

فاعترافنا بفضل "الراحل الكريم" يجب أن يتمثل فى نشر أفكاره، واعترافنا بحقوق الأجيال القادمة فى المعرفة يقتضى تمكينها من امتلاك هذا الفكر الراقى الذى به - وبمثله - تنهض الأمم فافعلوها يرحمكم الله.

ثانياً - الدراسة

يمثل علم الكلام، برأينا، ركيزة إسلامية حضارية[1]، فهو مفصل معرفى من حيث إن علماءه يعدون أول من مازج بين العقل والنقل آلية لفهم النصوص المقدسة قرآناً وسنة. وهذا ما سيدخل بنا إلى الوقوف موقف الضد إزاء محالات تهميش، أو نفى، علم الكلام كأحد الدلالات على حيوية العقل المسلم، فلولاه - علم الكلام - ما قدر المسلم أن يبين عقيدته - ثم تشريعاتها - للآخرين بحسب مفردات العقل الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس؛[2] ذلك العقل الذى كان أحد أهم وسائل المتكلم لإنارة العقول، وتوضيح المفاهيم، ما جعل علم الكلام مدافعاً أصيلاً عن الإسلام ضد الآراء التى تخالفه في النظر الاعتقادى الغيبى إلى الله تعالى والرسل عليهم السلام، وفي النظر العلمى إلى الكون والحياة.

نعتقد أن علم الكلام "قد أدى دوره، وأخصب الفكر الإسلامى؛ فجعل للقضايا الشائكة حلولاً طريفة، ونافح فى سبيل العقيدة الإسلامية؛ فأثبت للخالق الوجود والكمال والتنزيه المطلق على كل ضرب من ضروب التشبيه والتجسيم، كما وردت بذلك النصوص في حجج بليغة وأدلة قوية، وبرهن على صدق النبوة[3] ببيان المعجزة وشرف الأخلاق، ودلّل على إمكان الآخرة بحجج أخلاقية ونفسية[4].

ورغم هذا.. فنحن فى طليعة من يعترف أن علم الكلام أصابه ما أصاب غيره من علوم الأمة، بل الأمة نفسها، من تدهور معرفى، وتجمد فى الوسائل والقضايا، بان ذلك كله عبر ترديد ما قاله السابقون بتمجيد تارة أو بكسل تارة أخرى، حتى بات من "المعلقات" قول القائل: "ما ترك السابقون للاحقين شيئاً". و"ذهب السابقون بالخير كله"!!.

كان "أحمد صبحى" واحداً ممن أدركوا خطورة الجهل بالقضية، فضلاً عن العلم بها ثم تجاهلها، فرأى أنه من الضرورة بمكان إعادة النظر فى مسائل علم الكلام، سواء من خلال الآليات المتبعة، أو القضايا المثارة، تأسيساً على كون علم الكلام - عنده - يمثل حجر زاوية من حيث إنه أحد أهم الوسائل التى تبرز بها الأمة هويتها العقدية، لأن جزءاً كبيراً من أزمة الأمة يتمثل فى أزمة التصور فالسلوك(٥).

صبحى: فقه الاختلاف:

لعل من أشد أدوائنا الفكرية أننا نعرف كيف نتفق، لكننا لا نعرف كيف نختلف!! ولعل هذا الأمر أن يكون وراء نفور المسلمين من علم الكلام. إلا أن الدكتور "أحمد صبحى" يرى الأمر على غير ذلك؛ من حيث إن حقيقة الدين واحدة، وإنما جاء الاختلاف / التنافر من نظر كل فرقة إلى الدين، وهذا الاختلاف دليل صحة لا مرض، فبه خصب الفكر الإسلامى وازدهرت الحضارة الإسلامية(٦). ولعل هذا أن يكون راجعاً - في المقام الأول - إلى عدم وجود سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء زاعمة أنها حكم السماء، ما يعنى رفض بناء المعرفة - بحسب المنظور الإسلامى - بالمنطلق الدجمائى الواقف تقديساً للماضى ورجاله(٧).

وكان "الراحل الكريم" يقف ضد أمرين رأى أنهما يعيقان نمو المجتمع ويفرزان نمطاً مقيتاً من البشر ذوى نفوس متضخمة لا ترضى لغير رأيها أحقية فى الوجود، ناهيك عن الذيوع: أحد هذين الأمرين له تعلق بالسياسة، والآخر له تعلق بالدين، وهما - معاً - لهما تعلق بالفكر؛ فإن "احتكار الفكر فى السياسة ديكتاتورية، وفى الدين كهانة لا يعرفها الإسلام"(٨). وهذا ما مهد لفكر "صبحى" أن يكون سامياً ومترفعاً على "سطحية" النظر إلى الآخرين من حيث هم غايات فى ذاوتهم، وليسوا مجرد وسائل تُستغل، وهو - بذلك - يؤسس رفض "تقزيم" المخالفين، لأنه كان

يرى ضرورة الإنصاف حتى مع من يخالفوننا الرأى[9]. وإلى هذا يذهب الدكتور "عاطف العراقى" إلى ضرورة أن يسمع المرء أقاويل المخالفين له فى كل شئ يفحص عنه، إن كان يحب أن يكون من أهل الحق... فيجب "على من أراد أن يقول الحق ألا يكون معانداً لمن خالفه الرأى، بل يكون منصفاً يختار للخصم ما يختار لنفسه من صواب الحجج"[10]. إن فلسفة النفى والإقصاء والتربص بالغير قد أنكرها "الراحل الكريم"، وجدد "فقه الاختلاف" ذلك العلم المتأدب الرافض وضع المخالف فى الرأى تحت لافتات التشويه، ما يعنى أن "صبحى" كان يرى ضرورة احترام رأى الآخر، ذلكم الرأى الذى إن لم يُتبع، فهو - على الأقل - يُحترم.

أعتقد أن تاريخنا الفكرى قد عرف النوعين معاً: فحين سادت معانى التسامح ساد معها الاعتزاز بالنفس مقروناً بالتواضع للآخرين، فكان: رأينا صواب يحتمل الخطأ. وكان: رأينا هذا هو أفضل ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأفضل منه قبلناه. وكان: كل إنسان يؤخذ منه ويرد ما عدا صاحب هذا القبر. وأشير إلى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان: كلما شدد المسلم قبضته على عقيدته الإسلامية، ازداد شعوره بالآخرين، لا من حيث هم وسائل تُستغل، بل من حيث هم غايات فى أنفسهم.

لكن حين سادت معانى الأنا المتضخمة سادت معها قيم نفى الآخر، ومفاهيم التهميش والاقصاء والاستبعاد، فكان : منشور المأمون، ومنشور ابن عياش، وجناية خالد القسرى..وغير ذلك كثير[11].

ونشير إلى أن هذه النظرة المتواضعة / المتآلفة / المنصفة ستواكب دراسة "صبحى" العقلانية / الإنسانية لكل موضوعات علم الكلام، وسنبين ذلك عند تناولنا لبعض المسائل والقضايا الكلامية التى عالجها الراحل الكريم بعين العالم التى لا تعرف منهجيته الإقصاء والتربص وسوء الظن بالآخرين ورميهم بما يخرجهم من العقيدة[12].

إن "صبحى"، وهو يؤسس لمفاهيم جديدة تنحو لاحترام الاختلاف، كان يحفر تحت الجذور لا بعقلية "مقلد" بل بعقلية "مجدد"؛ فأمامه إرث كبير من "لُعَّان" المتكلمين و"نهى" عن الكلام. لكن "الراحل" لَمَّا طالع هذا الإرث لم يقبله مسلمة لا يجوز القول فيها، بل أقام أسباباً عقلية / عملية لفهم علم الكلام قديماً، والدعوة إلى "تحديثه" فى أيام الناس هذه؛ خاصة وأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فلا بد - من ثم - من اجتهاد يتماهى مع احتياجات العباد والبلاد.

أعلن "صبحى" أن علم الكلام سلاح المسلم لإيصال عقائده / تصوراته إلى غيره المشارك له فى العقيدة المخالف له الرأى، أو إلى غيره المخالف له في العقيدة والرأى معاً، فالدين - بحسبه - مر بمرحلتين: الإيمان القلبى / التصديق الاعتقادى. ثم النظر العقلى / التعليل البرهانى.

في المرحلة الأولى: يضر الدين فى نشأته "أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الآراء، فلم يكن سائل على عهد الرسول يسأل عن كيفية الاستواء[١٣]، حيث خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع، لكنهم أرادوا أن يكونوا من أصحاب الإيمان"[١٤].

وفى المرحلة الثانية: ينتقل المؤمنون بالدين - أى دين - إلى مرحلة "البحث والنظر والصياغة الفلسفية للعقائد الدينية. من حيث إن ظروفاً موضوعية وأحداثاً واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسلح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة، أوجبت على فريق من المسلمين الدفاع عن الدين فنشأ علم الكلام"[١٥].

وفي الإبانة عن أسباب الخلاف - ثم تنظيره فتأطيره فتطهيره - يبين لنا "صبحى" كم التعسف فى محاولة "طبع" الكل على الواحد، أى جعل الفكر البشرى قالباً واحداً، وفى الوقت نفسه يبين لنا "جناية"

البعض على المخالفين حين يتم توظيف نص مقدس - قرآناً كريماً كان أو سنة نبوية مطهرة - لوصم المخالف بما يخرجه من حظيرة الإيمان. فمن الملاحظ "أن من أسباب النفور من علم الكلام أنه يعد - فى نظر الكثيرين - مسؤولاً عن التفرق والاختلاف، وأنه يورث الجدل والمراء، إذ تكفر الفرق بعضها بعضاً، وتزعم كل فرقة أنها وحدها التى تعبر عن رأى الإسلام. ولا يدفع المتكلمون عن أنفسهم هذا الاتهام؛ فكُتّاب الفرق يستهلون كتبهم بالحديث "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، كلها فى النار ما عدا واحدة، قالوا: وما هى يا رسول الله؟ قال.."[١٦] وهم يهدفون باستهلال مؤلفاتهم بهذا الحديث أن يكون ذلك تبريراً لتكفير خصومهم، ثم أن يجعل كتاب كل فرقة فرقتهم وحدها - دون غيرها - الناجية، ولقد جنح بهم ذلك إلى شئ غير قليل من الشطط فى التحامل على الخصم، وإلى التعسف فى تشعيب الفرق حتى يكون مجموعها مماثلاً العدد المذكور في الحديث، غافلين عما قد تخبئه الأيام بعد القرن الرابع من ظهور فرق جديدة، فضلاً عن تشويه كل فرقة لعقائد غيرها حتى توصم بالضلال الموجب للتكفير، ولأن تصبح من أهل النار"[١٧].

ثم يبين لنا "صبحى" - فى موضوعية - ما يتحمله علم الكلام وما لا يتحمله، ثم يتكلم عن الإنصاف لعلم الكلام والمتكلمين... فيقول: هذه آفة علم الكلام بلا مراء، ولكنها آفة لا توجب اعتباره مسؤولاً عن تفرق المسلمين، لأن دور علم الكلام هو أنه سجل معتقدات هذه الفرقة، ولم يكن علة لها؛ فالمسلمون قد افترقوا مذاهب وشيعاً، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم، وجاء علم الكلام - بعد ذلك - حصيلة ذلك كله، فليس لنا أن نتجاهل ما كان، وإنما أجدر بنا أن نعلله، وأن نحيط بظروفه وملابساته، وأن نتعمق فى فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية[١٨].

وينهى "الراحل الكريم" كلامه عن "الخلاف" فى علم الكلام وحوله يقوله: "إذا كان مما يسوء المسلم ويحز في نفسه أن يجد تفرقاً بين إخوانه في الدين، فليس كل اختلاف سيئاً، إذ الرأى الموحد - فى أغلب الأحيان - تعبير عن الجمود المؤدى إلى شلل التفكير، ذلك من أسباب تدهور فكر الغرب فى العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر، ومن ناحية أخرى لا يجد المسلمون غضاضة فى مذاهب الفقه[١٩] مع أنه يتعلق بالعمل"[٢٠].

بهذا المنطلق الغربى أسس "صبحى" للمناداة بإعادة الاهتمام بعلم الكلام، ورفعه فوق الخلافات التى لم يكن هو سبباً لها، بل كان مؤرخاً لما دار بين المختلفين، وكان محاولة للفهم والاعتبار بمواطن الضعف والقوة[٢١].

صبحى: علم الكلام وتاريخه بين السرد والنقد:

غالباً ما نعانى - نحن المسلمين - عند قراءة تاريخنا عامةً، والثقافى منه خاصةً، من القراءة أحادية الجانب، أقصد: قراءة السرد!! تلك التى تروى "قال وقالوا"، و"فى المسألة رأيان" دون أن تحيلنا إلى ما بين السطور لتضع عقولنا على أول طريق الفهم الصحيح للأمور والأشياء.. ألا وهو النقد الذى يعد الصنو المهم للنظر، وهذا بدوره يعنى الفهم والمعرفة[٢٢]، ما يعنى ضرورة تنقية النظرة العلمية للتاريخ من "عشوائية" التقليد والعصبية والهوى والاستسلام للمنشأ[٢٣].

وقد كفانا "الراحل الكريم" مشقة هذه المعاناة؛ إذ أنه لم يأل جهداً بسبيل نقد ما وصل إلينا من تاريخنا لنعرف - ونعرف بعد - أن نقد التاريخ وتعريته، تمهيداً لتفكيكه، ومن ثم حسن فهمه، لا يعنى جرحاً لأى رمز من رموزنا، إذ أنهم فعلوا ما فعلوا قياساً على مصالح زمانهم، ونحن نتعرف عليهم لنبقى من أفعالهم ما يصلح لزماننا، والآخر لنجعل له الاحترام وإلى جانبه نجعل لحاضرنا ضرورة الاعتبار؛ لأن "الراحل الكريم" لما لم يكن مقلداً بل كل مجدداً،

فإن التجديد لا يكون إلا عبر تناول التاريخ تناولاً تحليلياً نقدياً، متجاوزاً ما درجنا عليه من التناول التقليدى الاحتفائى المكتفى بالترديد والتمجيد.

يقسم "صبحى" الدارسين في الفلسفة الإسلامية فريقين:

- أحدهما: يرى أن الفكر الفلسفى - ككل - قد بدأ باليونان، وبالتالى فإن الفلسفة الإسلامية يجب ردها إلى اليونان وتراثهم.
- والثاني: يرى أن الفكر الإسلامى أصيل، بالنظر إلى الموضوعات التى عالجها مفكرو الإسلام: فلاسفة ومتكلمون، وإلى الطريقة التى انتهجها هؤلاء المفكرون المسلمون.

ويبين "صبحى" أنه يأخذ - في مجال علم الكلام - برأى الفريق الثانى، ثم يدلل على صحة موقفه هذا؛ فالفلسفة اليونانية ما بحثت الحكم على فاعل الكبيرة[٢٤]، ولا تناولت صلة ذات الله تعالى بصفاته من ناحية، ولا بالنبوة من ناحية ثانية، ما يعنى أن هذه القضايا أفرزتها عوامل إسلامية ممثلة فى البيئة والمناخ الفكرى والنصوص الشرعية فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، خاصة إذا كان النص المتداول ظنى الدلالة[٢٥] ما حدا بالمسلمين إلى صياغة معتقداتهم صياغة فكرية تؤهلهم لامتلاك آلية ذهنية بها يواجهون الآخرين، خاصة عندما فتح المسلمون بلاداً لم تكن بكراً، بل كان لها تاريخ وحضارة وثقافة..وربما دين.

إن خصوصية علم الكلام لا تعنى "اغترابه"، كما أن توحده لا يعنى "عزلته"؛ بمعنى أن النظريات التى أثارها متكلمو الإسلام لا يجب أن تفهم بمعزل عن التيار العام للفكر الإنسانى، وذلك لأسباب كثيرة، لعل أن يكون من أهمها "عالمية " الإسلام، فلا يجوز" احتكار "ما يدرسه مسلم عن الآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وكل ما فى الأمر أن الآلية الفكرية التى يصطنعها المفكر المسلم تختلف عن تلك التى يصطنعها غيره، كما أن النتائج التى يتوصل إليها الإثنان لا يجب - بالضرورة - أن تأتى متوافقة.

هذا الفهم سيدخل بنا إلى مفهوم "صبحى" للأصالة والمعاصرة عبر تاريخنا الثقافى، وهذه إشكالية أرقت الكثير من مفكرينا المهمومين بالعقل العربى / المسلم[٢٦]، و"صبحى" - هنا - يرى أن الإشكالية أنه لا إشكالية!! فالأمران ليسا متنافرين بل متكاملان.

إن "الراحل الكريم" يدرس علم الكلام دراسة رأسية / أفقية معاً!! مفسراً الفكر بالفكر والتاريخ معاً؛ زاعماً أنه يدرس تاريخ هذه الفرقة أو تلك عبر معرفة العوامل التاريخية / العقلية التى عملت على الإزدهار أو الذبول: لماذا نشأت المعتزلة، ولماذا انتهت[٢٧]؟. لماذا كان القرن الرابع الهجرى قرن نشأة الأشعرية، ولماذا انتشرت وازدهرت؟ لماذا يستمر التشيع، بل ويقوى، رغم مرور قرون طويلة على وفاة على كرم الله وجهه؟.

هذه كلها أسئلة لا تجيب عنها الدراسات التاريخية القارئة قراءة لظاهر النصوص، بل لا بد من قراءة "جوانية" تستبطن التاريخ لمعرفة المضمر سعياً وراء معرفة مقنعة مرضية.

ويبدأ "صبحى" تطبيق مفاهيمه التاريخية على نشأة الفرق الإسلامية غير مكتف برواية تاريخية، بل بعرض الأمر - برمته - على مسار العقل والتاريخ من أجل أن تفهم الأجيال فتتقدم، لا من أجل أن تقرأ لتختفى أو تهمل:

فالمعتزلة - يرى "صبحى" - لم تكن أول الفرق الكلامية، لكنها كانت الفرقة الأهم على ساحة علم الكلام[٢٨]، ويدلل "صبحى" لرأيه هذا بطرق إقناعية...منها ما يقوله تاريخ علم الكلام، ومنها ما يقوله الخصوم، ومنها ما يقوله الأنصار:

أما ما يقوله تاريخ علم الكلام، فإن المعتزلة هى الفرقة الأكثر دقة واتساقاً فى عرض مذهبها سواء ما كان متعلقاً بالطبيعيات أو الإلهيات أو الإنسانيات، إضافةً إلى أن المعتزلة قد أسست أطراً عقلية / شرعية يتم على أساسها طرح

ومناقشة المسائل محل الخلاف ، تلك الأطر مثلت البدايات التى اعتمدها المتكلمون لمذاهبهم، حتى ولو خالفوا المعتزلة جملة وتفصيلاً[٢٩].

وأما ما يقوله الخصوم، فإن الملطى والاسفراييني - وكلاهما خصم للمعتزلة - يذكران المعتزلة بإنصاف وموضوعية[٣٠].

وأما ما يقوله الأنصار، فإن المعتزلة تعتبر أول من أسس مفهوم تماهى العقل مع النقل باعتبارهما أداة مقبولة لنصرة الرأى وتأييد الدين[٣١].

ويشير "الراحل الكريم" إلى مدى صحة هذا القول ببيان أن فرقةً بالهند تسمّت باسم المعتزلة اعترافاً بفضل المعتزلة الأقدم، وذلك على أمل إعادة مجد الإسلام[٣٢]، ومن أهم النقاط التى يمتدحها "صبحى" فى المعتزلة أنهم حاربوا أنواعاً كثيرة من الغيبيات التى بقدر ما تضر الدين تضر المتدينين؛ ومنها الركون إلى الاعتقاد بتأثير الجن والعفاريت على الإنسان، ومنها الإيمان بكرامات الأولياء[٣٣] وما إلى ذلك.

ويعرض "الراحل الكريم" لأسباب نشأة المعتزلة تاريخياً، فلا يشايع السرد التاريخى، خاصة أنه - السرد - قد جاء من الخصوم[٣٤].

ويشير "صبحى" إلى أن أول ما يصادف الباحث فى المعتزلة بشأن عوامل النشأة كثرة الآراء، وبسبب اطلاق الإسم عليهم، ويأخذ "صبحى" على هذه الجزئية أن ما يتردد حولها إنما جاء مصدره من الخصوم، ما يوجب على المؤرخ المنصف التوقف لبيان ما فى الأمر من صحة أو غلط.

إن قصة "طرد"[٣٥] الحسن البصرى لواصل من مجلسه، لأن هذا الأخير أجاب قبل أن يجيب الحسن، فقال بمنزلة بين منزلتين لصاحب الكبيرة، هذه القصة تعتبر - عند كثير من المؤرخين وكتاب الفرق - نقطة بدء تاريخية لنشأة المعتزلة[٣٦].

لكن "صبحي" لا يقبل هذا الطرح لمجرد أنه ورد في كتاب شهير، فالشهرة ليست دليلاً على الصحة، لكنه يعرضه على ميزان النقد، خاصةً وأن ثقافة لا تفعل هذا، وتكتفي بمجرد التلقي هي ثقافة تقليد / ترديد، وتكرار / اجترار، ويطالب - بديلاً عنها - إشاعة ثقافة المراجعة، تلك التي من شأنها "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنهم الأبناء، وتسجيل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، والتنبيه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمياً لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق في التمييز والنظرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها، والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه"[٣٧] .. وعليه" فرغم ذيوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة، فإن الأبحاث الحديثة لا تجد فيها مسوغاً معقولاً أو مبرراً كافياً لما يريده خصوم المعتزلة - وأكثرهم أشاعرة - من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة، لأن الخروج على رأي البصري لا يعد بدعة يصبح المعتزلة بسببها منشقين"[٣٨].

حتى الكلام في أصل "المنزلة بين المنزلين" لا يعد كافياً - بنظر "صبحي" - لتفسير نشأة المعتزلة؛ فهذا الأصل - وإن كان أول الأصول الخمسة ظهوراً من الناحية التاريخية - لا يعد أهم هذه الأصول من الناحية الكلامية / الفلسفية[٣٩].

ويبين لنا "صبحي" في دقة منهجية أنه إذا كانت "المصادر التاريخية لا تمدنا بالرأي الحاسم في هذا الموضوع، وإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصري، أو حتى رأي واصل في فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقي لفرقة كالمعتزلة في المجال الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، وحينما يعجز ظاهر التاريخ عن التفسير يجب علينا أن نستبر باطنه، ومن ثم فإن التفسير العقلي هو - وحده - الذي يفسر قيام / نشأة المعتزلة

والدور الذى قامت به فى الفكر الإسلامى. إن المشكلة الحقيقة التى انبثق عنها المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلى، هى فى الإسلام كما فى سائر الأديان: فى كل دين كتاب مقدس، وأقوال مأثورة، لكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل؟ أيهما المرجح(٤٠) : تقديس النص والنأى به عن النظر العقلى، وذلك هو موقف النصبين من أهل الظاهر، أم تأويل ظاهر النص كى يتمشى مع العقل فيتسنى إقناع المخالفين خصوصاً أصحاب الديانات الأخرى، أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة، فهناك ثلاث حجج احتج بها الله على الخلق: العقل والكتاب والرسول، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما"(٤١).

ويعتقد "صبحى" أن وضع المشكلة على هذا النحو هو - وحده - الذى يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة، فضلاً عن الدور الخطير الذى أدوه فى الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن عجزت الأدلة التاريخية عن تقديم إجابة حاسمة.

وفى تعليل / تحليل "الحسار" أو "غياب" الفكر الاعتزالى.. وربما نهايته، يأخذ "صبحى" بالمنهج النقدى نفسه عبر قراءة واعية للأسباب / المقدمات كى يحسن قراءة النتائج دون القفز إليها عبر تعلاّت لا تستند إلى منطق مستقيم.

فليس اضطهاد السلطة السياسية(٤٢) سبباً كافياً أو مقنعاً لتبرير ذلك، لكن من الممكن اعتبار استعداء المعتزلة السلطة السياسية(٤٣) على مخالفيهم للنصرة فى مسألة / مشكلة خلق القرآن سبباً لبداية النهاية. إضافة لما عُرف عن المعتزلة من استعلاء فكرى جاء نتيجة ثقافتهم الموسوعية، حيث كانوا لا يهتمون - كثيراً - بالعامة بل بخاصة الخاصة، ما يعنى تجنب العامة آراءهم للصعوبة والتجريد معاً، على غير الحال مع فكر الأشاعرة الذى اتسم ببساطة لاقت قبولاً - ولو عاطفياً - من العامة(٤٤) .

والأشعرية[٤٥] - يرى "صبحى" - جاء ظهورها لا باعتبارها مذهباً مستحدثاً جديداً، بل باعتبارها "استصحاباً" لأهل التفسير والحديث! فيدرس تاريخها - "صبحى" - عبر عقد مقارنة بين "إشكالية / آلية" العقل عند المعتزلة، وبين النقل عند الأشاعرة؛ فالأولى نفّرت التابعين والفقهاء وأهل الحديث من علم الكلام، بينما الثانية- وقد جاءت على يد أبى الحسن الأشعرى[٤٦] - كسبت اعتراف الرافضين لعلم الكلام به، حيث دأب الأشعرى - وتابعوه - على الإعلان أن مذهبهم "الكلامى" ليس مستحدثاً بل هو تابع للصحابة والتابعين والفقهاء ورجال الحديث، ما مهد لأن يكون علم الكلام أحد علوم الدين، وحسّن للعلماء - لا العوام - الخوض فيه؛ فقبله الشافعية[٤٧] - والأشعرى شافعى - وهو مقبول - قبل - عند الأحناف، إذ المعتزلة أحناف، وأبو حنيفة هو إمام أهل الرأى فى الفقه، وعلم الكلام "رأى" فى الأصول.

ولا يغادر "الحس" النقدى منهج "الراحل الكريم" وهو بصدد دراسة الفكر الأشعرى؛ فرغم ذيوع هذا الفكر إلا أن "تسليميته" لا تعبر عن عودة "إلى عصر الإيمان زمن الرسول، إذ شتان بين إيمان قائم على اطمئنان القلوب، وبين إيمان قائم على الحجر على العقول"[٤٨] . فالأشعرية قدموا آراءهم "على أنها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك فى صدقها، يستوى فى ذلك رأيهم فى الذات والصفات مع رأيهم فيما نسبوه إلى النبى من معجزات تفوق سائر النبيين، ويستوى رأيهم فى الكسب - الذى هو أقرب إلى الجبر - مع رأيهم فى عذاب القبر والحوض والصراط والميزان على نحو حسى، فضلاً عن كرامات الأولياء"[٤٩]. هذا كله سيَّد ثقافة التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لأهل المعرفة[٥٠] فى زمن أُقفل فيه باب الاجتهاد، ولم يصبح لرجال الفقه إلا مجال محدود من الاجتهاد، حتى هؤلاء كانوا يقومون بنشاطهم فى أطر ما استقر فقهياً، ولهذا لم يأتوا بجديد على صعيد المصادر والمناهج والمفاهيم والتطبيقات[٥١].

وبسيادة هذه الثقافة تم التمهيد لتحجيم العقل سعياً نحو التسليم بعجزه إفساحاً لـ "التسليم"، فالبغدادى فى "أصول الدين" يقسم كتابه هذا إلى خمسة عشر أصلاً، كل أصل من خمسة عشر فصلاً، ويتم ذلك عن عمد، لأن الله – بظنه – شرّف العدد خمسة على سائر الأعداد(٥٢).

ويدرس "صبحى" سيادة المذهب الأشعرى وسط السواد الأعظم من المسلمين: فالشافعية قبلوا المذهب الأشعرى، من حيث إن مؤسسه – الأشعرى – كان شافعياً، وأعلن أكثر من مرة أنه تابع لإمامه الإمام الشافعى(٥٣)، إضافة إلى نزعة "التوسط" التى يصطبغ بها المذهب الأشعرى أصولاً. والشافعى فقهاً: فالشافعى توسط بين أهل الحديث، وإمامهم مالك، وبين أهل الرأى، وإمامهم أبو حنيفة.

ويدرس "صبحى" – كذلك – انتشار الأشعرية فى المغرب الإسلامى؛ حيث أحلها ابن تومرت محل الظاهرية هناك، فأصبحت الأشعرية المالكية مذهباً معتمداً فى المغرب الإسلامى، كما هى فى المشرق الإسلامى على يد الباقلانى المالكى. وبقى الحنابلة يراوحون مكانهم فى تأييد الأشعرية نظراً لنفورهم من علم الكلام عامةً لأسباب سبق أن بيناها، علاوة على ارتباط الأشعرية بالتصوف والصوفية، ذلكم الارتباط الذى قد كان وراء انتشار المذهب الأشعرى بين جموع غفيرة من المسلمين تنتمى إلى الطرق الصوفية، وما أكثرها!!، وكان – كذلك – وراء تمكين وتسييد "الأثر / التسليم" فى الاعتقاد على حساب "الرأى / العقل"(٥٤).

هذا سبب، وآخر.. كون الأشعرية واقفة بين النقل والعقل، ما سهل قبول المذهب وذيوعه واستقراره. إذ للأفكار – كما بقية الظواهر – ضابط يحكم نشوءها وذيوعها واستقرارها، ثم ذبولها وانتهاءها، فلا شئ يحدث إلا عبر قانون ما، وما القول بالمصادفة إلا " ليستر به قائلوه جهلهم بالعلية"(٥٥).

وما يحسب للأشعرية أنها استطاعت تحديد " القيمة" التى تمكنها من استقطاب الجمهور لصفها ليكونوا ضمن كتيبتها، فإن القرن الذى سيشهد ارتفاع نجم الأشاعرة - الرابع الهجرى - كان قد سبقه زمن ارتفعت فيه قيمة التوتر / التطرف - يرى "صبحى" - على صعيد الكلام والفقه والسلوك / التصوف:

ففى الكلام بلغ الأمر درجة عليا من التوتر أفرز - بالضرورة - تيار العداء الشديد للمعتزلة كلازمة ضرورية لإجراءات السلطة ضد المخالفين فى مسألة خلق القرآن، وقد بان ذلك بشكل واضح فى إعدام مؤلفاتهم، والأمر بعدم مدارسة أفكارهم، ثم تطور التوتر فتم تتبع المعتزلة بالنفى والقتل والحبس.

هكذا - يرى "صبحى" - سجّل التوتر ثنائية الارتفاع فى حدة الخلاف فالاحتقان بين الطرفين المتساجلين لا المتحاورين[٥٦]، ما أفرز كراهية شديدة لعلم الكلام بالأساس، والعقل والمتعقلين بالتبعية.

وفى التصوف، ظهرت الشطحات وأقوال الحلول والاتحاد، وما إلى ذلك مما ينفر منه الحس الإسلامى، خاصة عند بسطاء الناس، وتمثلت ذروة التوتر فى الحلاج واشتباكاته الفكرية المقلقة، ما أفضى إلى قتله[٥٧].

وفى الفقه، خاصة بعد خروج ابن حنبل من محنته منتصراً أشبه ما يكون بالأسطورة[٥٨]، كان المأمول خفض حدة التوتر فالاحتقان، خاصة بعد "تغييب" الطرف الآخر/ المعتزلة، لكن ما حدث دلّ على غير ذلك؛ التشغيب من الحنابلة حتى على كبار رجال المذاهب الأخرى، ما دفع بالسلطة إلى التهديد والوعيد[٥٩].

هذا كله دفع الناس إلى تمنى سيادة الاعتدال والاقتصاد، فكان أن جاء الأشعرى رافعاً لواء"الوسطية" جاعلاً من تحوله عن الاعتزال عملاً دالاً بذاته

على نهاية زمن "الحروب بالكلمات" وبداية زمن "التثاقف بالأفكار" وكان أن دشن إجراءات التوفيق والحلولَ الوسط[٦١] فكان أنْ كتب لمذهبه أن يسود فى زمن أرهقته العقلانيات الشديدة، والشطحات البعيدة، والتوسع فى التحريم، وبين أناس يجدون "الراحة" ولو "نفسياً" فى البسيط لا المركب.

هكذا... إذاً، وبدلالات حافزة تستبطن أحداث التاريخ، بين لنا الراحل الكريم الدكتور "أحمد محمود صبحى" السر وراء ذيوع واستقرار الأشعرية كمذهب غالب على كثير من البلاد والعباد، وأعتقد أنه - "صبحى" - قد فعل ما يدخله إلى دائرة المجددين المحدثين،من حيث إنه أسس لعلم جديد داخل علم الكلام : هو "علم الأحوال" ، ذلك الذى يجب أن يكون -بظنى - قبل دراسة الأقوال.

.. وبعد، فهذه دراسة - على تواضعها - تسعى لجوار دراسات أعمق وأدق لأساتذة أغزر علماً وأطول قامة، لكنها تبقى دليل إعزاز وتقدير لعالم لم نلتقه إلا على صفحات الكتب، لكننا شرفنا إذ ننتسب لعلمه. **رحم الله الفقيد الكريم، وندعوه ـ سبحانه ـ أن يلحقنا به على خير حال. إنه وليّ ذلك والقادر عليه.**

الهوامـــش

١ - يمكننا رصد أربعة روافد، كل منها يتصل بالإسلام بشكل أو بآخر: فقد يعنى أحد هذه الروافد بالدفاع عن الإسلام عقدياً اعتماداً على الأدلة العقلية.. وهذا هو علم الكلام، وعلماؤه هم المتكلمون. وقد يعنى رافد آخر بفهم أحكام الإسلام فهماً دقيقاً من خلال دراسة الأحكام الشرعية الفروعية عن أصولها الأولية .. وهذا هو علم أصول الفقه، وعلماؤه هم الأصوليون. وقد يعنى رافد ثالث بالجانب الذوقى السلوكى العملى فى الإسلام، وذلك من خلال النظر إلى المعتقدات والتشريعات نظره قيمية أخلاقية سلوكية .. وهذا هو علم التصوف، وعلماؤه هم الصوفية. وقد يعنى رافد رابع أخير بمحاولة التقريب بين الفكر الإسلامى وغيره من الأفكار.. وهذا هو الفلسفة، وعلماؤها هم الفلاسفة أو الحكماء. انظر فى ذلك: د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته؟ دار الرائد للطباعة. القاهرة ١٩٦٦م، ص١، سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد النسفية. القاهرة ١٣٥٨هـ ص ٩ وما بعدها، أبو الفتح الشهرستانى: الملل والنحل. تحقيق. محمد سيد كيلانى. مطبعة الحلبى. القاهرة ١٩٧٦م. ج١، ص ٤١، عضد الدين الإيجى: المواقف . تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. دار الجبل. بيروت ١٩٩٧م، ج١، ص ٣١، ابن خلدون: المقدمة. ضبط د. محمد الإسكندرانى، دار الكتاب العربى. بيروت ١٩٩٨م ط٢، ص ٤٢٣وما بعدها، الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ص ١٢٢.

٢ - رغم اعتبارنا بابن خلدون من حيث كونه مؤسس علم العمران، وأول "متكلم" فى علم الاقتصاد الاجتماعى، إلا أن كلامه عن علم الكلام، سواءً فى التعريف أو فى الوظيفة، لا نقره عليه!!: فهو: ابن خلدون - يرى أن علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة. وهو ابن خلدون - يرى أن علم الكلام قد انتهت وظيفته/قيمته.. وبالتالى فليس هناك ما يدعو إلى وجوده فى حياتنا العقدية والعقلية، لأن هذا العلم لما كان يجابه : الملحدة" وهم قد انقرضوا، علم الكلام - إذاً - قد أصبح غير ضرورى!، انظر فى تفصيل ذلك. ابن خلدون: المقدمة . ص٤٢٣ وما بعدها. وكلامنا إلى ابن خلدون: ماذا عن المتكلمين من المسلمين من غير أهل السنة؟هل يتم نفيهم من تراثنا العقدى/ العقلى؟ وبقياس الضد: هل نجيز لهم أن يعرفوا علم الكلام بما يتفق وانتماءهم المذهبى؟ والتالى سيراوح التعريف مكانه، ويدور بنا فى حلقه مفرغة. أما الكلام

عن "انقراض" الملحدة .. فأكثر عجباً مما سبقه، لأنه طالما كان مجتمع وناس، فلابد من وجود مؤمن وملحد، وبالتالى لا يصح نفى علم الكلام استناداً إلى هذه العلة.

٣ - فضلاً.. أقرأ لنا: القرآن والنبوة عند القاضى عبد الجبار. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٦م وهو فى طبعتين، آثرنا اهداء الأولى إلى أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى، والثانية إلى الأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحى.

٤ - د. بلقاسم الغالى: علم الكلام القرآنى. بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر. العدد ٦٢ يناير ١٩٩٢م، ص ٦٥ وما بعدها.

٥ - سبق لكاتب هذه السطور أن عتب على المسلمين تفرقتهم بين دينهم وبين العمل الجاد المثمر، حتى حسب - باطلاً - أن العمل من غير ضروريات الإسلام .. فقال: ملاحظ فى حياة المسلم - المعاصر تحديداً - لا مبالاة .. وربما احتقار لما يعرف اجتماعياً بـ" الواجبات العامة" فأنت - مثلاً قد ترى مسلماً يواظب على صلاته فى مسجد الحى، أما نظافة ما حول المسجد، وأما نظافة الحى نفسه فأمر لم يخطر له على بال، لأنه - المصلى - فرق بين ما هو إلهى وما هو اجتماعى، ناسياً أو متناسياً أن الألهى لم ينزل إلا لتنظيم ما هو اجتماعى. أنظر لنا: تحليل كتاب: الوهم والحقيقة فى الحركة الإسلامية المعاصرة" دراسة نقدية ضمن الكتاب التذكارى المزمع إخراجه عن الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا. وأنظر أيضاً. شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. تقديم. رشيد رضا. دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع. مواضع مختلفة. وأيضاً انظر د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م مقال" نعم إسلامنا يكفينا.. ولكن كيف" "؟ ص ١٣٣: ١٤٢، ومقال "حرية الذين يعلمون" ص ٢١٧: ٢٢٤.

٦ - إلى ذلك يشير المقدسى فى "البدء والتاريخ" طبعة مصر ١٩٠٧م، ج٤، ص١ وما بعدها فيقول: كما لا تجد إثنين على صورة واحدة، وصبغة واحدة، وهمة واحدة، إلا فى الشاذ النادر، فكذلك فى وجود إثنين على رأى واحد وخاطر واحد، وإذا كان الدين الواحد يجمع عالماً من الخلق، فإن الآراء تتوزعهم، والهمم تتشعب بهم.

٧ - يشدد تيار الاستنارة داخل منظومة الفكر الإسلامى على ضرورة التفرقة بين الدين ورأى عالم الدين، فلا يجب أن تنسحب قداسة الدين ولا إطلاقيته ولا صحته على نسبية ما يراه هذا العالم أو ذاك، وبالتالى لا يكون لعالم الدين - من ثم - ما للدين من قدسية، فنتحرر من الظن بأن كل نقد يوجه إلى شخص ما يكون موجهاً للدين، ونتحرر - كذلك - من الظن أن قراءة نقدية تعد جرحاً

لهذا الرمز أو ذاك؛ فالإسلام أوسع من أن يحتكره شخص أو جماعة، والإسلام يقدر وحدته المصديرة، بقدر توزع أتباعه فى فهمه أطرافاً وأحزاباً، شريطة دوام الاتصال بالمصدرين الأساس: القرآن والسنة. فكل يؤخذ منه ويرد إلا الرسول ﷺ واقرأ قول محمد عمارة: "بسبب من القداسة التى أضفاها المنهج السلفى على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذى قبلت فيه تلك النصوص، وشاع فى الحركة السلفية تعظيم الماضى، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضى إيغالاً فى القدم واقتراباً من عصر صحابة الرسول ﷺ (أنظر د. محمد عمارة: التراث فى ضوء العقل. دار الوحدة ط١ ١٩٨٠م، ص ٢١٣).

٨ - د. أحمد محمود صبحي: فى علم الكلام. دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية ١٩٩٩م، ج١، ص ٩، ١٠.

٩ - نقرأ فى ذلك، كسبيل لتشويه فكر "الآخر" المخالف فى "الرأى" لا "الاعتقاد" خاصة إذا كان هذا المخالف مغيباً إما معنوياً أو جسدياً، وذلك بتجييش المشاعر عبر توظيف النصوص المقدسة بطريقة انتقائية نفعية: رجوع مالك بن أنس وبعض فقهاء المدينة والشافعى عن قبول شهادة المعتزلى!! ووصف أبي يوسف المعتزلة بالزندقة!! ووصية محمد بن الحسن لمن صلى وراء المعتزلى بأن يعيد صلاته!! وطرد الأصمعى الجاحظ من مجلسه وتقنيعه بنعله وقوله: "نعم قناع المعتزلى النعل"!! وقول البغدادى بأن المعتزلى لا تجوز الصلاة عليه، وبأن دماء المعتزلة وأموالهم حلال للمسلمين، وليس على قاتل المعتزلى قود ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله القربى والزلفى!! انظر: زهدى جار الله: المعتزلة، مطبعة مصر. القاهرة ١٩٤٧م. ص ١٩٠،١٩١. وأيضاً ما جاء عند ابن قتيبة ترصداً بثمامة الذى كان واحداً من الشخصيات الهامة فى الحياة العقلية فى الإسلام، وطاله أذى كبير فى عهد الرشيد، إلا أنه استطاع أن يجعل لنفسه مكاناً مرموقاً أيام المأمون، فكانت له اليد العليا فى توجيه سياسة الدولة، كما كانت له اتصالات بكل من أبى الهذيل العلاف، وجعفر بن يحيى البرمكى، والفضل بن سهل، لكن خصومه يرون أنه كان - مع كثرة أتباعه - كثير الأعداء، خاصة من أهل الحديث، ما دفعهم إلى التشنيع به.. فقيل فيه "هو من رقة الدين وتنقص الإسلام والاستهزاء به وإرساله لسانه، على ما لا يكون على مثله رجل يعرف الله تعالى ويؤمن به ، وقد رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى البقر، انظروا إلى الحمير!!! ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي بالناس"!!؟ (انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة

الدينورى: تأويل مختلف الحديث. تحقيق. محمد زهدى النجار. دار الجيل. بيروت ١٣٩٣هـ / ١٩٧٢م ص ٤٩). وأيضاً ما حكاه". البعض أن عمراً بن عبيد "مخلد" فى النار، لا لشئ إلا أنه - هذا الحاكى - قد رأى ذلك فى المنام!!! (أنظر: الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج١٢ ص١٦٦، ١٦٨: ١٨٨)، وهكذا.. خلد منام مسلماً فى النار لمجرد أن من تحدث للنائم كرر قوله ثلاثاً!! فهل ترانا - على ما يبدو - مغرمين بتأييد الآخرين - خاصة من يخالفوننا الرأى - فى جهنم، معتمدين على رؤيا أو منام؟ فها هو ابن الجوزى يروى - وبدون تمحيص - عن أحد قوله: "ولما مات المعرى، رأى (بعض الناس!!) فى منامه كأن أفعيين على عاتقى رجل ضرير، قد تدليا إلى صدره، ثم رفعا رأسيهما، فهما ينهشان من لحمه وهو يستغيث. فقال: من هذا؟ فقيل: المعرى الملحد "!!!وهكذا أصبح هذا المنام "سنداً" لمن يأتى بعد ابن الجوزى ... ولله الأمر من قبل ومن بعد. (أنظر: ابن الجوزى: المنتظم. ج ٨ ص ١٨٨ نقلاً عن د. عائشة عبد الرحمن: أبو العلاء المعرى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. سلسلة الأعلام. رقم ٦، سنة ١٩٧٥م، ص ١٦٨، وانظر الرأى المخالف ص ٣٧٣: ٣٧٩ من المرجع السابق). ولترى ما قاله المعرى دفاعاً عن القرآن الكريم... (انظر: أبو العلاء المعرى: رسالة الغفران. دار صادر. بيروت. ص ٢٣٢، ٣٢٦، ٣٢٧).

١٠ - د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨م ص ٥٥، ونشير - هنا إلى أن صداقة "حميمة" قد كانت بين أستاذنا الدكتور العراقى والراحل الكريم، تلك الصداقة ما حالت دون قيام خلاف، وأكاد أقول اختلاف، بين العالمين الكبيرين، فلكل منهما "رأيه" فى الفلسفة الخاصة بنا: فـ"العراقى" يرى أنها فلسفة "عربية" و"صبحى" يرى أنها فلسفة إسلامية فإنه "من الخطأ أن تسمى فلسفتنا فلسفة عربية، فلا شئ منها يتصل بالقومية أو الجنس حتى تنسب إلى العروبة أو العربية، بل كلها تدور حول الدين، وتتصل به على نحو من الأنحاء: علم الكلام ويقابل اللاهوت فى المسيحية، فلاسفة الإسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، لا بين الفلسفة والقومية، والتصوف.. هناك تصوف بوذى وتصوف مسيحى وتصوف يهودى، وليس هناك تصوف إنجليزى وتصوف فرنسى حتى يقال: تصوف عربى أو فلسفة عربية، وكلها مباحث يمكن أن تفهم معراةً عن العربية كقومية أو لغة، لكنها لا تفهم بأى حال إن تعرّت عن الدين: الإسلام (انظر د. صبحى: فى علم الكلام. ج ١ ص ١٥، ١٦ وانظر لنا: الولاية عند عبد الكريم الجيلى. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ط١، ١٩٩٤م ص ١١).

١١ - انظر فى ذلك، على سبيل المثال. ابن الجوزى: المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم. حيدر أباد. الدكن. ج ٨ ص ١٨٨، الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج ١٢ ص ١٦٦: ١٨٠، جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ١ ١٣٩٩م / ١٩٧٩م ص ٣٧، ٣٨، ٦٥: ٦٩، زهدى جار الله: المعتزلة. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٤٧م ص ١٩٠ وما بعدها، د.زكى نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق. القاهرة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م ص ١٥٤: ١٦٣، طارق البشرى: الحركة السياسية فى مصر، ط ١، ص ١٨٣ وما بعدها، د. رفعت السعيد: التيارات السياسية فى مصر. شركة الأمل للطباعة والنشر. القاهرة ط ١، ٢٠٠١م ص١٤٨ وما بعدها، د.عبد العظيم رمضان: جماعات التفكير فى مصر. الأصول التاريخية والفكرية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٥٠م مواضع مختلفة، وكتابنا: القرآن والنبوة عند القاضى عبد الجبار. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص ٨٥: ٩٠.

١٢ - يكفى أن نشير فى لمحة، لها مغزاها، إلى الآيتين الكريمتين اللتين صدَّر بهما الراحل كتابه "فى علم الكلام" وهما قوله تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب" و"وكان الإنسان أكثر شئ جدلاً".

١٣ - يقصد قول الله تعالى فى الآية رقم ٥ من سورة طه "الرحمن على العرش استوى". وهذه الآية فهمها المجسمة دليلاً على الجسمية فى حقه سبحانه، لكن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - ردوا هذا الفهم غير الصحيح على أصحابه عبر فهم لغوى دقيق يعتمد التأويل آلية رجوع على قوله تعالى فى الآية قم ١١ من سورة الشورى "ليس كمثلة شئ" باعتبار أن الآية الأولى من المتشابهات التى يجب الرجوع بها إلى المحكمات كالآية الثانية. (انظر فى ذلك: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. طبعة دار الشعب. تحقيق. عبد العزيز غنيم. القاهرة. مج ٣، ص ٤٢٢، أبو حامد الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد. مطبعة الحلبى. القاهرة ١٩٦٦م ص ٢٩).

١٤ - د. أحمد صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص ٢٣

١٥ - د. صبحى: المرجع السابق. ج١، ص ٢٤

١٦ - ورد الحديث عند: أحمد بن الحسين البيهقى: سنن البيهقى. تحقيق. محمد عبد القادر عطا. مكتبة الباز. مكة المكرمة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج١٠، ص٢٠٨، سليمان الأزدى: سنن أبى داود. تحقيق. محمد محى الدين عبد الحميد. مكتبة الفكر. ج ٤ ص١٩٧، محمد بن يزيد القزوينى: سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى. دار الفكر.

بيروت. ج٢ ص١٣٢٢، ويبين الراحل الكريم أن كل فرقة تجعل كتابها يختتمون الحديث بالرواية التى تناسبهم: فجعلها أهل السنة "المتمسكون بسنتى، أو ما أنا عليه وأصحابى" وجعلها الشيعة "شيعة أهل بيتى" وجعلها المعتزلة "الفرقة المعتزلة" ثم يبين أن هذا الفعل من الفرق أضعف الحديث حتى بافتراض صحته!!.

١٧ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص٣٦، ٣٧

١٨ - د. صبحى: المرجع السابق. ج١، ص ٣٧. وهذا التحليل المنصف للراحل الكريم لـ "ظاهرة" علم الكلام يعد - برأينا - دقيقاً لأبعد حدود الدقة، ويقف - فى الوقت نفسه - على النقيض من تحليلات أخرى "هلامية" تخضع ما حدث لما يعرف بـ "المنهج التآمرى"، وبه يتم تعليل الأحداث والأفكار من خلال فكرة المؤامرة التى تنسج خيوطها قوى "خفية"، أهم ما يميزها عداؤها للإسلام والمسلمين، وهذا المنهج - باعتقادنا - خطأ، من حيث إنه يحول حياة الأمة إلى "شبكة" من المؤامرات، فتبقى الأمة دائماً "مفعولاً بها"، ويتم تضخيم فاعلين غير موجودين، ما يعنى تعليل الظاهرة بغير أسبابها الموضوعية / التحتية / الجوانية، فنكون - والحال هذا - كمن يصف الدواء الخطأ للموضع الخطأ، فيظن أنه يعالج، بينما المرض يفعل فعله بعيداً عن تأثير الدواء.

١٩ - نريد أن نفرق تفرقة، ولو إجرائية، بين الشرع والفقه: فالشرع هو ما يؤخذ مباشرة من الله تعالى، من خلال آيات القرآن الكريم، أومن الرسول صلى الله عليه وسلم، من خلال السنة النبوية المطهرة. أما الفقه فهو ما يضعه الفقهاء وما يصوغه الشراح ويفسره المفسرون. ومن هنا يمكن القول بأنه بينما الشرع - باعتباره منزلاً من عند الله تعالى سواء فى القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة - مصون لا يمكن أن يخطئ، فإن الفقه - باعتباره عملاً من أعمال البشر - غير مصون ولا محصن ضد الخطأ ولا مقدس ولا معصوم، لأنه رأى بشر قال أو عمل به، تبعاً لفهمه هو، ونتيجة لازمة لظروف بيئية معينة لابسته وعايشته. لهذا نستطيع القول بأن الشريعة - فى الجوهر - منهاج يسعى إلى الكمال، ولذا فلا تعارض بينها وبين العقل، والشريعة - بمعنى أدق - تجمع العوائد، ولهذا فقد صدق من قال إن الفقه ليس هو الشرع بالضرورة، تأسيساً على أن كل ما تأتى به الشريعة، يكون تابعاً للعوائد، وهو - لهذا- يتغير حكمه إذا ما تغيرت عادة قديمة إلى عادة جديدة، لأن الفقه - فى مجمله - اجتهاد لاستنباط الأحكام يقوم على أساس العقل والرأى، وهو - بهذا الوصف - غير ملزم إلا حين

يُفضى إلى مصالح ملموسة واقعاً فى أرض الناس، وهذا معناه - أيضاً - أن الفقه ليس الكتاب ولا السنة، لأنهما - وحدهما - المصدران الإلهيان، أما هو - الفقه - فعمل من أعمال هذا الفقيه أو ذاك، ومن هنا فقد جاء "إن الشريعة الإسلامية - إذاً - ثابتة لا تتغير، لأنهما ترسم إطاراً واسعاً شاملاً يتسع لكل تطور، أما الفقه الإسلامى فمتغير، لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة فى القضايا والأوضاع المتجددة التى تنشأ من تطور الحياة وتغير العلاقات وتجدد الحاجات" (انظر: سيد قطب: كيف نستوحى الإسلام؟ سلسلة مختارات من الفكر الإسلامى المعاصر. مكتبة الجديد. القاهرة. ص٥٧، المستشار: محمد سعيد العشماوى: الربا والفائدة فى الإسلام. دار سينا للنشر. القاهرة ١٩٨٧م. ط١، ص٢٧، ٢٨)، ونزيد - سعياً وراء ثقافة معرفية فقهية - أنه لما كانت الأصول الشرعية الدالة تنحصر - فى المقام الأول - فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فإن استنباط الأحكام منها استلزم توليد الإجماع والقياس، وهذا استلزم - بدوره - اختلافاً أدى - أخيراً - إلى ظهور مذاهب فقهية عديدة أشهرها المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة والمعتمدة... وهى: المذهب الحنفى ... نسبة إلى أبى حنيفة النعمان"٨٠: ١٥٠هـ "وهذا المذهب يعد أول المذاهب الفقهية الأربعة وأكثرها أخذاً بمبدأ القياس. ثم المالكى... نسبة إلى مالك بن أنس ٩٥: ١٧٩هـ الذى يمكن اعتباره أول من فتح باباً فقهياً جديداً هو عمل أهل المدينة . ثم الشافعى.. نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعى ١٥٠: ٢٠٤هـ الذى يمكن القول بأنه يعد أول واضع لعلم أصول الفقه، ثم الحنبلى ... نسبة إلى أحمد بن حنبل ١٦٤: ٢٤١هـ الذى - ربما - تكون مشكلة خلق القرآن قد جعلت منه أسطورة فى نظر جمهور عريض من المسلمين. علاوة على مذاهب فقهية أخرى أقل اشتهاراً عن تلك الأربعة... وهى: مذهب الشيعة... الذى أقيم - فى الأساس _ على تناول بعض الصحابة رضى الله عنهم بالقدح، وعلى القول بعصمة الأولياء الشيعة، ورفع الخلاف عن أقوالهم. ومذهب الظاهرية.. صاحب التشدد المعروف فى ضرورة الأخذ بحرفية النص الدال، ورفض - بل وتبديع - الرأى. ومذهب كل من الأوزاعى وسفيان الثورى والليث بن سعد وسفيان بن عيينة والطبرى . (انظر للتفصيل وفى مواضع مختلفة: ابن خلدون: المقدمة، أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٣، ابن خلكان: وفيات الأعيان. ج١، ج٢، محمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين. بغداد ١٩٨١م).

٢٠ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص ٣٧.

٢١ - نعتقد ضرورة الاعتبار بتجارب الآخرين أمماً وأفراداً، من حيث إن مـن لا يعتـبر بتجـارب الآخرين محكوم عليه بتكرارها فى حين يكون الزمن قد تجاوزها وتخطاها ووضعه فـى ذمـة التاريخ. ولعل هذا أن يكون داخلاً ضمن الحسم الفكرى القطعى واليقين الـذهنى، ومـا ينطوى عليه هذا كله من أخطاء نفى الآخر وتضخيم الذات، وما يعيـق الرؤيـة ويشـوش التفكير، فيصعب ، أو يستحيل، اتخاذ الموقف المناسب فى الوقت المناسب!.

٢٢ - القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف. تحقيق. عمـر السـيد عزمـى. الـدار المصـرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ص ٣٣.

٢٣ - نشوان الحميرى: الحور العين. تحقيق. كمال مصطفى. مطبعة السعادة. مصـر ١٩٤٨م، ص ٨.

٢٤ - هذه إحدى الأسباب التى يعـزى إليهـا الـبعض نشـأة علـم الكـلام، والمعتزلـة، وللمزيد حول هذه الإشكالية (راجع: البغدادى: الفرق بين الفرق. مطبعة المعارف. ص ٩٧، ٩٨ الشهرستانى: الملل والنحل. تحقيق. محمد سيد كيلانى. مطبعـة الحلبـى. القاهرة ١٩٧٦م، ج١، ص ٤٨، طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة. تحقيـق. كامـل كامـل بكير، عبد الوهاب أبو النور. دار الكتب الحديثة. ج٢، ص ١٦٢، المقريـزى: الخطـط المقريزية. مطبعة الحلبى. القاهرة ١٣٢٦هـ ج٤، ص ١٦٤، وعن الرأى الآخـر راجـع: القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال. تحقيـق. فـؤاد سـيد. الـدار التونسـية للنشـر. تونس ١٩٧٤م ص ٢٢، ١٥٦، ١٩٢: ١٩٥).

٢٥ - ينقسم النص القرآنى من حيـث مصـدره إلى نـوع واحـد، وهـو قطعـى الثبـوت، ومعناه: ثبوت صحة نسبة القول إلى قائله يقيناً وهو - هنا- الله تعالى ، وقد ضمن الله حفظ القرآن الكريم، لقوله تعالى فى الآية رقم ٩ من سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ بينما الحديث النبوى الشريف ينقسـم مـن حيـث مصدره إلى قطعى الثبوت وظنى الثبوت، وكلا النصين ينقسم مـن حيـث الدلالـة إلى قطعى الدلالة وظنـى الدلالـة. (راجـع- وفـى مواضـع مختلفـة - السـيوطى: الإتقان فى علوم القرآن، الزركشى: البرهـان فـى علـوم القـرآن، د. محمـد حسـين الذهبى: التفسير والمفسرون).

٢٦ - عالج هذه الإشكالية فى كثير من مؤلفاته كل من: زكى نجيب محمود، د. فؤاد زكريـا، د. عاطف العراقى .. وغيرهم كثير.

٢٧ - نظن أن الراحل الكريم قد كان أكثر مـيلاً للفكـر الاعتـزالى، نظـراً لمـا نجـده فـى كتاباته من روح نقدية عقلية رفيعة، وتتبع للأسباب أخذاً بها، وبعد عن الاتكالية حتى لو تغلفت بدعاوى قصور/ تقييد العقل.

٢٨ - تعتقد المعتزلة صحة انتسابها إلى الرسول ﷺ، حيث يتسلسل علمهم بداية من واصل حتى النبي ﷺ "فمذهب المعتزلة يستند إلى واصل، وواصل يستند إلى محمد بن على بن أبى طالب وابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن على، ومحمد أخذ عن أبيه على، وعلى أخذ عن رسول الله ﷺ (راجع فى ذلك: نشوان الحميرى: الحور العين. ص ٢٠٦).

٢٩ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص١٠٣.

٣٠ - د. صبحى: المرجع السابق. نفس الموضع، ويشير الراحل الكريم إلى المصدرين دليلاً على الدقة والعلمية، ودرساً أكاديمياً فى تحرى الدقة حتى يكون النص موثقاً، ما يرفع شبهة التحيز مع أو ضد.

٣١- د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص ١٠٤.

٣٢ - د. صبحى فى علم الكلام ج١ ص ١٠٤، ونحن - من جانبنا - نستطيع أن نؤكد أن المعتزلة تعتبر الفرقة الأكثر تفعيلاً للحوار مع المخالفين ثقةً منهم بأدلتهم وحججهم، ولهذا فقد صح اعتبار أن الشغل الشاغل لرجال المعتزلة هو فهم النص الدينى، وتعقله، والدفاع عنه، ولذلك فقد انتهت مدرسة المعتزلة - بشتى فرقها وطبقاتها - إلى أن العقل لا يتعارض مع النقل، فإذا ما وجد تعارض، أو تصور هذا التعارض، فإنه لابد من تأويل النص - النقل - حتى يتفق مع العقل، دون أن يخل ذلك بعادة اللسان العربى فى التجوز. ونشير إلى أن المعتزلة إن لم يكونوا فلاسفة، فإنهم أقرب مدارس المتكلمين إلى الفلسفة، ذلك لاعتزازهم - المعتزلة - بالعقل، والأخذ بالتفكير العلمى، إلى حد يقترب بهم - إلى درجة ما - من الفلاسفة، حتى لنجدهم وقد اتخذوا موقفاً عقلياً خالصاً فهموا به النص الدينى، وواجهوا به - فى الوقت نفسه - الفلسفة اليونانية. (راجع فى ذلك: القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ص ٣٣، القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج ١١" التكليف" تحقيق د. محمد على النجار. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ص ٨٥، ٨٧، أبو رشيد النيسابورى: المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق د. معن زيادة ، د. رضوان السيد. دار الاتحاد. بغداد، بيروت ١٩٧٩م ص ٥٠، الصاحب بن عباد: التذكرة فى الأصول. تحقيق د محمد حسن آل ياسين. بغداد ١٩٥٤م ص ٨٧، طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة. ج٣ ص ١٩٩، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر ١٩٤٦م ص ٦٧)، وعن قضية انتصار المعتزلة للإسلام يقول أبو الحسين الخياط فى هذه الجزئية: وهل يعرف أحد صحح

التوحيد وثبّت القديم جل ذكره واحداً فى الحقيقة، واحتج ذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب، ورد على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سوى المعتزلة؟ (أنظر. أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد. تحقيق د. نيبرج. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة ١٩٨٨م ص ١٧).

٣٣ - رفض المعتزلة للكرامات لا يجب أن يدخل بهم إلى باب منكرى المعجزات، فالمعتزلة - وإن رفضت الكرامة - قبلت المعجزة، ولهذا رفضت السحر، ونلاحظ أن هذا الطرح من جانبهم يتماشى مع مذهبهم العام، حتى لا تختلط الكرامة بالمعجزة، وقد أوجبوا الإيمان بالمعجزة تكون على يد الأنبياء فقط ولا أحد غيرهم. (راجع فى ذلك: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة تحقيق د. عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبه. القاهرة ١٩٦٥م ص ٥٦٨، ولنا: الولاية عند عبد الكريم الجيلى. دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ط١، ١٩٩٤ م ص ٧١: ٧٤، القرآن والنبوة عند القاضى عبد الجبار. ص ١١٣ وما بعدها).

٣٤ - انقضت مدة كان على الباحثين فى تراث المعتزلة أن يعتمدوا فى معرفتهم بالمعتزلة، ودراساتهم لهم على أقوال المعادين والخصوم، وأغلبهم كانوا متعصبين على المعتزلة غير منصفين لهم، وبقى هذا الأمر يفرض نفسه على الساحة الثقافية بدرجة كبيرة، حتى قيام بعثة من وزارة المعارف المصرية إلى اليمن الشقيق عامى ١٩٥١م، ١٩٥٢ للبحث عن عيون التراث الاعتزالى، وما كشف لنا عن كثير من دقائق تلك المدرسة على لسان شيوخها. (انظر: زهدى جار الله: المعتزلة. مصر ١٩٤٧م ص ل، أبو رشيد النيسابورى: المسائل فى الخلاف. تحقيق د. معن زيادة، د. رضوان السيد. دار الإتحاد. بيروت ١٩٧٩م ص ٤، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥، الحسن بن متوية: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق. د. سامى نصر لطف، د. فيصل بدير عون. تصدير . د. إبراهيم بيومى مدكور. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٥م، ص ١).

٣٥ - تصدير الكلام بـ"طرد" و"بدعتهم" و"ضلالاتهم" يُعد - برأينا- واحداً من مظاهر التعامل غير الموضوعى مع الآخر المخالف فى الرأى، وهذه الأوصاف تمثل نوعاً من "نفى " الآخر. بل ووضعه تحت لافتات "المنحرف" و"الخارج عن الملة" ما يمهد لشكل من أشكال "الثأر" المعرفى الذى تتناسب خطورته طردياً مع قلة الوعى، ولا نقول انعدامه.

٣٦ - البغدادى: الفرق. ص ٩٧، ٩٨، الشهرستانى: الملل والنحل. ج١، ص ٤٨، طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة. ج٢، ص ١٦٢، المقريزى: الخطط٤. ص ١٦٤. ولابد من

الإشارة إلى أن ظهور الاعتزال قد بدأ فى البصرة ذات التحولات الفكرية والسياسية والروحية والعلمية، والتى اصطبغت - البصرة - بالصبغة العثمانية، حتى قالوا فيها: البصرة عثمانية تدين بالكف، وتقول: كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل. (راجع: ابن قتيبة عيون الأخبار. وزارة الإرشاد. مصر، ١٩٦٠م، ج١، ص ٢٠٤).

٣٧ - الأستاذ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. تحقيق. محمود أبو رية. دار المعارف. القاهرة. ط٥، ١٩٧٧م، ص ١٤٠.

٣٨ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص١٠٦، البلخى: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. الدار التونسية للنشر. تونس، ١٩٧٤م، ص ٢٢.

٣٩ - الخياط: الانتصار. ص ١٢٧، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة . ص ١٢٦.

٤٠ - محمد كرد على: الإسلام والحضارة العربية. دار الكتب ١٩٣٤م، ج ٢، ص ٤٠، وإذا كانت دعوة الإسلام - فى جوهرها - تدعو إلى تحكيم العقل فى مجالات الفكر، والعدل فى مجالات السلوك البشرى والمعاملات، فإن المسلمين متفقون على أن لا تعارض بين الوحى والعقل، حيث إن هناك قناعة بأن العقل يثبت النقل. والإشكالية التى حدثت بعد ذلك هى: هل للعقل فعالية بعد أن أثبت صحة النقل؟ وفى هذا المجال نجد المعتزلة تُعطى العقل حق الفعالية فى فهم النصوص وتأويلها، فلقد قال الإمام على بن أبى طالب كرّم الله وجهه بأن النصوص ليست تفصح بذاتها عن معناها، ولكن ينطق بها الرجال. بينما نجد فرقاً كلامية أخرى أقدمت على إلغاء العقل حساب فهمها للنص. ولننتظر مثالاً على قيمة العقل فى الإسلام وفهم المقاصد البعيدة للشريعة، ما فعله عمر بن الخطاب رضى الله عنه، حين أدرك المقصد البعيد للتشريع الإلهى فى "سهم المؤلفة قلوبهم" حيث هم بعض من تصح لهم الصدقات، لقوله تعالى فى الآية رقم ٦٠ من سورة التوبة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ وفى ذلك جاء القول" سهم المؤلفة قلوبهم: هو سهم قد نص عليه القرآن الكريم فى آية توزيع الزكاة، وكان الرسول ﷺ يعطيهم - وهم كفار، أو ليسوا على إسلام صادق بل متأرجحين - ليتألف بالعطاء قلوبهم، وطالما استعبد الإنسان إحسان، فيكفوا عن المسلمين شرهم، وليكسب ودهم أو لسانهم، وربما حبهم وإسلامهم. يروى سعيد بن المسيب عن صفوان بن أمية قال: أعطانى رسول الله ﷺ وأنه لأبغض الناس إلىّ، فما زال يعطينى حتى أنه لأحب

الخلق إليّ. وسار أبو بكر رضى الله عنه في خلافته على ما سار عليه الرسول ﷺ حتى جاءه عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، فسألا أبا بكر: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت تعطيناها؟ فأقطعهما أبو بكر إياها، على أنهما من المؤلفة قلوبهم، وكتب لهما كتاباً بذلك، وأشهد عليه، ولم يكن عمر حاضراً، فذهب إلى عمر ليشهد، فعارض عمر ذلك بشدة ومحا الكتابة. فتذمرا وقالاً مقالة سوء فقال لهما: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يؤمئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، فإذهبا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما أن رعيتما (انظر: د. عبد المنعم النمر: الاجتهاد. دار الشروق. القاهرة. ص ٩٣ وما بعدها). ثم يقول صاحب "الاجتهاد" الشاهد هنا أن عمر أوقف حكماً كان مستقراً في أيام الرسول، وجزء من خلافة أبي بكر، بناءً على اجتهاد له في سبب إعطاء هؤلاء، حيث اعتبر أن السبب الآن غير قائم، فلا داعي للإعطاء، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً كما عرفنا، فعمر رضى الله عنه لم يقف جامداً عند حدود النص وظاهره، ولا حدود الفعل، بل غاص إلى سببه وعلته، وحكم - اجتهاداً منه - في فهم الحكم على ضوء ظروف الإسلام، حين صار قوياً في غير حاجة إلى تأليف قلوب هؤلاء. (انظر: د. عبد المنعم النمر: الاجتهاد. ص ٩٣، وانظر في التفسير: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن فرج القرطبي: تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني. دار الشعب. مصر، ١٣٧٢هـ ط٢، ج٨ ص ١٧٨: ١٨١).

٤١- د. صبحي: في علم الكلام. ج١ ص ١١١، ويبين لنا "صبحي" أن تقديم العقل - هنا - ليس تقديم تشريف، كما يدعي خصوم المعتزلة، بل هو تقديم تكليف؛ فإن الكتاب وكونه من عند الله، والرسول، وكونه موحى إليه قد عرفنا بالعقل بينما لا يلزم لمعرفة كوننا عقلاء الحاجة إلى كتاب أو رسول، فإنه إن تعارض ظاهر النص مع العقل فذلك يعني أن النص - عند المعتزلة - من الآي المتشابه الذي يلزم تأويله ليتسق مع العقل. (راجع: د. صبحي: في علم الكلام. ج١، ص١١١)، وقالوا في ذلك: لو أسقطنا شهادة العقول لما وجدنا سبيلاً لمعرفة الواحد الأحد. (راجع: الصاحب بن عباد: رسالة في الهداية والضلالة. تحقيق. حسين على محفوظ. طهران ١٩٥٥م ص٤١)، وهذا يعني - ضمن ما يعني - أن المعتزلة لم يقدموا العقل على الشرع تقديم تشريف - كما هو شائع عنهم - ذلك لأن المعتزلة لا يجعلون العقل فوق الشرع، بل هم يعتبرون القرآن الكريم هو الأصل، ذلك لأن فيه "التنبيه على ما في العقول، بل إن فيه الأدلة على الأحكام" (راجع: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال. ص ١٣٩، حسنى زينة: العقل عند المعتزلة. تصور العقل عند القاضي عبد الجبار. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ط٢، ص٥٤).

٤٢ - تمثل ذلك فى المتوكل الخليفة العباسى الذى "أمر" الناس بترك النظر والمباحثة والجدال فى" خلق القرآن" وفى عهده - وكان عهد انقلاب فكرى وضعف سياسى وعسكرى - برز العداء للفكر الاعتزالى بحسب ظروف لا تُعفى من تحمل قسم كبير منها المعتزلة، وهذه الإشكالية تُعرف فى تاريخ الفكر الإسلامى بـ "محنة خلق القرآن" يبدأ طرفها بالمأمون وينتهى بالمتوكل. (راجع: القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٦٥: ٦٩، الشهر ستانى: الملل والنحل. ج١، ص٤٥، تاج الدين السبكى: طبقات الشافعية الكبرى. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت، ج٢، ص٢٠٥: ٢٢٠، شمس الدين الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال. مطبعة السعادة. مصر ١٣٢٥م ج١، ص٢٠٧، ج٢ ص١٨٣، حسين مروة: النزعات المادية فى الإسلام. دار الفارابى. بيروت ١٩٨١م مواضع مختلفة، كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة أمين فارس، ونبيه البعلبكى. دار العلم للملايين. بيروت. ط٥، ١٩٦٨م ص١٧٩، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٤، ٢١٥، ولنا: القرآن والنبوة. ص٨١ وما بعدها).

٤٣ - تمثلت فى المأمون الخليفة العباسى الذى ناصر المعتزلة فى هذه الإشكالية "خلق القرآن"، وأصدر بياناً سفه فيه المخالفين، ووصفهم بأنهم "حشو الرعية وسفلة القوم، لا نظر لهم ولا دراية، وهم أهل جهالة وعمى وضلالة" ما مهد لرد فعل عنيف ضد المعتزلة خاصة من العامة، ما أسميناه "الثأر المعنوى" من المعتزلة، ونحن لا نعفى المعتزلة من جزء من المسؤولية بهذا الشأن، إذ أنهم أرادوا حمل الناس على غير ما يعتقدون، وإكراههم على أمر لم تمض به سُنة، ولم يجدوا فيه برهاناً من أنفسهم، وهذا خطأ معرفى / اجتماعى؛ مع أن المعتزلة هم رواد الفكر الحر فى تراثنا الفكرى!! وكان الأحرى بهم أن يكونوا أكثر تريثاً وصبراً، فلم يتسرعوا إلى تحقيق أمور هى بطبيعتها تحتاج فى تحقيقها قروناً من الزمن، وليتهم لم يفرضوا على الناس بالقوة والإكراه أموراً هى بطبيعتها لا تتحقق بغير الإقناع، إذن لبقوا إلى أيامنا هذه، ولأثروا تاريخنا الفكرى، ولغيروا تاريخنا كله إلى خير مما نحن فيه. (راجع: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص٢٧، هامش ١، تعليق المحقق، ولنا: القرآن والنبوة، ص١٠٢).

٤٤ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج١، ص٣٤٩ وما بعدها.

٤٥ - يلفت "الراحل الكريم" نظرنا إلى أن لفظ "الأشعرية" يدل على المذهب، بينما لفظ "الأشاعرة" يدل على الشخصيات. (أنظر: د. صبحى: في علم الكلام. ج٢، ص٧).

٤٦ - كان أبو على الجبائى زوج أمه، فنشأ فى بيته ورباه وعلمه، لكنه - الأشعرى - خرج على المعتزلة وأصبح - بعد - خصماً لهم.

٤٧ - بقدر اقتراب الأحناف من الاستحسان والرأى والقياس، بقدر ابتعاد الشافعية عن هذه الأصول العقلية الثلاثة، ما سيعنى أن علم الكلام - هنا - سيقلل دور "الرأى" لحساب "الأثر". وستبرز آراء ترى أن المصلحة هى ما أتى به "الأثر" وليست فيما يخبر به "الرأى".

٤٨ - د.صبحى: فى علم الكلام. ج٢، ص١٨.

٤٩ - د. صبحى: المرجع السابق. ج٢، ص١٧، ١٨.

٥٠ - فى مرحلة لاحقة من "تطور" المذهب الأشعرى سيهاجم أبو حامد الغزالى العقل - من حيث هجومه على الكلام والفلسفة - ولما أن تكلم عن "العوام و"أهل الغفلة" جعل منهم: الأديب والنحوى والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم، وجعل المعرفة حكراً على المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة، فهؤلاء أهل الغوص فى بحر المعرفة، وهم - مع ذلك!! - على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يظفر واحد بالدر المكنون والسر المخزون!!. (راجع: أبو حامد الغزالى: إلجام العوام عن علم الكلام. المطبعة المنيرية. القاهرة، ص١٢ وما بعدها، ولنا: تجديد علم الكلام تأصيلا للعقل. مجلة الجمعية الخيرية الإسلامية. القاهرة. عدد إبريل ٢٠٠٣م ص١٧٩ وما بعدها).

٥١ - كثرت - وقتها - المماحكات اللفظية، والاختلافات حول فروع الفروع!! ويعتبر هذا - بحسب علم الحضارات - إيذاناً بدخول عهد الانحطاط الحضارى؛ فكثيراً ما انشغل الفقهاء بمسائل خفيفة: كاختلافهم فى صحة زواج الحنفى من الشافعية، فقال بعضهم: لا يجوز، لأنه - الزوج الحنفى - يشك فى إيمانها وقال آخرون: يجوز.. قياساً على صحة زواج الذمية.

٥٢ - هكذا.. دون أن يمدنا البغدادى - وهو مَنْ أشبع المعتزلة تهكماً وغمزاً وسباً، وقذفاً بالأعراض - بالدليل على كلامه هذا، لكنه منهج التسليم / الاستسلام. وهذا ما جعل "الدكتور صبحى" - رحمه الله تعالى - يعلق قائلاً: إنك إذا كنت قد قرأت لكتب المتكلمين قبل البغدادى، فسوف تأسف إذ تلمس بنفسك عرضاً من أعراض الضعف قد بدأ يدب فى حضارة الإسلام وفكر المتكلمين؛ إذ الإيمان بأسرار الأعداد ليس إلا من حشو الاعتقاد. (انظر: د. صبحى: فى علم الكلام. ج٢، ص١٨، ١٩)، هذا إلى جانب تمجيد معظم رجال الأشاعرة بشكل تضخيمى

مرضى، وتدشين تقديس الأفراد لمجرد رؤيا وقعت لأحدهم، كما حدث فى رؤيا، أو حلم، تحول الأشعرى من الاعتزال وتأسيسه فرقة الأشعرية، وهذا التدهور لا يجد القارئ أى أثر له فى كتب طبقات المعتزلة. ويبدو أن مسألة " الأحلام" هذه ضاربة بجذورها فى ثقافتنا "العقلية"؛ فيكفى أن يحكى أحد أنه رأى مناماً لنصدقه فى كل ما يقول إنه رآه، خاصة إذا ما كان للرؤيا تعلق بالخصوم!؛ فتكفير عمرو بن عبيد تم بـ "رؤيا"، وكذلك الحال مع أبى العلاء. (راجع: الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج١٢ ص١٦٦، ١٦٨: ١٨٨، ابن الجوزى: المنتظم. ج٨، ص١٨٨ نقلاً عن د. عائشة عبد الرحمن: أبو العلاء المعرى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. سلسلة الأعلام. رقم٦ سنة ١٩٧٥م ص١٦٨).

٥٣ - ترصد دارسات ثلاث شخصيات فى التاريخ الإسلامى كان لكل منها دوره فى تحجيم دور العقل فى الفكر الإسلامى: الشافعى على مستوى الفقه، والأشعرى على مستوى الأصول، والغزالى على مستوى المعرفة.

٥٤ - من ممثلى هذا التيار - يبين "صبحى" -: أبو على الدقاق، وأبو نعيم الأصفهانى، وأبو القاسم القشيرى.

٥٥ - د. صبحى: فى علم الكلام. ج٢ ص٣٤، ونزيد.. هؤلاء بقدر ما يسترون جهلهم يسترون كسلهم العقلى والعملى، حيث القول بالمصادفة - على مستوى الأسباب - يشير إلى نزعة اللا أدرية بما تحمله من علمية.

٥٦ - هناك فارق بين الحوار وبين المساجلة: فالحوار يفترض استعداداً مبدئياً ومعلناً مقبولاً من كل طرف بقبول حجة الأخر إن أصاب الحقيقة، والحوار يفترض قبول كل طرف تعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها. أما المساجلة فهى شئ آخر مختلف تماماً، ويقف على النقيض من الحوار، فالمساجلة "حرب الآراء" والكلمات والصرخات، وتستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة مشروعة كانت أم غير مشروعة. غاية الحوار بناء موقف جديد أكثر تقدماً وواقعية وقبولاً ونضجاً وعقلانية من الموقف السابق على الحوار، أما السجال فغايته هدم أفكار الأخر وإن كانت صواباً. (راجع: د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل. دار الهلال. القاهرة، أغسطس ١٩٩٧م، ص٧، ٨).

٥٧ - هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوى الحلاج، أحد كبار الصوفية فى أواخر القرن الثالث الهجرى وأوائل الرابع، أتهم على يد المعتزلة بالشعوذة، وعلى يد الإمامية والظاهرية بالكفر، فصدرت ضده فتاوى بقتله، أصدرها كل من

داوود الظاهرى وأبى عمرو المالكى، فصُلب وقُطعت يداه ورجلاه وفُصل رأسه وأحرقت أشلاؤه وألقى بها فى نهر دجلة، يروون أنه لقى نهايته هذه فى شجاعة فائقة وقال: "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فلو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا". له أشعار تدل على القول بالحلول منها: أنا من أهوى ومن أهوى أنا....... نحن روحان حللنا بدنا. فإذا أبصرتنى أبصرته....... وإذا أبصرته أبصرتنا. وإن كان البعض يرى أن الحلول عنده مجازى اعتماداً على قول له جاء فيه: ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به. وقد قال له الجنيد: لقد أحدثت فى الإسلام ثغرة لن يسدها إلا رأسك. (راجع. د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٩م، ص١٢٧، ١٢٨).

٥٨ – نرى أن من صور اعتماد الأسطورة وقبولها مؤثراً معرفياً وثقافياً اجتماعياً فى العقلية العربية ما رُوى من أن الإمام ابن حنبل "لما ضرب انحل عنه مئزره، فخرجت كف فشدت مئزره!! (انظر: القاضى عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة. ج١، ص٢١٠)، ومثل هذا الاستخدام الأسطورى يعكس – ربما – طموح الطبقة العامة والجماهير وشغفها بالتصورات الخرافية التى تدافع عن القيم والمثل العليا عبر وسيط "النوايا الطيبة" من خلال القوة الروحية التى تصدر عنها المقاومة والانتقام، متجسداً هذا كله فى شخص بشر يعتبر محلاً للمثل والقيم التى تتبناها وتتغياها هذه الجماهير، لكنها لا تقوى على ممارستها أو الدفاع عنها، فتجعل من شخص ما نائباً عنها فيما أرادته وعجزت عنه. ولا شك أن أحمد بن حنبل قد برع فى استخدام مكانته الدينية؛ فأثار سخط الناس بتصوير ما تعنيه مقولات الاعتزال فى الصفات من الخلال عن الدين، وبيان خطورة ذلك كله على استقرار الإسلام من حيث هو دستور الحياة بالمعنى الأشمل للحياة. والجمهور قد يرضخ، لكنه – أبداً – لا يسكت إذا تصادم أحد، أو شئ، مع أنماط حياته الاجتماعية، فما بالنا إذا استندت هذه الأنماط إلى مفاهيم دينية؟ (انظر: د. عبد الستار الراوى: فلسفة العقل. رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية. دار الشئون الثقافية. بغداد ١٩٨٦م، ص١٤٣، ١٤٤).

٥٩ – د. صبحى: فى علم الكلام. ج٢، ص٣٣، ٣٦.

٦٠ – لا يعنى هذا أن الأشعرى كان موفقاً فى "وسطيته"؛ فالقارئ المدقق لتراث الأشاعرة كثيراً ما يلاحظ أنه بقدر ما تخفت حدة التوتر أمامهم، ترتفع حدة المعاندة عندهم، وتتبدى تلك الملاحظات فى نقدهم لمخالفيهم، حيث لا يهتمون كثيراً بالتركيز على حجج الخصم، ولو كانت صواباً، بل يتم التركيز على فكرتهم

التى يكثرون من اللف والدوران حولها، ما يصبغ - حتى نقدهم - بصبغة إعلانية عن أفكارهم، وبطبيعة الحال فإن هذا المنهج غير صحى، إذ من الضرورى بيان حجج الخصم - حتى لو لم نوافقه عليها - ثم يأتى دور النقد والتفنيد. (راجع: د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف. القاهرة، ط٣، ١٩٧٦م، ص٦٠ وما بعدها).

الإنسان فى الإسلام

بقلم الأستاذ الدكتور
صلاح قنصوه
مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة
وأستاذ الفلسفة بأكاديمية الفنون

ربما تكون محاولتنا التى نعرضها اليوم بين يدى القارىء، مخاطرة بالخطو فى حقل ألغام قديم هو علم الكلام، أو علم التوحيد أو أصول الدين، والمعنى واحد، كما يدركه أهل الاختصاص على النحو الذى يجعل من كل ذلك نسقاً عقلياً يضم العقائد الإيمانية ويلائم بينها.

ولا ريب أن محاولتنا ستختلف عما صنعته المعتزلة والأشاعرة والخوارج أو غيرهم، لسببين رئيسين من بين أسباب أخرى: الأول اختلاف الإشكالية القديمة التى واجهت الأسلاف لحل مشكلات سياسية تتصل باختيار الخليفة، ومشكلات لاهوتية أثارتها المناظرات مع فلول الأديان السابقة فى الثقافة الإسلامية الصاعدة آنذاك، والثانى الاتساع والتراكم فى المعارف العلمية، والمذاهب الفلسفية، والإبداعات الفنية، وسائر شئون الثقافة العالمية التى نحيا الآن فى رحابها. ومن ثم فلابد أن تختلف مفردات خطابنا وأدواتنا وأهدافنا عما ألفناه فيما سبق، ولعل ذلك يمهد السبيل إلى فهم العلاقة بين الدين والفن.

١ - الإنسان فى القرآن :

إذا تأملنا الآيات التى تتحدث عن صفات الإنسان فى القرآن لجد لوناً من المفارقة، فهو ظلوم وخصيم وعجول وجهول، رغم أن آدم قد عُلِّم الأسماء كلها، وكادح إلى ربه، وفى كبد، وخلق فى أحسن تقويم، كما رُد إلى أسفل سافلين. كما أن هناك الكثير من الآيات التى تتحدث عن تكريم الإنسان. ولا يعنى هذا تناقضاً؛ بل يشير إلى أن الإنسان مجموعة من الإمكانات أو المشروعات لكى يختار من بينها مساره ومسعاه.

فرغم أن الإنسان قد خلق ضعيفاً [النساء: ٢٨]، إلا أنه حمل "الأمانة" التى أشفقت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها [الأحزاب: ٧٢].

وبعبارة فلسفية، يمكن القول إن سائر الكائنات من ملائكة وشياطين وحيوان أو جماد، قد تحددت لها "ماهية" لا يمكن أن تحيد عنها، على حين أن "الإنسان" وحده هو الذى تُرك دون ماهية لكى يحمل عبء التكليف والاختيار، أى مسئوليته عما يفعل فى الدنيا، ليحاسب على ذلك فى اليوم الآخر، ولذلك هو سيد المخلوقات الذى أُمرت الملائكة بالسجود له.

ويقتضى غياب الماهية، حرية الإنسان فى اختيار طريقه فى هذا العالم، بعد أن وهبه الله السمع، والبصر، والفؤاد، واللسان، والشفتين، ووضعه أمام النجدين: الخير والشر، لكى يسلك أحدهما.

غير أن الإنسان، فى أطوار تاريخه على الأرض، يمارس إمكاناته تلك على مراحل حتى يصل إلى ختامها؛ حيث يتم نضجه فلا يعود فى حاجة إلى رسالة أخرى، بعد أن أصبح مسئولاً وأهلاً لنوال الثواب أو العقاب فى اليوم الآخر ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧].

فآدم فى الجنة هو بمثابة المرحلة التى مايزال الإنسان فيها وليداً فى المهد، أو طفلاً ساذجاً تحوطه الرعاية من كل جانب، فلم يكشف بعد سوءاته، أو ينسل ذريته.

وعندما استدرجه إبليس ليقترف ذنبه المشهور - الذى قدرته المشيئة الإلهية عليه - لكى يهبط إلى الأرض، كان ذلك بغواية من إبليس الذى تحددت ماهيته من قبل الله ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]. ولقد غفر الله لآدم وتاب عليه بعد أن تلقى من ربه كلمات [البقرة: ٣٧] ليتم فصال الإنسان فيسعى إلى رزقه بنفسه. فلم يكن الهبوط إلى الأرض سقوطاً، بل أمراً بالانخراط فى الوجود لممارسة الحرية، وإيذاناً بالعمل.

فأخذ يدرج عبر مراحل ومستويات، ويرشده رسل يتعاقبون عليه عبْر رسالات متعددة، وفى تلك المراحل لم يكن الإنسان قد بلغ سن الرشد بعد. ولذلك استعان الرسل بما كان يأذن الله لهم به من معجزات تبهر الإنسان، أو عقاب صارم ينزل به. وقد يقاس ذلك - مع الفارق الهائل - بما يصنعه المعلمون مع التلاميذ فى المراحل التى تسبق التخرج. حتى كانت رسالة الإسلام الخاتم. وهنا حصل الإنسان على شهادة التخرج وعليه أن يتحمل مصيره بنفسه، ولم يعد فى حاجة إلى رسل آخرين لتلقينه شيئاً جديداً.

فهذا الإنسان، الذى لا يحمل ماهية مسبقة تفرض عليه مصيره، فرد، وعاقل، وفاعل أو عامل. وعليه أن يشغل هذه الماهية الشاغرة بما يحققه بنفسه، ليقف أمام الله مسئولاً (انظر الصافات: ٢٤)

فهو فرد، لأنه لا يعتمد إنساناً من خلال انتسابه لجماعة أو أمة، أو مرحلة تاريخية، أو وطن. فثمة رفض لأساطير الأولين، وتمرد على ما وجد عليه آباءه، وحض على الهجرة من الوطن الأصلى. وسيحاسب الإنسان بوصفه فرداً يحمل تبعة اختياراته، ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ٩٤]. والانتماء لا يكون إلا إلى الله ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم: ١١].

فلا يُقدَّر الإنسان الفرد إذن بلونه أو عرقه أو مكانته الاجتماعية، بل بتقواه أى خشيته من الله الذى ينتمى ويرجع إليه فى نهاية الأمر.

والخلاص - أو النجاة - الذى يتم بإسلام المرء وجهه لله، لا يشترط وساطة، أى انتماء، إلى أية مؤسسة أو سلطة دينية تمارس عليه شعائر معينة، أو تمنحه شهادة بالإيمان، بل الشعائر مباشرة من العبد إلى الرب، ويزاولها الإنسان بنفسه فى أى مكان.

فلا يكون الإنسان محلاً يخضع للشعائر، أو موضوعاً لها، كأن يُعَمَّد أو تتلى عليه آيات معينة، أو يتلقى البركة؛ بل الإنسان "ذات" (بالمعنى الفلسفى) هو الذى يمارس الشعائر، فهو الفاعل وليس المفعول به.

والإنسان عاقل، بمعنى أنه يملك أدوات ومعايير الصواب والخطأ والقدرة على التمييز بين الخير والشر، بل وهو حر فى قبول الإيمان (الهداية، ومن ثم الطاعة)، أو رفضه (الضلال ومن ثم العصيان) ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. ويتبين الإقرار بالإنسان العاقل المسئول من الحضّ على الحوار والجدل بما هو "أحسن"، وهو ما يقوم على استخدام العقل بطبيعة الحال الذى يملكه أطراف الحوار. وليس للإنسان أن يعتذر بالغواية أو الشيطان ﴿وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ﴾ [الصافات: ٣٠]، ﴿إن السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦].

وأخيراً، الإنسان فاعل عامل، وهنا يكون محك الإيمان الذى هو ما قرّ فى القلب، وصدقه العمل، ولا يستقل ذلك عن كون الإنسان فرداً، وكونه عاقلاً، بل هو المركب المنطقى ومحصلتهما جميعاً. فالإنسان يخطىء ويصيب، يهتدى أو يظلم نفسه. ويلوح لى أن الإنسان لابد من أن يخطىء ويذنب، ولكن أمامه دائماً أن يستغفر ويتوب؛ فثمة تشجيع متواصل على طلب

المغفرة والتوبة، مما يعنى إغراء مشبوباً بالعمل الذى لا تشلّه الخشية من الزلل وارتكاب الذنوب بحجة أن من لا يعمل لا يخطىء ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ﴾ [التوبة: ١٠٥] فالباب مفتوح دوماً للتوبة والمغفرة.

فالإنسان عاملاً أو فاعلاً يعنى أنه محكوم عليه بالسعى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وهو كادح إلى ربه كدحاً [الإنشقاق: ٦]؛ لأن الله خلقه فى كبد ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤]، ومقياس مكانته فى أحسن تقويم هو أن يؤمن ويعمل صالحاً [التين: ٦] فإلى الله يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه [فاطر: ١٠].

٢ - اليوم الآخر :

وهنا نصل إلى مفهوم اليوم الآخر الذى ينبغى أن نستضىء به لنكف عن تكفير بعضنا البعض. فيكاد يرتبط فى جميع الآيات التى تتحدث عن الإيمان بالله، الإيمان باليوم الآخر، فيجىء الإيمان به رديفاً مباشراً للإيمان بالله، ولابد أن يشير هذا إلى دلالة هامة، وهى ألا ننسى قط أن الله وحده هو الذى يحاسبنا يوم الدين لأنه مالكه، وليس لأحد من البشر، مهما تكن مكانته، ان يغتصب هذا الحق فى حساب البشر الذى موعده اليوم الآخر، يوم الجمع والفصل والحساب، يوم يتذكر الإنسان ما سعى.

فالاختلافات فى الاجتهاد هى مما لا يملك إنسان أن ينصب نفسه حاكماً يقضى بينها باسم الله، وإن كان له أن يحكم فيها باسم المصلحة البشرية التى يراها، ويتحمل مسئولية حكمه فى دنياه بحسب المجال الدنيوى الذى يحكم بمقتضى معاييره الخاصة؛ وذلك لأن الله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون [البقرة: ١١٣].

ويعنى هذا كله فى نهاية الأمر، أن المسلم هو الفرد الذى يدرك ويميّز ويقاوم المغريات، ويروض نفسه على فعل الخير، ويتحمل تبعة اختياره،

ولا يعنى هذا إذن أن يحيا الفرد فى مجتمع معقم اختفت منه المغريات، كما لو كان مريضاً تخشى عليه من لفحات الهواء، أو طفلاً لا يملك من أمر نفسه شيئاً ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤]، والإسلام إذ يقدم عقيلة، هى وحدها من بين مقوماته التى تمثل إطاراً محدداً، إلا أنه لا يقيد حرية الإنسان، لأنه يدعوه إلى المعرفة، ولكن دون أن يقدم له محتوى معرفياً جاهزاً نهائياً. وتمثل هذه المعرفة التى يُحثّ عليها أفقاً مفتوحاً متحركاً على الدوام تمهيداً لاتخاذها وسيلة للسلوك الذى يقوم على حرية الإنسان فى اختيار ما يشاء من ممكنات، وتحمل مسئوليته فيما يترتب عليها من نتائج.

٣ - الرسول والإنسان :

وتلك العقيدة الخاتم لا يتطلب محتواها قهراً لإمكانات الإنسان العقلية والعملية؛ بل هى تقرها وتهيب بها، لأنها لا تُبهر بمعجزة، ولا تخص رسولها بالعصمة (عبس وتولى ... حتى الآية العاشرة)، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

فلمحمد ﷺ فى الإسلام دور مزدوج: أولهما دور نبوى هو الذى ينبئنا فيه بأخبار السماء عن وحى يوحى، ويشترك مع سائر الرسل فى هذا الدور؛ غير أن الإسلام يضيف دوراً آخر هو الذى تؤكده الشهادة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فالجزء الثانى من الشهادة ليس متضمناً فى الأول شأن القضية التحليلية، فى المنطق، التى لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئاً. وقد كان هذا على الأرجح هو الحال فى سائر الديانات السابقة عليه التى يُكتفى فيها بالإيمان بما جاءت به الرسل، ولا يهم إعلان الشهادة بالرسول أو بالنبى جزءاً متمماً أو شرطاً جوهرياً للإيمان؛ فإنما هو تحصيل حاصل، إلا أن إضافتها إلى الشهادة فى الإسلام تجعل منها - إن خاطرنا بالتعبير - قضية تركيبية تضيف شيئاً جديداً، وهو الذى يمنح رسولنا أهمية خاصة، وهو ما يمكن أن نسميه دوراً تعليمياً يضاف إلى دوره النبوى.

وحتى إذا افترضنا أن شهادة الإسلام لا تختلف فى هذا الصدد عن شهادات الرسالات السابقة، فلابد من الإقرار بأن دور الرسول أو النبى فى تلك الرسالات ليس مجرد ناقل للرسالة أو حامل لها، وإلا ما كان دوره ليعدو دور جبريل، ولكنه بوصفه إنساناً مختاراً لابد أن يكون له دور خاص يؤهله الله له، ويهديه إليه.

وبعبارة موجزة، يمكن القول بأن نبينا ﷺ كان له دوران: الأول بوصفه رسولاً، والثانى بوصفه إنساناً يتوجب علينا أن نتأمل سلوكه، ونستخلص منه نتائجه ودلالاته، كإشعاعات تنبسط على امتدادات فسيحة، وهما دوران متتامان فى الإسلام.

فعن هذا الدور "التعليمى" يتقبل الرسول ﷺ من بعض الناس ما يعدل به عن موقفه فى بعض شئون الدنيا؛ غير أن هذا العدول أمر أزعم أنه محسوب مقدر فى العناية الإلهية لبيان حرية المؤمنين فى التصرف - كما حدث فى غزوة بدر عند اختيار موقع المقاتلين - والثانى عند مشورته فى تأبير النخل. فكأن هاتين الحادثتين إعلان واضح، ودعوة صريحة إلى أن يُعمل الناس عقولهم، ويفيدوا من معرفتهم أو خبراتهم دون انتظار لنص يتحدث فى تفاصيل شئونهم، ودون أن يتذرعوا بتأويل بعيد لنص مكتوب، ودون اعتماد على رأى يطرحه الرسول الإنسان.

ويضاف إلى ذلك أن الدور التعليمى لا يتكشف فحسب فى إتيان الأفعال، بل وكذلك فى الامتناع عنها، كما هى الحال فى أمر الاستخلاف؛ فلم يشأ أن يحدد نظاماً أو يعيّن أشخاصاً يقومون بالقيادة السياسية.

ويُرجح لدينا مما سبق أن الإسلام قد أعلن حرية الإنسان، ولم يضع عليها قيوداً، بل وضع معالم طريق تهدى إلى الرشد. وأقر بأن الإنسان ينمو ويزداد نضجاً وقد كان من قبل ضعيفاً عاجزاً تتتابع عليه الرسالات، حتى كانت بعثة رسولنا ﷺ بما انطوت عليه من تعليم وإعلام بأن هناك

تخصصات مثل الحرب، والزراعة، والسياسة، وغيرها من شئون الدنيا التى يتحمل الإنسان تبعته فيها.

٤ - عالم الشهادة :

فى عالم الشهادة، أى عالم السعى الإنسانى، تتعدد وتتنوع مجالات الفاعلية الإنسانية، ولكل منها غايته الخاصة، وأسلوبه النوعى المتميز فى تحقيقها، وبالتالى تختلف معايير كل منها من معايير غيرها عن المجالات، ولأنها جميعاً تدخل تحت باب السعى الإنسانى الذى سيحاسبنا الله عليه فى اليوم الآخر، فقد كانت لها غاية قصوى واحدة هى تسخير هذا العالم كله لخير الإنسان وصلاحه. وهنا يسقط مبرر السؤال: هل الدين من أجل الإنسان أم أن الإنسان من أجل الدين؟ أو بعبارة أخرى: هل تتناقض حقوق الإسلام مع حقوق الإنسان؟

فمثل هذا السؤال الأخير إنما يطرحه من له مصلحة كهنوتية تتبدى فى حفظه للنصوص وارتزاقه منها، واستعارته لمكانته الاجتماعية لكى يملك سلطات الأمر والنهى على سائر عباد الله، أو يطرحه مَنْ غاب وعيه، وصار الدين لديه مغترباً عن الإنسان.

ويعنى هذا فى نهاية الأمر أن الوسائل تنقلب إلى غايات فى ذاتها، رغم أن مجالات فاعلية الإنسان وسائط ليضع الإنسان لنفسه خيراً. والخير هنا هو أن ينقل الإنسان نفسه من حال إلى حال آخر أفضل مما هو عليه، أى أن يضيف إلى وجوده إمكانات أكثر وأكثر، لأن الله أنشأ الإنسان من الأرض واستعمره فيها [هود: ٦١].

وكلما أتقن الإنسان عمله، وفقاً لمعايير هذا المجال أو ذاك، حقق هداية الدين طالما لم يدفع إلى معصية، فالمجالات جميعاً مباحة، خيرها ما أسلم إلى الخير، وشرها ما أدى إلى شر.

الدكتور أحمد صبحى سيرة فكرية ونموذج للصدق فى الحياة والفلسفة

بقلم الأستاذ الدكتور
رمضان بسطاويسى محمد
أستاذ فلسفة الجمال ورئيس قسم الفلسفة
بكلية البنات - جامعة عين شمس

حين أردت الكتابة عن الدكتور "أحمد صبحي" ازددت حيرة؛ لأنني كنت أراه قامة كبيرة تناقش الرسائل العلمية في أروقة جامعة القاهرة وأنا أخطو خطواتي الأولي في عالم الفلسفة، وهو يجسد صورة العالم المتواضع الذي يضع كل شيء في موضعه، فما ما أثقل وزن الخدمة المعرفية الكبيرة التي قدّمها الفيلسوف المجدّد "أحمد محمود صبحي" إلى طلاب وأساتذة الفلسفة في المجال التداولي الإسلامي العربي، في كتبه المختلفة عن فلسفة التاريخ والحضارة، وعلم الكلام، والتصوف، وهي تمثل نقد المرجعيات الفلسفية للمفاهيم الأساسية، وقد كتب شهادته في كتابه الأخير: "هاؤم اقرأوا كتابيه"، وسجل فيه رأيه في المسائل التي احتار فيها الكثيرون، وكنت أتساءل من أين يستمد الدكتور "أحمد صبحي" هذه القوة في التماسك الأخلاقي والاتساق في مواقفه؟ فوجدت في كتابه الأخير فهمه لـ"قوانين الوجود الإنساني" وفق علاقة صادقة مع الله ومع ذاته، ولعل هذا ما جعله ينتقد كل النظريات في فلسفة التاريخ والحضارة، وعلم الكلام دون أن

يخشى أحد لأن علاقته بالله كانت تتجسد في أعماله، وكنت أسمعه بين سطور كتابه يبين أن من نسي الحق تعالى من نفسه، استحق نسيان الحق له. (تذكروا طور نسيان الإله في مرحلة التنوير الغربية)، مُبرزا أن طلب الحرية بغير طلب الله يؤدي إلى نقيضها ليغدو عدم التدخل تدخلاً، وعدم التسلط طغياناً، والمشاركة عزوفاً، والقدرة على المشاركة صارت عجزاً عن المشاركة. وأرى أن قانون الفطرة علي الخير يحكم أفعاله، ومقتضاه أن الفرد لا يكون له من الوجود الإنساني إلا ما يتصف به من أخلاق الفطرة، وتتسم هذه الأخيرة بثلاث خواص؛ أولها أن كل الأديان السماوية أتت على ذكرها صراحةً أو ضمناً، وثانيها أن الحق فطر الناس عليها، وثالثها أنها قيم كلية تشمل الإنسانية كافة. وكان يلتزم بما يقدر عليه؛ فكان يعتذر عن مناقشة الرسائل التي لا تدخل في تخصصه، ومقتضاه أن قدرة الإنسان (وليس الإرادة) تكون دائماً في حالة تعلق بالقدرة الإلهية، إما تعلق عدل أو تعلق فضل.و"قوانين الوجود الإنساني" التي يمكن أن نفهمها من كتاباته تتأسس علي الحرية، فتصبح الحرية لا نقض، ولا بتر، ولا وهم فيها، فقد جاء كالتالي: "الحرية هي أن يتعبّدك الحق باختيارك، وألا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك"، مضيفاً أن التعبد لله نوعين: التعبد الاضطراري (ولا يقصد به التعبد بواسطة الفرائض)، وهو أن كل المخلوقات تعبد الله لموجب قوانين وأسباب تخضع بها لسلطان الله القاهر سواءً وعت بذلك أم لا تعي، وسواء سلّمت بذلك أم لم تسلم، وتعبد اختياري (ولا يقصد به التعبد بواسطة النوافل)، وإنما هناك من الخلق من كرمه الله بأن خيره في طاعته ابتلاءً له، فإن شاء امتثل، وإن شاء امتنع، فضلاً عن كونه يتعبد له اضطراراً.

ويترتب على هذا التخيير، من وجهة نظر، "أحمد محمود صبحي" لائحة من النتائج، نذكر منها النقاط التالية: التعبّد للحق ليس استعباداً؛ لأن الله لا يستعبد عباده وإنما يتعبّد عباده، والحرية التي يحصلها الإنسان بتعبد الله حرية شاملة ومزدوجة. الحر هو من اختار أن يملكه الله بالكلية، ويخلص الحاضر

بالنتيجة، إلا أن الإنسان لا يقع في الاستعباد فقط، بل يملك في ذاته قابلية للاستعباد، ولا شك أن الأمر يتعلق بتصادم ما تقرَّر في الأذهان، من قبيل أن الناس وُلدوا أحراراً، كما أن الاستعباد ليس مرتبة واحدة وإنما مراتب متعددة، وأخيراً، التفريق الضروري والنوعي بين الاستعباد الباطن والاستعباد الظاهر، بعكس التصورات السياسية للحرية التي لم تتطرق سوى للاستعباد الباطن.فالأول، أي الاستعباد الباطن هو مبدأ الاستعباد الظاهر، فيتعين مواجهته؛ بمعنى أنه لكي نتحرر ظاهرياً، ينبغي أولا أن نتحرر باطنياً، ويلزم من هذا المعطى حقيقتان أساسيتان: أولهما أن الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يتعبد في الحق، فيطمع في التغلب على الاستعباد في نفسه أو في غيره، وإما أن يستعبده الخلق؛ فلا يخرج من استعباد إلا لكي يدخل في آخر، إن لم يكن أسوأ منه، ولما خلت الحريات السالفة من ركن التعبد، وجب أن تكون حريات ناقصة؛ لأن الاستعباد يلازمها، خفيةً أو علنياً.

أما الحقيقة الثانية، فمفادها أن الذى يستعبد غيره، ينقلب فعله، فيصبح بدوره مستعبداً، بموجب قانون تداعي الاستعباد، ومقتضاه: أن معاملة السيد لعبده قد تنتشر في مجتمعه، أو على الأقل في محيطه، فتنعكس عليه هو نفسه هذه المعاملة.ولو عرف المصريون قيمة هذا "الرجل" لما تركوا أفكاره وكتاباته. إن المنطق الكامن في فكره قد يؤسس فتحاً جديداً لبحور من العلوم، ولذلك أخاطبه: باقة ورد لك، وشكراً لأنك كنت بيننا .. و شكراً لتوجيهاتك أيام طلب العلم الجامعي من خلال كتبك، الكل كان يقدرك ويحترمك، لا لشيء سوى لأنك عالي المقام..

الدكتور الفيلسوف "أحمد محمود صبحي" مفخرة للمثقفين العرب لتجسيده الحقيقي لصورة العالِم المتواضع الرزين. فهو متمكن من أدوات التحليل العميق للفكر الفلسفي وتطوره عبر العصور. وأفكاره النيرة التي تتجلى في كتاباته، ومحاضراته الشيقة خير دليل على ثقل وزنه المعرفي؛ وهو

مع ذلك يكاد يكون شخصاً مغموراً. وللذين يعرفونه يقين بأن اسم هذا العالم سيُخلّد إلى جانب كبار الفلاسفة المعروفين، وتزداد أهمية الدكتور "أحمد صبحي" إذا علمنا أن ما نعاني منه في مجتمعاتنا الإسلامية هو سوء استخدام العقل والتقليد الأعمى؛ الشيء الذي جعل الكثير من الأمور تختلط، حتى أصبحت المحبة منكراً، وأصبح التخلق بالأخلاق الكريمة بدعة.

وسوف أستعرض هنا جهوده المختلفة التي تأثرتُ بها، وصارت من قناعتي الفلسفية :

١ ـ د. أحمد محمود صبحي ودراسته عن أصول التحديث وأصول التاريخ: دراسة مقارنة في المناهج

ليس مصادفة أن تُستهل معظم كتب أصول التحديث – أو علم مصطلح الحديث ـ تحديدها لماهية هذا العلم؛ فتعده مرادفاً للخبر أو الأثر، وقد تجعل الحديث خاصاً للنبي والخبر حديثاً لغيره، ثم قد تجعل الأثر ما روى عن الصحابة، وقد تجيز إطلاقه على كلام النبي، وبصرف النظر عن هذه الاختلافات في تحديد مفاهيم هذه الألفاظ الثلاثة، فإن للفظي (الخبر) و(الأثر) مدلولاً تاريخياً واضحاً؛ إذ يعطيانه انطباعاً أنهما يتعلقان بالماضي، هذا الماضي الذي كان ولا يمكن أن يكون له اتجاه آنات الزمان من الحاضر إلى المستقبل دون عود إلى الماضي، إنه إن صح أن نضع كل علم في قوالب خاصة به دون غيره، أو بالأحرى مقولات، فإن أول مقولة للتاريخ هى الزمان، تنطبق هذه المقولة أيضاً على الحديث طالما أن قول النبي أو فعله قد أصبح خبراً أو أثراً.

والمقولة الثانية للتاريخ هي الفردية؛ بمعنى أن كل واقعة تاريخية فهي جزئية لا مجال فيها للتعميم؛ لأن ما هو عام لا بد أن يتجاوز قيود الزمان وحدود المكان بينما وقائع التاريخ تحددها مقولة الزمان فضلاً عن المكان؛ فنابليون مثلاً باعتباره شخصية تاريخية فرد أو إسم جزئي أدى دوراً تاريخياً في زمن معين في قطر معين، ولا مجال أن يتكرر هو بشخصه، وطالما أن

الحديث قول أو فعل محمد بن عبدالله رسول الله ونبي المسلمين، ولا نعني بالحديث فرداً غيره وقد قدر عنه القول في زمن معين - مدة بعثته - فإن مقولة التاريخ الثانية - أعني الفردية - تنطبق أيضاً على الحديث. يصف المحدثون علم مصطلح الحديث ـ أو أصول التحديث ـ بعبارة موجزة ولكنها دقيقة: إنه رواية ودراية، ويقصدون بالرواية النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبي، وبالدراية مجموعة المباحث والمسائل التي بها يعرف حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد، والمقصود بالتأريخ فن كتابة التاريخ أو بالأحرى الخطوات التي يتبعها المؤرخ حتى يصل إلى الحقيقة التاريخية.يحتل الحديث النبوي المكانة الثانية ـ بعد القرآن ـ كمصدر للتشريع الإسلامي، بل إن مدار أكثر الأحكام الشرعية على السنة، لأن كثيراً من الآيات جاءت مجملة فكان تفصيلها في الحديث، ولكن الحديث النبوي لم يُدون إلا في نطاق فردي محدود ـ في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد قيل إنه نهى عن ذلك؛ فقد ورد في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه قال: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار).

وظاهر من مضمون الحديث أن علة المنع خشية التباس الحديث بالقرآن، يؤكد ذلك أنه قال للنفر القليل الذي كانوا يدونون الحديث: (لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف)، وهكذا كان التدوين للقرآن وللحديث الرواية، ولم يبدأ التدوين الرسمي للحديث إلا على رأس المائة الثانية من الهجرة بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عامله على المدينة ـ وكذلك سائر الأمصار - أن: (انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية فاكتبه، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله)، والواقع أن الأمر لم يكن حرصاً على كلام الرسول أن يندرس أو يضيع بقدر ما كان خشية أن يشيع فيه غير الصحيح؛ فلا يميز بين صحيح وموضوع، ولنشأة الوضع أسباب لا يكاد يغفلها لخطورتها أي كتاب في أصول التحديث.

يختلف علماء الحديث على تحديد بداية نشأة الوضع - بين زمن الرسول أو زمن الخلافات السياسيّة - ولكنهم يقررون قضيتين: الأولى: أن الوضع بدأ يلفت الأنظار بعد نهاية الخلافة الراشدة ومنذ بداية الملك العضوض.

الثانية: إن أول الأحاديث الموضوعة كانت في الفضائل أو بالأحرى مناقب الصحابة.

وتفصيل ذلك أن معاوية بعد أن استقر الأمر له أصدر أمره إلى خطباء المساجد أن يسبوا على المنابر (أبا تراب) علي بن أبي طالب، ثم أعقب ذلك أمر آخر: أن برئت الذمة ممن يروي حديثاً عن عليٍّ، أو في حق عليٍّ أو آل بيته، وذلك موقف يتسَق مع الأول؛ إذ لا يُعقل أن يلعن على المنابر، ثم أن تروي الأحاديث عنه.

ولم يقتصر الوضع على أحاديث المناقب والمثالب؛ ذلك أن الناس على دين ملوكهم، فحينما غلّب هؤلاء مصالحهم السياسية على حرمة الأحاديث النبوية، سرت عدوى ذلك بين الناس في مظاهر شتى من تفكيرهم، فكانت هناك أحاديث موضوعة في التزلف إلى الخلفاء، وفي العصبية للبلد، وفي تفضيل القبائل.

وانتقلت عدوى الوضع إلى المذاهب الفقهية. والكلامية؛ فلا تكاد توجد مسألة خلافية فقهية أو كلامية إلا ولها اعتماد على أحاديث، حتى قال أحد المتكلمين: إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإن كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً.ولم تكن رقة الدين هي وحدها الباعثة للوضاعين على التجرؤ على الكذب على الرسول ﷺ، وإنما من الغريب أن يشارك في ذلك بعض الصالحين؛ فقد وضعوا أحاديث في الترغيب والترهيب احتساباً لله في ظنهم، فإن ذكروا بأنهم يكذبون على الرسول وبحديثه في هذا الصدد، قالوا نحن نكذب له لا عليه.كان لابد أن يقوم علماء يروعهم هذا

كله ليتفرغوا في صبر، وأناة، ودقة، وورع لتنقية صحيح الحديث من موضوعه بعد أن بلغ الأخير عشرات الألوف إلى حد أن الإمام البخاري حين جمع الحديث وصححه ألفي الأجاديث المتداولة تربو على ستمائة ألف حديث. لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف حديث، وأن أبا داود لم يصح لديه من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وثمانمائة.

نستخلص من ذلك أمرين:الأول: إنه إذا كان علم مصطلح الحديث قد انبثق رد فعل للوضع، فإن نقطة البدء فيه هي الشك إلى حد أن أصبح حسن الظن مدعاة للاتهام بالغفلة، فلا يعد الرجل محدِّثاً إذا حدَّث بكل ما سمع كما يقول الإمام مالك.

الثاني: أن نقطة البدء في هذا العلم هي الأحاديث المتداولة، ونقطة الانتهاء هي الأحاديث الصحيحة كما نطق بها النبي فعلاً؛ فالعلم إذن يتخذ مساراً معاكساً لاتجاه الزمان، ومن ثم فالمنهج هنا يماثل منهج التاريخ الاستردادي - أي الاستعادة التصويرية - طالما أن الاستعادة الواقعية أو بالأحرى المراجعة مستحيلة ـ لما وقع منه فعلاً من خبر أو أثر، من قول أو فعل.و إذا انتقلنا بعد ذلك إلى علم التاريخ لنستشف طابعه، نجد أنفسنا مع ابن خلدون الذي استهل مقدمته بفصل تحت عنوان: (في فضل علم التاريخ) وتحقيق مذاهبه، والإلمام لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها)، أشار في هذا الفصل إلى ما يقع فيه المؤرخون وأئمة النقل من مغاليط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم في نظره على مجرد النقل -غثاً أو سميناً- دون أن يقيسوها بمعيار الحكمة أو يقفوا على طبائع الكائنات أو يقارنوها بأشباهها، وذكر أمثلة لذلك منها ما نقله المسعودي وغيره أن جيوش بني إسرائيل في التيه كانوا ستمائة ألف أو يزيدون، ثم محص ابن خلدون الخبر فاستخلص أن مثل هذا العدد تضيق به ساحة الأرض، فضلاً عن أن بين موسى وإسرائيل أي يعقوب أربعة أجيال ويستبعد أن يتشعب

النسل في مدى مائتين وعشرين سنة إلى مثل هذا العدد. ويشير ابن خلدون أيضاً إلى مبالغة الرواة في ذكرهم لأية أرقام كعدد العساكر، وأموال الجبايات، أو خراج السلطان، أو نفقات المترفين، بينما إذا استجليت الأمر تجده لا يصل إلى معشار ما يعدونه، ويرد ذلك إلى ولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يراجعها إلى بحث وتفتيش؛ فيرسل عنانه ويسيم في مراتع الكذب. وأدرك ابن خلدون أن الكذب متطرق بطبيعته إلى الخبر فاستقصى الأسباب المقتضية له، وحصرها فيما يأتي:

١ ـ التشيعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار، وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

٢ ـ الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.

٣ ـ الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما سمع أو عاين، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب.

٤ ـ تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس منطلقون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة.

يستند إلى التعرف على القواعد التي يجب أن يتبعها المؤرخ أو الباحث في كتابته للتاريخ، أن كل ما ذكره ابن خلدون من أخطاء المؤرخين والرواة، والدواعي المؤدية إلى الكذب أو الخطأ في النقل هي بالضبط نقطة البدء في أصول التأريخ أو منهج البحث التاريخي؛ وإن كان ابن خلدون قد اتخذ مساراً آخر إلى فلسفة التاريخ؛ أما منهج البحث التاريخي فدراسة نقدية للأخبار المروية والوثائق التاريخية.

يتخذ المؤرخ في التاريخ مساراً معاكساً لاتجاه التاريخ، واتجاهه في ذلك ذو شقين:الأول: من الوثيقة التي تحت يده إلى الأصل الذي صدرت عنه للتأكد من أن الوثيقة صحيحة وليست زائفة.

الثاني: من الأصل إلى الحادثة التاريخية ذاتها للتثبت من أن الوثيقة وصف دقيق لما جرى بالفعل، وأن مضمونها مطابق للأحداث التي ترويها. ولعل أوجه الشبه بين منهجي الحديث والتاريخ قد بدأت تتضح: أنهما يلتقيان عند مقولتين: الزمان والفردية، أن نقطة البدء في كل منهما واحدة: أحاديث موضوعة أو وثائق مزورة، ومن ثم لابد من الشك ومن النقد، أن منهجهما واحد: مسار معاكس لمسار التاريخ: المنهج الاستردادي. على أن أوجه الشبه هذه يجب ألا تخفى اختلافاً بين التحديث والتأريخ؛ كيف تمكن علماء مصطلح الحديث من الوصول إلى أحاديث النبي الصحيحة في خضم عشرات الألوف من الأحاديث الموضوعة؟ أي منهج اتبعوه لتنقية المقبول من المنكر والصحيح من الموضوع؟ عدول عند أهل الحديث، على أن هذا لا يمنع من الترجيح في الرواية عنهم إذ ترجح رواية من كثرت مخالطته للنبي، وإذا كان الحديث يتعلق بواقعة أو رد على استفسار ترجحت رواية صاحب الواقعة أو المستفسر لأنه أعرف بها، كذلك ترجح رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكره.

وأما الإسلام، فلأن الراوي ينقل أقوالاً تتعلق بأحكام هذا الدين، ومن ثم لزم أن يكون مؤمناً بالعقيدة.

ننتقل بعد ذلك إلى أصول التأريخ لنتابع الخطوات التي يتبعها المؤرخ من أجل الوصول إلى الحقيقة التاريخية، كيف يتأكد من صحة ما لديه من وثائق ـ أي عدم زيفها ـ ثم من صدقها ـ أي مطابقة مضمونها لما وقع بالفعل في التاريخ ـ ؟ ظاهر أن في الأمر جانبين: صحة الوثيقة وذلك موضوع النقد الخارجي، أو ما أُصطلح على تسميته نقد التحصيل، صدق الوثيقة وذلك موضوع النقد الداخلي.

ظاهر أن النقد الخارجي يتعلق بوثـائق مكتوبـة، ويهـدف إلى الوصـول إلى أفضل نص محقق، وأقرب إلى ما كتبه صاحب الوثيقة نفسه إن لم يكن ما كتبه فعلاً، ولا مجال لذلك في الحديث طالما أن التداول فيه يعتمد على الرواية أو السماع.

على أن اختلاف الكتابة عن الرواية لا يعني أن ليس هناك ما يناظر النقد الخارجي في الحديث، فإذا كان على المؤرخ أن يتثبت من أصالة الوثيقة؛ أي خلوها من الأخطاء والتزوير، وهو ما يقتضيه نقد الوثيقة، وأن يتأكد من صحة نسبتها إلى مؤلفها وهو موضوع نقد المصدر، ثم أن يرتب الوثائق حسب أهميتها وموضوعاتها تمهيداً لاستخدامها، وإذا كانت الوثيقة الأصلية وسطاً بين النسخة التي أمام الباحث التاريخي وبين الحادثة التاريخية ذاتها، فإن الرواة هم بدورهم وسط بين الحديث المتداول والحديث الذي نطق به النبي ﷺ.

أما النقد الداخلي فنقطة البدء فيه هي الوثيقة التاريخية ـ سواء أكان كاتبها مؤرخاً عاصر الحدث التاريخي أم شخصية أدت دوراً مسجلاً انطباعاته في صيغة مذكرات أو ذكريات ـ ونقطة الانتهاء هي الحادثة ذاتها، ودور النقد الداخلي هو الكشف عن مدى التطابق بين الإثنين.

قدم شارل لانجلوا مجموعتين من الأسئلة على الباحث التيقن منها ليطمئن إلى صدق كاتب الوثيقة فيما يرويه:

المجموعة الأولى للتثبت من صدق المخبر أو الراوي فيما يرويه:

١ ـ هل للراوي مصلحة شخصية فيما يرويه؟ ليس من الضروري أن تكون مصلحته فردية بل قد تكون جماعية كانتسابه إلى هيئة أو حزب أو فرقة دينية.

٢ ـ هل كان كاتب الوثيقة في وضع اضطر إلى الكذب فيه؟ فبعض الظروف السياسية أو العسكرية قد تستدعي ذكر الحقائق، وتسكت الوثائق عن ذكرها حتى لو كانت رسمية.

٣ ـ هل أقدم الراوي على الرواية بدافع من الغرور الشخصي؟

٤ ـ هل أراد الكاتب إرضاء الرأي العام أو تملق الجماهير، فذكر من الأخبار ما يرضيها؟

٥ ـ هل كان الراوي من الشباب أو من أنصاف المتعلمين الذين ينسبون مواقف بطولية كاذبة إلى شخصيات يحبونها؟ إن واجب المؤرخ هو التشكك فيما يكتب بأسلوب جذاب، وكلما كان القول أكثر تشويقاً من الناحية الأدبية كان ذلك أدعى إلى الإرتياب.

أما المجموعة الثانية من الأسئلة فللتيقن من أن كاتب الوثيقة عدل أو ثقة بوجه عام وأهمها:

١ ـ هل يتمتع الراوي بحواس سليمة وعقل سليم؟.

٢ ـ هل كان في المكان المناسب للملاحظة؟ جندياً أو قائداً في معركة، سكرتيراً لجلسة في مجلس أو مؤتمر؟ هل لجأ إلى سماع تفاصيل الحادثة من رواة آخرين؟ قد يكون قائد معركة، ولكنه اعتمد على أقوال ضباطه لبعده هو عن الميدان، ومن ثم أصبحت أقواله وثيقة من الدرجة الثانية؟ ما قدرته على التعميم أو التجريد كتقديره لعدد القتلى والجرحى؟

٣ ـ هل الراوي متخصص فيما يرويه؟ هل روايته ذات طابع عسكرى بالنسبة لمعركة، سياسي بالنسبة لمؤتمر سياسي؟

ولا شك أن الشروط التي وضعها علماء الحديث لتعديل الراوي أشمل وأدق مما ذهب إليه المؤرخون؛ لأن جُلَّ اهتمام المحدثين بالإسناد، وهذا يعتمد كلية على الرواة؛ ولأن الحديث يمس الدين، ومن ثم تشددوا في ورع الراوي وخلقه.

واهتمامهم بالرواة وبالإسناد جعلهم يخصصون لذلك علمين مستقلين من علوم الحديث: رجال الحديث، وعلم الجرح والتعديل.

وإذا كان التشكك هو الأصل سواء في أصول التاريخ فإن عدم التيقن من صحة الحديث أو الخبر لا يعني بالضرورة أنه موضوع أو منتحل، فليس كل حديث ضعيف موضوعاً، وليس كل وثيقة من الدرجة الثانية زائفة. وإذا كان الضعف لا يعني بالضرورة الوضع، وإذا كان عدم توفر الدقة المطلقة في وثيقة لا يعني أنها حتماً زائفة أو منحولة، أليس من علامات إيجابية بها يُعرف الموضوع من الحديث والزائف من الوثائق؟

إنه إلى جانب ما وضعه العلماء من شروط لنقد السند، فقد التزموا بقواعد لنقد المتن، وقد تكون هذه أصرح في الدلالة على الوضع، وأهم هذه القواعد:

القاعدة الأولى: اعتراف الواضع نفسه باختلاق الأحاديث، كما فعل أبو عصمة بن أبي مريم؛ فقد أقر بوضعه على ابن عباس أحاديث في فضائل القرآن سورة بسورة بتبرير أن الناس قد انصرفوا عن القرآن إلى الحديث.

القاعدة الثانية: أن يكون في الحديث المروي لحن في العبارة أو ركة في المعنى مما يستحيل صدوره عن أ فصح من نطق بالضاد، وإن كان المعول على ركة المعنى قبل ركة اللفظ، لاحتمال أن يكون الراوي قد رواه بالمعنى فغير ألفاظه بغير فصيح.

القاعدة الثالثة: أن يكون المروي مخالفاً للعقل أو الحس والمشاهدة، غير قابل للتأويل مثل: إن سفينة نوح طافت بالبيت، وصلت خلف المقام ركعتين.

القاعدة الرابعة: أن يتضمن وعيداً على ذنب صغير أو وعداً عظيماً على فعل صغير؛ كالخلود في الجنات في رفقة آلاف من الحور العين لفعل

مندوب أو ترك مكروه، أو الخلود في جهنم مع مقت الله وغضبه لترك مندوب أو فعل مكروه، أما الوعد كالقول: من ولد له ولد فسماه محمداً كان هو ولده في الجنة.

القاعدة الخامسة: أن يخالف القرآن أو محكم السنة أو المعلوم من الدين ضرورة بحيث لا يحتمل التأويل كالقول: "ولد الزنا لا يدخل الجنة إلى سبعة أبناء فإنه مخالف للآية" (ولا تزر وازرة وزر أخرى).

القاعدة السادسة: أن يخالف المعقول في أصول العقيدة من صفات الله، مثل الحديث الذي وضعته المجسمة: خلق الله تعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما.

القاعدة السابعة: أن يخالف القواعد العامة في الأخلاق، أو أن يكون داعياً إلى رذيلة يبرأ منها الدين، من ذلك: "النظر إلى الوجه الحسن يجلي البصر".

القاعدة الثامنة: أن يشتمل على سخافات تأباها العقول، أو أن يكون مخالفاً للبديهيات مثل: "لما أراد الله أن يخلق نفسه، خلق الخيل فأجراها حتى عرقت، ثم خلق نفسه من ذلك العرق".

على أنه من الخطأ التسرع في الحكم على الحديث بالوضع لمجرد أنه في ظاهر نصه يخالف نقلاً، أو يعارض أصلاً، أو ينفر منه العقل السليم؛ ذلك أن فساد الحديث قد يرجع إلى سقوط لفظة من الراوي في روايته، أو سوء فهمه في حفظه للحديث، من ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ قال: (لا يبقى على ظهر الأرض (اليوم) بعد مائة سنة نفس منفوسة) فلم يفطن بعض الصحابة إلى تقييد الرسول بمن هو على ظهرها اليوم، فظنوه على اطلاقه، وأن الدنيا تنتهي بعد مائة سنة.

وليس من الضروري أن يكون الوضع في المتن بأكمله، وإنما من الوضع ما أسماه المحدثون بالإدراج - أي مجرد زيادة ليست من متنه - ومن الإدراج ما هو كذب على الرسول إن جاء عمداً.

من ذلك قول الرسول ﷺ: "أنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي"، فأدرج أحد الزنادقة في آخر متنه: (إلا أن يشاء الله) ليفتح باب ادعاء النبوة، أما الإدراج عن غير عمد من أحد الرواة العدول، فيكون غالباً لتفسير ألفاظ غريبة في متن الحديث، وقد يكون الإدراج في أوله للتمهيد لحكم شرعي.

وقد عرف أئمة الحديث الطرق التي تدل على المدرج وذلك من وجوه:

الأول: أن يستحيل إضافة ذلك إلى النبي ﷺ، من ذلك الحديث: للعبد المملوك أجران فأدرج أحد الرواة في آخره: (والذي نفسي بيده لولا الجهاد، والحج، وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك)، فافتضح الإدراج من وجوه:

١ - تمنى الرق وهذا لا يجوز.

٢ - إن أم الرسول قد ماتت وهو صغير فلا وجه للقول ببره أمه.

الثاني: أن يصرح أحد الرواة بأنه لم يسمع العبارة المدرجة.

الثالث: أن يصرح بعض الرواة بفصل العبارة المدرجة عن المتن، ويعين المزيد والمزيج عليه، ناسباً المزيد إلى من ذكره من الرواة.

لقد كان الكذب شائعاً في التاريخ القديم بما ضمنه الرواة من أساطير وخيالات تأباها العقول الناقدة، وتعارض القوانين الطبيعية والعادات الاجتماعية، إن المحك هنا هو بالضبط ما نبّه عليه ابن الجوزي بقوله: (تخالفه للعقول وتناقضه الأصول)، وقد ذكر ابن خلدون مثالاً لذلك رواية المسعودي عن بناء الإسكندر للإسكندرية؛ إذ لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية، اتخذ صندوقاً من الزجاج، وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، وعمل تماثيل لها من أجساد معدنية،

ونصبها حذاء البنيان، ففزعت تلك الدواب حين خرجت وعاينتها، ويرى ابن خلدون أن مثل هذه الروايات الممتنعة لا تحتاج إلى التحقق من صدق الرواة طالما أن الخبر في ذاته مستحيل الوقوع.

وقد يقحم النساخ على الوثيقة عبارات زائدة، وقد يكون هذا الحشو بهدف التعليق أو الشرح، ويمكن الكشف عن الحشو أو الحشر إن وجدت نسخ أخرى من نساخ مستقلين، فإن لم يكن فلا بد من النقد الباطن الذي يكشف أسلوب الكاتب وآراءه، واتجاهاته، ومباينة عبارات الحشو لها.

ولا ينبغي للباحث فهم النص على ظاهره، حقيقة إن بعض الوثائق كالأوامر الإدارية الموجهة من السلطة الحاكمة إلى الجمهور لا تحمل هدفاً خفياً، ولكن المغزى الحقيقي للنص قد يختلف عن معناه الحرفي في كثير من الوثائق، بل إنها قد تخفي رموزاً كمذكرات زعماء الثورات وحروب العصابات، ولذا ينبغي متابعة أسلوب الكاتب في سائر المؤلفات، كذلك لا ينبغي للباحث أن يخلع على النص القديم تصورات عصرية فذلك من التعسف في التأويل، وإنما أن يفهم ما قصد إليه صاحب النص، فالوثيقة لا تتضمن إلا أفكار كاتبها، ولا بد لذلك من التعرف على الأسلوب المتبع في عصر صاحب الوثيقة بوجه خاص، بل كيفية استخدامه للعبارات والمصطلحات بتتبعها في مواضعها المختلفة بوجه أخص؛ ذلك ما يهدف إليه النقد الإيجابي للوثائق، يناظر ذلك ما سبقت الإشارة إليه مما ينبغي على المحدِّث من عدم التسرع بالاتهام بالوضع لمجرد غرابة ظاهر النص؛ إذ ربما يحتمل التأويل، أو سقطت منه لفظة، أو أساء أحد الرواة فهمه ومن ثم حمله، والمعول في ذلك كله على تمرس المحدِّث لأحاديث الرسول، وتتبعه مختلف الأسانيد.

على أن مجرد معرفة القواعد لا يعني إمكان المحدِّث أو الباحث التعرف على الوضع أو الكذب ـ الإدراج أو الحشو؛ ذلك أن المعول في كل فن أو صناعة على الخبرة والممارسة، فليس من دواء للواضع إلا إتقان فن

التحديث والرسوخ فيه، قيل لابن حجر: إنك تقول للشيء هذا يصح وهذا لم يثبت، فعمن تقول ذلك؟ فقال: أرأيت لو أتيت الناقد فأريته دراهمك، فقال هذا جيد وهذا بهرج، أكنت تسأله عن ذلك أو تسلم له الأمر؟ قال: بل أسلم له الأمر، قال: فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبرة، ولقد كان المحدِّث بمجرد سماعه لحديث لا يطمئن لمتنه أو لسنده يقول له قلبه: حديث معلل، ويعني بذلك وجود علة تقدح في صحته، والكشف عن العلة يحتاج إلى اطلاع واسع على الحديث، وذاكرة قوية، وفهم دقيق إلى أن تصبح لديه ملكة لا تخطئ التمييز بين المقبول والموضوع، حتى تصبح هذه الملكة أقرب إلى الإلهام، ولهذا الإلهام جانبان: أحدهما يتعلق بالمحدِّث والآخر يتعلق بالحديث، أما ما يتعلق بالمحدِّث فقد قال تعالى: (إن في ذلك لآيات للمتوسمين).

والتمرس مطلوب في التاريخ كذلك؛ فهو أساس للنقد الخارجي والداخلي معاً: فيّ الخارجي للكشف عن صحة نسب الوثيقة لقائلها بعد حلول خبرة الباحث في نقد الوثائق تماماً كما يكشف الناقد الفني اللوحة الزائفة مميزاً لها عن اللوحة الأصلية مهما شابهتها، كذلك بالخبرة يدرك الباحث بحدسه صدق أو كذب الراوي فيما يرويه.

وإذا انفرد الحديث بقداسة تشيع في النفس فراسة، فإن الفراسة كالحدس لا بد أن تقوم على الخبرة والممارسة، يستوي في ذلك المحدِّث مع المؤرخ، والصائغ مع الفنان.

على أن هذا التناظر الذي تتبعنا خطواته ومساره بين أصول التحديث وأصول التاريخ لا يعني تماثل المنهجين أو تطابقهما إلى حد أن يمكن أن يُرد التاريخ والحديث إلى منهج واحد، وليس الفارق بينهما مجرد فارق بين الرواية والتدوين، وإنما يفترق العلمان؛ لأن الحديث بعد نقد السند ونقد المتن قد بلغ نقطة الوصول، أما المؤرخ فالشوط أمامه طويل، وليست مرحلتا النقد الخارجي والنقد الداخلي إلا منتصف الطريق؛ إنهما يشكلان المرحلة التحليلية في

المنهج التاريخي تعقبهما مرحلة تركيبية؛ ذلك أن التاريخ ليس مجرد أقوال وأفعال لشخصيات صنعت حوادثه ويراد استعادتها أو تصورها كما وقعت كما هى الحال في الحديث، وإنما التاريخ يتعلق بحضارات وأنظمة معقدة لها جوانبها الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والتكنولوجية، والتشريعية والعلمية والعسكرية، كلها متشابكة متداخلة متفاعلة متطورة على المؤرخ أن يستعيد تصورها في حالتيها التركيبية والديناميكية معاً، ولن نتابع المؤرخ في جهده هذا طالما أن ليس في أصول التحديث ما يناظر المرحلة التركيبية في التاريخ.ولم تكن وقيعة بعض المتكلمين لا سيما المعتزلة في أهل الحديث بسبب تقصيرهم في نقد المتن فحسب؛ وإنما لأن أغلبهم قد تبنى مذاهب وآراءً تباين أصول المعتزلة تمام المباينة.

ولم يكن التشبيه هو وحده ما أثار عداء المعتزلة على رجال الحديث؛ بل لقد قيل في أصل تسمية قول أو فعل الرسول بالحديث إنه في مقابل القديم وهو القرآن كلام الله؛ ومع أن هذا التعليل كما يبدو جاء متأخراً بعد شيوع الاعتقاد بقدم القرآن من قبل الحنابلة، فإن أهل الحديث قد تبنوا هذا التعليل متابعين أحمد بن حنبل وهو من أئمتهم.

كان بعض رجال الحديث إذن من المشبهة والحشوية والقائلين بقدم القرآن، وأن الله تجري عليه الحوادث ـ معتقد الكرامية ـ فضلاً عن الاعتقاد بالجبر، وأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، وعذاب القبر، وشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر، وهي معتقدات تثير ثائرة المعتزلة؛ فليس من المستغرب إذن أن يتهموهم برواية بعض أحاديث لا لأنها صحيحة، وإنما لأنها توافق معتقداتهم، وأنهم لم يرفضوا النقل عن أهل البدع طالما قد رووا أحاديث عن المجسمة كالمقاتلية والكرامية، إنهم ينقلون عن رجال من مخالفي المعتزلة كقتادة، وابن أبي نجيح، ويمتنعون عن الكتابة عن رجالهم أو مؤيديهم كعمرو بن عبيد، وعمرو بن قائد، ومعبد الجهني.

ولكن هل أمكن للمعتزلة بوصفهم من أهل الرأي أن يعوضوا ما قصَّر فيه رجال الحديث من نقد المتن؟ الواقع أن المعتزلة لم يقدموا قواعد محددة لنقد المتن، ولكنهم كانوا يردون بعض الأحاديث باعتبار متنه، وكان رفضهم إما لأن هذه الأحاديث تتعارض مع أصولهم، أو أنها اتخذت طابعاً مسرفاً في الغيبية مبايناً للنزعة العقلية. وهذه أمثلة لأحاديث من النوع الأول:

١ - **أحاديث تنطوي على تشبيه:** "قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء - وضع يده على كتفي حتى وجدت برد أنامله".

٢ - **أحاديث في الجبر:** "كل مُيسر لما خلق له - الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه".

٣ - **أحاديث في الرؤية:** "ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون (أي تتزاحمون) في رؤيته".

٤ - **أحاديث في الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر:** "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، قيل: وإن زني وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق - أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي".

والأمثلة التالية من النوع الثاني:

١ - إذا وقع الذباب في الإناء، فاملقوه فإن بأحد جناحيه سُماً وفي الآخر شفاء، وإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء. اعترض المعتزلة على هذا الحديث: كيف يعلم الذباب بموضع السم فيقدمه، وبموضع الشفاء فيؤخره؟.

٢ - قال النظّام: زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي؛ مع أن المعجزة إنما يجريها الله لأحد رسله لتكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس لذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده فاجر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟.

ومع ملاحظة هذه التفنيدات المستندة إلى منطق العقل، فإن المعتزلة لم يقدموا منهجاً متكاملاً في نقد المتن بمثل ما قدم أصحاب الحديث في نقد السند، ربما لأنهم قد شغلهم الكلام ومسائله عن الحديث، وربما – وكما هو ملاحظ – أنهم إن استندوا إلى أدلة النقل في احتجاجاتهم، فقلما كانوا يستشهدون بأحاديث، وإنما كان جُلّ استنادهم على آيات القرآن، فلم يكن بين المعتزلة محدثون، ولم يكن بين المحدثين معتزلة.(المصدر: في فلسفة التاريخ)

٢ ـ د. أحمد محمود صبحي ودراسته في علوم التفسير للقرآن الكريم وبيان المحاولات التي تجسد ما فيها من تكلف وشطط في التفسير:

١ – محاولة تجريد القرآن من الغيب ليتسق مع روح العلم:

في مجلته، "تهذيب الأخلاق" يقول السير أحمد خان: "كي لا يكون الإسلام عقبة في سبيل التحضر، ينبغي أن يكون على اتساق مع العلم؛ ذلك أن القرآن كلام الله The Word of God، والطبيعة عمله The Work of God، فلا تعارض بين كلمته وفعله، ولا يقبل الإسلام غيبيات تنطوي على خرق قوانين الطبيعة المعبر عنها في القرآن الكريم بـ "سنة الله": ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٢)، فلا تتدخل القدرة الإلهية في صورة وحي سماوي، أو معجزة، أو استجابة لدعوة نبي أو ولي؛ لأن في ذلك خرقاً لنواميس الطبيعة؛ أما الوحي فمن نبع داخلي يتخيله النبي إلهياً علوياً، وذلك منه إسقاط حسب تعبير علم النفس، فكما أشار الله إلى وحي الأنبياء أشار إلى وحي للنحل، وما الوحي إلى النحل إلا ما هو معروف في علم النفس بالغريزة، كذلك الوحي إلى الأنبياء في مصدر داخلي، وما الفارق بينهما إلا في الدرجة لا في الطبيعة.

ولا مجال للمعجزات على نحو يفيد خرق قوانين الطبيعة، لأن الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون اختلال، ولا يتدخل الله في نواميس الكون باسم المعجزات أو العناية الإلهية.

وما ذكر الملائكة في القرآن إلا تعبيراً عن الإمكانيات اللا محدودة لله في الخلق، وتسيير العالم وفق قوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعقل؛ وأما الشيطان فهو رمز لقوى الشر، وما الإنسان إلا مَلَك وشيطان؛ إذ تجتمع فيه دوافع الخير والشر.

الإسلام دين الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم:٣٠)، فالدين القيِّم هو دين الفطرة أو دين الطبيعة؛ أي دين بلا أسرار ولا غيبيات.

شايع السير "أحمد خان" مذهب الدين الطبيعي Deism الذي شاع في أوروبا في القرن الثامن عشر ليجرد المسيحية من الأسرار والغيبيات، وليتسق في زعمه مع روح العلم، ولا حاجة بنا إلى الرد عليه لأنه لا سبيل إلى إنكار الغيب فهو من أصول الإيمان، وقد ورد في أول سورة البقرة، بل ذكره الله قبل الصلاة وقبل الزكاة، وهما من أركان الدين: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، ولكنه الشعور بالدونية تجاه الفكر الأوروبي ساقه إلى هذا الشطط في تطويع الإسلام لروح العلم.

٢ - ومع أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم، وأن ما يذكر فيه من آيات كونية فللتنبيه على حكمة الله، فقد زل وجرفه تيار النزعة العلمية حين فسر الجن بالجراثيم المسببة للأمراض في تفسيره لسورة البقرة، وحين حاول أن يطوع الآية الأولى من سورة النساء لتتسق مع نظرية دارون، وحين فسر (الطير الأبابيل) في سورة الفيل بالجدري والطاعون.

نشأة الكون: بين التفسير العلمي والمعنى القرآني:

بعد أن يعرض الأستاذ حنفي أحمد وسائل البحوث العلمية في مجال علم الفلك واكتشاف السدم والمجرات، وأبعاد القمر والسيارات والمجرات

عن الأرض ودرجات حرارة كل منها، وبحوث نيوتن عنها، ثم تركيب الذرة وتحطيمها، ثم النظريات الفلكية الحديثة عن نشوء الأجرام وأصل العالم المادي، والنظريات المختلفة في تفسير هذه النشأة، وظروف تكوين الأرض وطبقاتها، وعن الماء فوق سطحها والغلاف الجوي المحيط بها، وعن الظواهر الجوية كالبرق والرعد والصواعق، ثم عوامل التعرية لسطح الأرض وتكوين السيول والأنهار وعيون الماء، وعن التقلصات المستمرة في باطن الأرض وما يترتب عليها من براكين وزلازل، يشير إلى الآيات المتعلقة بـ (خلق سبع سموات ومن الأرضين مثلهن) (الطلاق:١١)، (نوح:١٥، ١٦) (وإن ذلك قد تم في ستة أيام) (الأعراف:٥٤)، و(السجدة:٤، ٥)، وإلى إيضاح المفسرين لهذه الآيات والتأويلات المختلفة لمعنى "اليوم" يتوقف عند آيتين تشيران إشارة واضحة إلى نشأة الكون: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ (الأنبياء:٣٠)، ثم يبين أن أول ما خلق الله من المادة الدخانية -أي الغازية- الأجرام في سبع طبقات أو سماوات متماسكة ملتحمة، ثم جزّأ الله المادة الدخانية المفككة إلى سبع كتل أو طباق كل منها متماسك الأجزاء، ثم فتقها إلى أجرام بأقدار النجوم، وأنه تعالى سوّى المادة الدخانية أي جعلها مستوية لا عوج فيها ولا تفاوت، ولا يكون ذلك إلا في الجسم الكرّي، وأن الأرضين خُلقت مماثلة للسماوات السبع، وأن الأرض خلقت من الشمس كما خلقت الكواكب والأقمار من النجوم، أما أن ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾ (الرعد:٢)، ففيه إشارة إلى قوانين الجاذبية التي تحكم الصلة بين الأجرام في مداراتها حتى لا تصطدم، وإنما يتم التسخير الإلهي بموجب قوانين الحركة أو الجاذبية.

من الموجز السابق يتبين كيف حُملت الآيات أكثر مما تحتمل من نظريات علمية ومن تفسير ظواهر كونية، وأن الإشارات الموجزة في القرآن الكريم إلى نشأة الكون تنوء بهذه التفصيلات.

موضوعات وفاق واتساق: *"العلم يفسر ظواهر كونية ذكرها القرآن ولم يستوعبها قدامى المفسرين: (في القرآن تلميح وفي العلم تصريح)".*"العلم يوضح كيف أن المترادفات في الظواهر الكونية المذكورة في القرآن ليست متماثلات: (إثراء العلم للغة)".*"العلم يصحح أخطاء قدامى المفسرين".*"التناظر في المنهج: بين كلام الله في قرآنه وبديع صنعه في خلقه".العلم يفسر ظواهر كونية ذكرها القرآن ولم يستوعبها قدامى المفسرين:

قال تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء﴾. (الأنعام: ١٢٥).

"لم يدرك السابقون ما يلازم الصعود إلى الفضاء من ضيق الصدر أو الاختناق بسبب نقص الأوكسجين".

وقال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يس: ٣٩).

مع أن الآية صريحة في أن النبات أزواج من ذكر وأنثى، فقد ظن الأقدمون أن ذلك مقصور على الإنسان والحيوان؛ ففي تفسير الآية من "سورة يس" يقول المفسر: الله خلق الأصناف والأشكال من الأشياء والحيوان على شاكلة الذكر والأنثى، وكذلك خلق النخل والحبوب أشكالاً، والتين والكرم وعدهما أشكالاً فبدّل بلفظ: "أزواج" لفظ: "أشكال" حين أتى إلى ذكر النبات؛ مع أنه لو فسر القرآن بالقرآن لاهتدى إلى أن النبات من ذكر وأنثى لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ (الحجر:٢٢)، ولكن قدامى المفسرين لم يدركوا دور الرياح في تلقيح النبات، وقصر فهمهم على أن المعنى: (.. أجرينا الرياح لواقح أي ملقحة السحاب محملة بالمطر).

وهكذا كان يمكن أن يكون القرآن هادياً لقدامى المفسرين في معرفة حقائق علمية في علوم الفلك، والحيوان، والنبات، ولكنهم وقفوا عند

معلومات عصرهم، وحاولوا أن يفسروا القرآن في ضوئها، ففاتهم علم كثير. (المصدر: هاؤم اقرأوا كتابيه للدكتور "أحمد صبحي").

٣ ـ دراساته في علم الكلام:

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة، وبين علوم الدين من جهة أخرى، فقد درج المختصون في الفلسفة الإسلامية على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية: ١- علم الكلام، ٢- فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي، وابن سينا وابن طفيل، وابن رشد وغيرهم. وقد كان مقصدهم التوفيق بين الدين والفلسفة، ٣-التصوف، وربما أضاف الباحثون إلى هذا التقسيم علم أصول الفقه. وعلم الكلام حسب تعريف التهانوي له: "علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه". يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها، وفي ذلك يقول التهانوي: يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليقتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، وفي ذلك ما يميز علم الكلام عن الفلسفة.

في هذا الإطار يأتي كتاب "في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين"، ويمثل محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين وهي فرقة "المعتزلة" في نسق متكامل، وبصورة عامة فإن الفِرَق التي كانت وما زالت، بطريقة أو بأخرى، تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هي: المعتزلة، والأشاعرة، والظاهرية، والماتريدية، وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج.

في هذا الكتاب يعرض المؤلف لفرقة المعتزلة منذ نشأتها، منقباً عن جذورها وأسلاف شخصياتها، مقتفياً أثرها متتبعاً مسارها من خلال مفكريها إلى أن حطّت الرحال فعجزت عن أن تنتج فكراً، وعقمت عن أن تقدم مفكرين؛ على أن هذه ليست دراسة تاريخية بحتة، فليس في الأحداث التاريخية

ما يكفي لتفسير نشأة الفرق أو أفولها، وإنما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر، فإن الفكر لا يفسر إلا بالفكر؛ ومن ثم فقد وجب على المؤلف أن يتلمس أسباباً عقلية لنشأة المعتزلة أو أفولها، ولعوامل انتشارها وازدهارها، ولاستمراريتها فترة من الزمن.

على أن هذا لا يعني استبعاد دور التاريخ، فما من فكر يعيش في عزلة عن المكونات الحضارية التي عاصرته، ومن ثم كان لا بد من تمهيد لفرقة المعتزلة يوضح الخلفية الحضارية التي عنها انبثق فكرها، وبذلك يستبعد المؤلف ما شاع قديماً من اتهام الفرق بعضها لبعض بالزيغ أو البدع أو الضلالة. وكلمة أخيرة لا يقتضي الأمر كي نفهم أجدادنا إلا أن نزيل أقل قدر من حاجز الأسلوب الذي تطور مع الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين لاستخلاص - ومن غير تعسف - من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة يمكن إفادة حاضرنا بها.

٤ - دراسته عن الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية:

الإمام يحيى بن حمزة - محور الدراسة في هذا الكتاب - هو من أهم مفكري الزيدية، ويعدّ من أكثر الشخصيات التي تثير في النفس الإعجاب والتقدير؛ وذلك لعدة أمور: الأمر الأول: تواضعه الجمّ، فهو لا يدلي برأيه في موضوع ما إلا بعد عرض موضوعي لآراء الفرق المختلفة فيه، ثم يعقب قائلاً: والأرجح عندنا هو... بينما يدعي أغلب المتكلمين بأن مذهبه هو وحده الحق. وحين يتهم الشيعة بالطعن فى الصحابة، فإن "الإمام المؤيد برب العزة"، وهذا لقبه، كان كثير الذب عن الصحابة، فضلاً عن أنه كان من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المقللين منها.

الأمر الثاني: استفاد يحيى بن حمزة من تمكنه في اللغة والبلاغة في عرضه للموضوعات الكلامية، ليس فحسب في التقديم لأي موضوع بتعريفات دقيقة عن المصطلحات المستخدمة فيه، وإنما في ابتكار منهج أصيل

في التحليل اللغوي؛ لقد حدد معايير أربعة لصلاحية استخدام اللفظ: القرآن واللغة والعرف والاصطلاح، وإلا كان اللفظ أجوف والاستخدام زائفاً، ومن ثم بطلت النظرية التي تستند إلى مثل هذه الاصطلاحات الزائفة دون حاجة إلى إبطالها بحجج كلامية.

الأمر الثالث: ويحيى بن حمزة موسوعة علمية ندر أن يكون له نظير، فهو في الزيدية يناظر الفخر الرازي بين الأشاعرة، وإن كان الأخير قد اشتهر بتفسيره للقرآن؛ فإن يحيى بن حمزة قد بلغ الذروة في البلاغة والفقه، بكتابه "الطراز" مرجع لدارسي البلاغة، أما كتابه "الانتصار في الفقه" فهو الينبوع الذي نهل منه، "ابن المرتضى"، فأخرج للناس "البحر الزخار"، ثم تعاقبت بعده المؤلفات لا في فقه الزيدية فحسب؛ بل في فقه مختلف الأمصار. لهذه الأسباب انطلق المؤلف في دراسته هذه التي تناول فيها السيرة الفكرية للإمام المجتهد يحيى بن حمزه الكلامية، وإلا لما تضخم إلى هذا الحجم إلاّ أن يكون تزيداً وحشواً، وإنما يجد القارئ فيه أيضاً عرضاً لآراء مختلف المتكلمين الذين أدلوا بآرائهم حول مختلف الموضوعات.

ومن ناحية أخرى، ولما كان الإمام يحيى بن حمزة من متأخري المتكلمين نسبياً، فإنه قد أشار كثيراً إلى آراء متأخرى المعتزلة الذين لا يكاد يعرف عن آرائهم إلا النذر اليسير، وهكذا تُطلع هذه الدراسة القارئ - بالإضافة إلى آراء هذا المفكر المجتهد الزيدي المتميز - على آراء شخصيات معتزلة خفيت على أغلب الدارسين.

٥ - محاولته تأسيس علم كلام جديد :

أود الإشارة إلى أن الراحل الكريم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي"، رحمه الله تعالى، كان قد طالب بتأسيس "علم الأحوال" بديلاً عن "علم الأقوال" ليخرج لنا "علم كلام جديد" يتأسى بـ " المنهج القديم " وليس، بالضرورة، بالقضايا القديمة... ولقد اتضح في ترجمته لكتاب : هاف،

توبي: فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة "أحمد محمود صبحي" (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م) .حيث كان الدكتور "أحمد محمود صبحي" بالمرصاد لتخرصّات صاحب كتاب فجر العلم الحديث؛ حيث قام بتفنيدها الواحدة تلو الأخرى، فضلاً عما تقدم من كلام في هذه الدّراسة يدحض ما ادعاه دحضاً. وقد أجاد المترجم الدكتور "أحمد محمود صبحي" في الجملة في نقض كلام المؤلف في حواشي الكتاب، ودافع عن دين الإسلام والحضارة الإسلامية، ونفى عنها كثيراً من الشُبه، وبيّن تحامل المؤلف عن الإسلام، وفند الأخطاء المنهجية الجسيمة التي وقف فيها (توبي هاف)؛ ومن ذلك أنه تغافل عما فعلته الكنيسة في علماء أوروبا مثل جاليليو في الوقت الذي كان علوم الفلك والفيزياء والطب .. الخ، تلقى تشجيعاً في وسط ازدهار مدارس الفقه الإسلامي في عواصم الإسلام العظمى، وقال المترجم مستنكراً (وكأن جاليليو قد صدر الحكم بإعدامه في الحضارة الإسلامية، ولو حدث ذلك في الإسلام لأفرد لذلك الصفحات تشهيراً) .

و نادي بالعدل المعرفي، والمقصود بالعدل المعرفي أنْ يتصف أهل كلّ علم ومعرفة بالإنصاف والموضوعية في أحكامهم على الآخرين، ولو كان ذلك مع المخالفين حتى في الملّة والاعتقاد لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:٨)، فالعدل المذكور في هذه الآية قد ورد مطلقاً فيبقى على هذه الحال ليشمل أنواع العدل كلّها، ولا شكّ أنّ العدل المعرفي أحدها. خلص الدكتور "أحمد محمود صبحي" وهو يدرس نظرية الإمامة، إذ قال: «أمّا من الناحية الفكرية فلم يقدّم أهل السنّة نظرية متماسكة في السياسة تُحدّد مفاهيم البيعة والشورى وأهل الحلّ والعقد، فضلاً عن هوّة ساحقة تفصل بين النظر والتطبيق، أو بين ما هو شرعي وبين ما يجري في الواقع.لقد ظهرت نظريات أهل السنّة في السياسة في عصر متأخّر بعد أن استقرّ قيام الدولة الإسلامية

على الغَلَبة.. كما جاء أكثرها لمجرّد الردّ على الشيعة.. والتمس بعضها استنباط حكم شرعي من أسلوب تولّي الخلفاء الثلاثة الأوائل.وإنّ الهوّة الساحقة بين تشريع الفقهاء وبين واقع الخلفاء، فضلاً عن تهافت كثير من هذه الآراء وإخفاقها في استنباط قاعدة شرعية، هو ما مكّن للراي المعارض - القول بالنصّ - ممثّلاً في حزب الشيعة»

وزيدية اليمن، قد كتب عنها الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحي" مؤلفاً كبيراً حينما كان أستاذاً في جامعة صنعاء بعنوان (الزيدية)، ولقي هذا الكتاب رواجاً في أواسط أتباع المذهب الزيدي الهادوي، وأشاد به مَن أشاد منهم، مستشهداً ببعض ما ورد فيه من ثناء حسن لبعض أفكار الزيدية؛ وذلك لأن "الدكتور صبحي" أثنى عليها حينما ذكر محاسنها في بداية ظهورها. وظنَّ أن زيدية اليمن التي ابتدأت من أواخر القرن الثالث للهجرة - واستمرت إلى عصرنا - هي امتداد لزيدية القرن الثاني التي ظهرت في الكوفة في عهد مؤسسها زيد بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم.

هذه بعض الآراء التي قال بها " أحمد صبحي " وأرسي بها قواعد معرفية كثيرة تؤكد أهميته كمفكر وعالم.

كتاب
مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية للدكتور أحمد صبحى*
عرض تحليلى نقدى

بقلم الدكتورة
سناء خضر
أستاذ فلسفة القيم المساعد
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة جنوب الوادى

يتميز أسلوب د. "أحمد صبحى" بالصدق والنقد، ويبدو صدقه الشخصى عندما استهل مقدمة هذا الكتاب بقوله[1]: "وربما يميل المرء فى شيخوخته إلى حياة التصوف، وبخاصة إذا كان مشتغلاً بتدريس الفلسفة الإسلامية". مما كشف عن بعد شخص إنسانى عند "د. صبحى" الذى عاش طوال حياته - وليس فقط فى شيخوخته - حالة من حالات الرقى الأخلاقى والعلمى، وذلك بالبعد عن كل ما هو تافه ومادى؛ فهو رجل علم، يسعى إلى العلم، ويبغى أن يصل للآخرين فى مرونة ويسر دون تكلف.

أما النقد الموضوعى فنجده فى قوله[2]: "إن الجانب السياسى هو أضعف جوانب الحضارة الإسلامية نظراً، وتطبيقاً"، وذلك على الرغم من أن "د. صبحى" هو المتخصص فى الفلسفة الإسلامية، وخاصة فى علم الكلام.. فهو الأغزر إنتاجاً فى مجال الفكر الإسلامى، إلا أنه بيَّن مواطن الضعف والعجز فى هذا المجال، ألا وهو المجال السياسى.

كما يتبلور الجانب الإنسانى فى لمسة وفاء لأصدقاء العلم ورفقاء الحياة: د. "عبد الرحمن بدوى"، د. "زكى نجيب محمود" د. "عاطف العراقى".

كما يهتم "د. صبحى" بتوضيح واجبات المشتغل بالفلسفة، ونجد هذه الرؤية واضحة كل الوضوح فى المقدمة حيث يقول[٣]: "على المشتغل بالفلسفة واجب يجب أن يؤديه نحو وطنه، ألا وهو الإدلاء برأيه فى المسائل العامة ... حتى لا يُتهم المشتغلون بها بأنهم يعيشون فى برج عاجى"

فالفلسفة عنده تحولت إلى طريقة للحياة، وأسلوب للتفكير فى كل ما يتعلق بالوجود والإنسان. وهذا ما نؤيده ونؤكد عليه، فالأنا جزء من الوجود العام، والمشتغل بالفلسفة بل والفيلسوف هما من مفردات هذا الوجود العام الزاخر بكل ما يتضمن من أشكال للتفاعل.

والكتاب يقع فى أربعة فصول وخاتمة:
الفصل الأول فى التصوف، والثانى فى الفكر السياسى الإسلامى، والثالث لمسة وفاء وحوار، والرابع من الفلسفة إلى المسائل العامة.

الفصل الأول: فى التصوف.

يتناول فيه "د. صبحى" شخصيتين من أعلام التصوف هما: إبراهيم بن أدهم، والثانى جلال الدين الرومى. ويحدد أسباب اختياره؛ فالأول كان مثار إعجاب بسلوكه، والثانى بشاعريته.

أما عن الشخصية الأولى وهى إبراهيم بن أدهم فيبدأ "د. صبحى" قصة إبراهيم بن أدهم بذكر حادثة ملخصها: حينما كان يقوم برحلة، سمع صوتاً يقول: "ما لذا خُلقت، ولا بذا أُمرت. أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنتم إلينا لا ترجعون"، فوقف وقال: "تنبهت إلى أنه جاءنى نذير من رب العالمين، والله لا أعصى الله بعد يومى هذا ما عصمنى ربى"[٤]

ويقول "د. صبحى" "إنه كان لابد أن ينسج الخيال الصوفى حول هذه الواقعة تزيدات وحواشٍ، ليجعل من قصة الأمير الذى غدا سائحاً زاهداً أسطورة أشد وقعاً وأعظم أثراً".

وهنا يطل علينا "د. صبحى" بنظرته الثاقبة الهادئة، نظرة الأستاذ المتأنى. حيث ينادى بعدم ترك العنان للخيال الصوفى الجامح الذى يذهب بالمتصوفين إلى أبعد مدى. وهذا صحيح - من وجهة نظرنا - لأننا فى كثير من الأحيان نشعر أن الصوفية لا يعيشون على كوكبنا كوكب الأرض؛ بل يعيشون على كوكب آخر مما يؤدى إلى إلغاء التواصل وتفريغ العلاقة بيننا وبينهم. وإذ يتناول "د. صبحى" شخصية ابن أدهم نجده يتوقف عند الجانب الإيجابى للزهد فيقول: "هكذا يرى ابن أدهم أن الزاهد الصادق هو من كان معطياً لا مستطيعاً"[٦].

وكأن "مؤلف الكتاب" يريد أن يلقى الضوء على نوعين من الزهد: "الزهد الصادق وغير الصادق"؛ الحقيقى والمفتعل، وما يصدق - عندنا - على الزهد، يصدق على كافة جوانب الحياة؛ فهناك المفكر الحقيقى والمفكر الزائف، أو طالب الجوهر وطالب المظهر.

وأما عن الشخصية الثانية: جلال الدين الرومى فحين يعرض "د. صبحى" لجلال الدين الرومى يؤكد على الشخصيات الهامة والمؤثرة على الرومى. بعد أبيه (بهاء الدين) الذى كان عالماً، وصوفياً، ثم (فريد الدين العطار)، ثم (القندر)، أى الدرويش (شمس الدين التبريزى)[٧].

إن مسألة التأثير والتأثر فكرة واردة لدى "د. صبحى"، مما يؤكد إيمانه العميق بأن الفكر سلسلة مترابطة يغذى كلٌ منها الآخر، ويتصل به اتصالاً كيفياً ونوعياً، وليس اتصالاً تاريخياً فقط، مما يزيد التلاحم، ويؤكد الترابط.

ويقول "د. صبحى":[٨] "كان لا يميل إلى السلاطين، والحكام، والشرطة، ويختار مريديه من الفقراء[*]".

وهنا نجد أستاذنا "الدكتور صبحى" يستشهد بالعديد من النصوص الأدبية للرومى، وعلى رأسها (المثنوى)؛ ولكننا نراها نصوصاً مختارة رضى عنها "د. صبحى" وتواءمت مع رؤيته الخاصة فى التصوف، ومن هذه النصوص: من مقام الصبر إلى الرضى – فى انبثاق الضد عن الضد – فى الفناء – فى رفض علم الظاهر – قصة إبراهيم بن أدهم – بين عالم المادة وعالم الروح.

وفى الختام يعرض "د. صبحى"[٩] لمقوله أرسطو إن هدف الفن هو التمتع بالجمال، وإن الغاية الأخلاقية بعيدة عن روح الفن. ثم نجده يرفض هذه النظرية، فيراها غريبة عن روح الحضارات الشرقية، بما فى ذلك الإسلام، والتى اقترن فيها الجمال بالخير.

وإذ نعرض لوجهة نظرنا أستاذنا "د. صبحى"، فقد نختلف معه فيما ذهب إليه؛ حيث توجد نظريتان فى الفن. الفن من أجل الفن Art for Art's Sake، والفن من أجل المجتمع Art for Society، وكلاهما موجودان بشكل فعلى، ولا يمكن تجاهل إحداهما على حساب الأخرى.

والفن إبداع مطلق غير مشروط بشروط الواقع. فقد تجئ الأخلاق داخل العمل الغنى بإيعاز من شخص (الفنان)، وقد لا تجئ، ومع ذلك يظل للعمل الفنى بريقه وما فيه من متعة خاصة.

الفصل الثانى : فى الفكر السياسى الإسلامى.

وينقسم هذا الفصل إلى موضوعين:

أ - النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية:

فى البداية يؤكد "د. صبحى" على "أن نظام الحكم فى الإسلام لم يكن ثيوقراطياً؛ بمعنى دعوى الحاكم أن أحكامه تصدر عن وحى إلهى"[١٠]. وهنا نجد "د. صبحى" ينحاز إلى رأى فقهاء أهل السنة فى أن الأحكام

السياسية للرسول ﷺ إنما كانت عن اجتهاد، ودليل ذلك أمور ثلاثة أوردها أهل السنة هى[11]:

١ - أن الرسول ﷺ لم يبين الأحكام السياسية تفصيلاً، كما بيَّن أحكام الدين.

٢ - أنه لم يستخلف.

٣ - أنه كان يستشير أصحابه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والتعليق الذى يجب أن نورده فى هذا الشأن أن "د. صبحى" بما له من عين ناقدة وفاحصة يعلم تماماً الخطوط الفاصلة بين الدين والسياسة.

وكثير ما نجد بعض الساسة - خاصة فى وقتنا الراهن وفى بعض البلدان العربية - يحكمون بالدين، ويدَّعون أنهم يطبقون الشريعة الإسلامية، والدين منهم براء؛ لأنهم يفعلون عكس ما يقولون؛ حيث تتعمق لديهم الازدواجية بين القول والعمل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن (سياج الدين) سياج محترم وجليل؛ لذلك فهم يلوذون به حتى لا يهاجمهم الناس، أو يعترضون على أحكامهم لأنها أحكام دينية، فى حين إنها أحكام شخصية لا تبغى أكثر من النفع المادى والذاتى، يصرف النظر عن حقوق الشعوب أو النفع العام.

ولا شك أن هذا الحديث يصب فى زاوية العلاقة بين الدين والسياسة أو تسييس الدين بما يتفق مع الأهواء الشخصية، أو فى محاولة توظيف الدين لصالح السياسة والسياسيين. وهو توظيف غاية فى السوء لا يُعلى من شأن الدين الإسلامى الحنيف، بل يجعل منه أداة ووسيلة لتحصيل الأطماع والقفز على حقوق الشعوب، وامتصاص دمائهم بنار السياسة (الضعيفة المتراخية) ونار الضرورة، والحاجة، وضعف الاقتصاد، والدخل الفردى.

ويستشهد "د. صبحى" بأدلة عدة على رفض مفهوم الثيوقراطية مثل رفض دعوى معاوية أن وصوله إلى الحكم كان بقضاء من الله، أو دعوى أبى جعفر المنصور أنه ظل الله فى أرضه[12].

وهنا نترك للقارئ التمعن فى عبارتى: (قضاء الله وقدره) و(ظل الله فى الأرض)، فنجد اختلاط السياسة بالدين؛ بل وإفسادها للدين فى تكريس مبدأ النخبة، وليس النخبة الاجتماعية؛ بل النخبة الإلهية التى اختارها الله وليس الشعب، مما يؤدى إلى إهدار الحقوق الاجتماعية والإنسانية، التى هى أساس مبدأ الديمقراطية والمساواة بين الناس. فجميع الناس على قدم المساواة **equal footing** أمام الله إلا بأعمالهم فقط.

وقد عرض "د. صبحى" بكثير من التأصيل والنقد للنظريات السياسية لدى (أهل السنة - الشيعة الإثنى عشرية - الزيدية - الإسماعيلية - الخوارج)[١٣]، وفى الخاتمة يتوصل "د. صبحى" إلى أن الفرق الإسلامية لا يمكن إدراجها تحت المصطلحات السياسية المتعارف عليها فى الفكر الغربى، فيقول: "إن دعوى الكمال فى كل ما هو إسلامى قد شكّلت عائقاً دون تبنى الدول الإسلامية للديمقراطية؛ فلم تترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة الأوتوقراطية التى وُصم بها الفكر السياسى فى الإسلام"[١٤].

ب - بعض جوانب التجديد فى الفكر الإسلامى:

فى البداية يضع "د. صبحى" قواعد التجديد، وذلك باستبعاد عدة تصورات منها: أن يقاس الإسلام على أى دين آخر، والمسيحية على وجه الخصوص، كما يجب استبعاد تصور التحديث **Modernization** أو التغريب **Westernization**.

وهنا يقول "د. صبحى" "تنبثق جميع دعوات التجديد فى الفكر الإسلامى من مسلمة أساسية: الإيمان بقدرة الإسلام كدين عالمى صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر، وظروف الحضارة"[١٥].

ومما يؤكد الروح النقدية عند "د. "صبحى قوله: "فى كل هذه التيارات والاتجاهات التى عُرضت لم نجد بينها تياراً أو اتجاهاً يتعمق فى فهم

العقلية الإسلامية ليكشف النقاب عن خصائصها التى لا تتمشى مع العلم فحسب، بل تحث عليه وتوجبه"[١٦].

وقوله: "إذا كان الاجتهاد قد انبثق عن مبدأ مراعاة مصالح المسلمين، واستجابة لما يحدث لهم من قضايا، فإن ذلك لا يعنى بأى حال أن ينشأ التجديد تحت ضغط ملح من عوامل غريبة عن الإسلام، وإنما ينبثق التجديد من الإسلام وبالإسلام"[١٧].

الفصل الثالث: **لمسة وفاء وحوار**

ينقسم هذا الفصل إلى نقطتين: أولها "وفاء"، وثانيها "حوار مع صديق العمر د. عاطف العراقى".

أولاً: **وفــاء**

ويتحدث فى هذا الجزء عن شخصيتين هامتين فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى[١٨]:

١ - **زكى نجيب محمود** وإشكالية الأصالة والمعاصرة. وفى البداية يذكر "د. صبحى" مآثر د. زكى نجيب محمود وهى:

أ - أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد؛ فقد عرض "د. زكى نجيب" أعقد الموضوعات بأوضح أسلوب.

ب- ما أثاره "د. زكى نجيب" من نشاط فكرى - منذ توليه التدريس بالجامعة - ومن آراء فى الوضعية المنطقية.

ويستند "د. صبحى" فى عرض فكر "د. زكى نجيب" إلى كتابه الهام (المعقول واللامعقول فى تراثنا). فالمعقول كما يعنيه "زكى نجيب" هو ما يرتبط بالأسباب والمسببات، أو هو استدلال كالانتقال من جزئى إلى كلى، أو من متعين إلى مجرد، أو من كيفى إلى كمى.

أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك، ويستند إلى الانفعالات والعواطف، وأوضح أمثلة له فى تراثنا: التصوف، السحر، التنجيم، ثم ينتهى إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح، فربط الحاضر بالماضى؛ أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر، وقوانين الطبيعة.

ويعلق "د. صبحى" على ذلك بقوله: "قد ألزم "أستاذنا" نفسه فى كتابه بتمييز بين "معقول" يقبل، ويؤخذ به منهجاً أو موضوعاً، وبين "لامعقول" يُنبذ ويُرفض لمجرد كونه لامعقول. والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب".

تعقيب: ربما لم يفرق هنا "د. صبحى" بين الأحكام فى مجال الفلسفة والحكمة والمنطق، والأحكام فى المجالات الفنية والأدبية.

وإذا كانت الفلسفة هى الحكمة والعقل والتفكير، فلابد أن يشجب "د. زكى نجيب" كل ما هو غير عقلانى، بل كل ما هو أسطورى وخرافى؛ لأنه لا يتلاءم مع الفلسفة والعلم لاسيما أن د. "زكى نجيب" هو صاحب نظرية الوضعية المنطقية التى لا تنفصل عن الواقع، والحتمية، والضرورة.

أما حين يتحدث "د. زكى نجيب محمود" فى كتاباته الأخرى(*)، فإنه يتحدث بلغة تتلاءم مع عناوين كتاباته؛ فإذا كان يتحدث عن المعقول واللامعقول، فإنه يتحدث فى الأدب بطريقة مختلفة؛ فيتحول اللامعقول إلى حديث عن الخيال، والخيال الجامح، والتوهم، وعن صدق الشعور واللاشعور، وعن ارتباك الأنا الحاسة فى مقابل وحى الأنا العاقلة. مما يمكن معه القول إن "زكى نجيب محمود" كتب فى الفلسفة بروح أدبية، وكتب فى الأدب بروح فلسفية، فاستحق أن يكون "الفيلسوف المتأدب".

٢ ـ عبد الرحمن بدوى ـ الفيلسوف المتوحد[١٩]

يقول "د. صبحى": "إنها العبقرية الحقة فى نموذجين فريدين"، ويقصد بهما د. زكى نجيب محمود، ود. عبد الرحمن بدوى.

فيقول عن بدوى: "وقد جعله تكوينه الفكرى جامعاً بين الأصالة والمعاصرة، حين تتلمذ على الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى يصفه بأنه كان مثالاً كاملاً للإنسان فى نبله ومكارم أخلاقه، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية و المعاصرة حين تلقى العلم على يد نخبة من كبار أساتذة الفلسفة الفرنسية وعلى رأسهم لالاند".

ويقرر "د. صبحى" واقعاً ملموساً عند "د. بدوى" فيقول: "وبصفتى مشتغلاً بالفلسفة الإسلامية، فإننى أقرر أنه بالرغم من أن "بدوى" كان موسوعة كاملة فى مختلف فروع الفلسفة: مؤلفاً، ومترجماً من عدة لغات أوروبية، فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لايجارى".

وبما أن "د. صبحى" كان مهتماً بالفلسفة الإسلامية، لذلك كان تسليطه الضوء على كتاب هام للدكتور بدوى هو "مذاهب الإسلاميين".

ثانياً: **حوار مع صديق العمر**: **عاطف العراقى رائداً للفكر العقلى التنويرى**[٢٠] :

وقد صنَّف مقالته عن "د. عاطف العراقى" إلى عدة جوانب هى:

- **الجانب الأول**: عاطف العراقى بوصفه أستاذاً للفلسفة الإسلامية أو العربية، ويدور الجدل حول تسمية الفلسفة هل هى إسلامية أو عربية؟ وهل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب؟.

- **الجانب الثانى**: يتناول عاطف العراقى مفكراً.

أولاً: العراقى تنويرياً، ويتعرض "د. صبحى" لمعنى التنوير كاتجاه فلسفى ساد فى القرن الثامن عشر يتميز بالاعتداد بالعقل، والاستفادة من التقدم العلمى، وحق الإنسان فى الحرية والمساواة.

ثانياً: العراقى داعياً إلى الحوار بين الحضارات، والتقارب بين الأديان، وخاصة الإسلام والمسيحية.

ثالثاً: العراقى مناضلاً: أ - ضد السرقات العلمية ت - دفاعه عن المظلومين.

وينتهى حديثه عن "عاطف العراقى" بقوله: "لا يرضى عاطف العراقى أن يكون محايداً، لأنه يعلم أن الساكت عن الحق، والمتفرج على الظلم دون رفعه شيطان أخرس .. وذلك موقف إيجابى يُحسب له أستاذاً شهماً، فجزاه الله على نُصرة الحق ورفع الظلم خير جزاء".

والسؤال الآن هل يوجد فى هذا الزمان الصعب مثل هذا الوفاء بين الأصدقاء، وأهل المهنة الواحدة؟.. أعتقد أن شواهد الحياة تؤكد الإجابة بالنفى.

ولكن فى حالة "د. أحمد صبحى" فى علاقته "بالدكتور عاطف العراقى" تصدق كلمة الوفاء، لأنه وفاء العلماء والعظماء فى العلم والأخلاق.

الفصل الرابع: من الفلسفة إلى المسائل العامة[٢١] :

ويتناول فيه خمس نقاط هى:

أ - بين أهل السنة والشيعة وحقوق المرأة.

ب - هل تعد الأيديولوجيات فكراً علمياً؟.

جـ - أبو حيان التوحيدى وعالم الحيوان.

د - زوجات المصارعين واسبرطة.

هـ - آية النفس المطمئنة فى صفحات الوفيات.

وهذا الفصل أشبه بالخواطر والأفكار التى كثيراً ما تجوب خيال المفكر فى حال اليقظة، فينسج منها موضوعات، وتكون هذه الأفكار والخواطر هى صاحبة المشهد الرئيس فى العرض ...

الهوامـــش

(*) أحمد صبحى: مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠١.
وكنت قد اقترحت على أستاذنا د. "أحمد صبحى" بتجميع بعض المقالات التى كتبها فى أوقات متفرقة، وأن يختار منها ما يشاء، وتكون مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية وهى تخصصه الدقيق ... وقد كان اقتراحى له بذلك فى وقت كان "الدكتور صبحى" يشعر فيه بالوحدة والاغتراب، وكان كثير المكوث داخل صومعته (فى بيته الخاص) بعد أن شعر بكثير من الحزن والأسى لما صارت إليه أوضاع الجامعة، وما انتاب الفلسفة وباحثيها من تدهور وتغير؛ ليس بطبيعة الحال للأحسن؛ بل للأسوأ. وقد سررت كثيراً عندما سمعت منه مكالمة تليفونية تبشر بقبوله اقتراحى. وأنا مجرد تلميذة من تلاميذه "د. صبحى". رحم الله "د. صبحى" ورحم أستاذى الجليل فى الماجستير والدكتوراه شيخ الفلاسفة أ.د "محمد على أبو ريان" فقد نهلنا من هؤلاء الأساتذة الكبار الكثير من العلم وقيمه، وآدابه.

(١) المصدر السابق: ص ٥ من المقدمة.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق: ص٦.

(٤) المصدر السابق: ص١١.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق: ص١٩.

(٧) المصدر السابق: ص٢٣.

(٨) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(*) إذا كان هذا حال جلال الدين الرومى على الحقيقة، فأين نحن من تلك الأفكار الحيوية العميقة التأثير؛ تلك الأفكار ذات البعد الاجتماعى والطبقى التى تقف إلى جوار الفقير وتناصره، وتبتعد عن تملق السلطات والحكام، ولا تهادن فى قيم الحق والعدل والمساواة بين البشر. إن هذا هو ما نصبو إليه ليس فى مجال التصوف فقط، بل فى كافة أمور الحياة لكى ترتقى ويرتقى معنا المجتمع ككل.

(٩) المصدر السابق: ص٢٧

(١٠) المصدر السابق: ٤٢.

(١١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(١٢) المصدر السابق: ص٤٣.

(١٣) المصدر السابق: ص، ص ٤٥: ٨٤.

(١٤) المصدر السابق: ص، ص ٨٥: ٨٦.

(١٥) المصدر السابق: ص، ص ٩٣: ١٠٠.

(١٦) المصدر السابق: ص١١٠.

(١٧) المصدر السابق: ص١١٧.

(١٨) المصدر السابق: ص، ص ١٢١: ١٢٣.

(*) يقول د. زكى نجيب فى كتابة (قصة نفس) "لكن لما كان جزء كبير من خلجات النفس فى استجابتها للظروف والعوامل المحيطة بها، هو مما يود صاحب تلك النفس أن يخفيه عن الناس، فقد اضطر الكاتب إلى اللجوء إلى الرمز؛ فلا الأشخاص يذكرهم على حقائقهم وأسمائهم، ولا الأحداث نفسها يصورها دائماً كما وقعت بالفعل"

زكى نجيب محمود: "قصة نفس" - دار الشروق - ط٣- ١٩٨٨- ص٥.

ويقول: "منذ أن أحسست بغياب الحياة العقلية من (قصة نفس) نشأت عندى الرغبة فى أن أعقب على (قصة نفس) بتوأم لها أسميه (قصة عقل)، ولبثت تلك الرغبة حائرة، تظهر لحظة لتعود فتختفى، حتى أراد لى الله توفيقاً، فأخرجتها إلى دنيا الناس".

زكى نجيب محمود: "قصة عقل" - دار الشروق - ط٢- ١٩٨٨ - ص٧

والأسلوب الأدبى الراقى نفسه نجده فى كتابه الهام جداً (مع الشعراء).

زكى نجيب محمود: مع الشعراء - دار الشروق - ط٤ - ١٩٨٨.

وأيضاً: زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية - دار الشروق - ط٣ - ١٩٨٩.

(١٩) أحمد صبحى: "مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية" - مصدر سابق. ص، ص١٣٣: ١٥٠.

(٢٠) المصدر السابق: ص، ص١٥١: ١٦٨.

(٢١) المصدر السابق: ص، ص ١٧١: ١٨٨.

مشكلة الذات والصفات عند المتكلمين

بقلم الأستاذ الدكتور
إبراهيم محمد إبراهيم صقر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
وعميد كلية الاداب ـ جامعة الفيوم

اتجهت عقول البشر منذ القدم وستتجه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة: الله، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف، فإن شيئاً واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك وهو كنه الذات الإلهية، وما تتصف به من صفات سامية.

وقد جاء القرآن الكريم بآيات كثيرة، منها ما يدعو إلى الإيمان بأن الله واحد لا شريك له فى الذات والفعل فى خلق الأكوان، ومنها ما يصفه بصفات كثيرة كالحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر.

وقبل أن نخوض غمار هذه المشكلة نقول: هناك من أصحاب الكلام ومؤرخو الفرق من حذّر من إطلاق لفظ الصفات لله تعالى، وذلك من أمثال ابن حزم الأندلسى، حيث يقول: "وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال، ولا يجوز لأن الله تعالى لم ينص فى كلامه المنزل على لفظة الصفات، ولا على لفظ الصفة ـ ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن الله تعالى ذو صفة أو صفات، نعم، ولا جاء قط ذلك عن أحد الصحابة رضى الله عنهم، ولا أحد من

خيار التابعين... فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل هى بل هى بدعة منكرة وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام" [1].

فصحابة النبى قد آمنوا بما جاء فى القرآن والسنة متعلقاً بالذات والصفات إيماناً لا تشوبه شائبة ما، لأنهم أدركوا زمان الوحى، وشرف صحبة النبى، وأزال نور الصحبة عنهم ظلمة الشكوك والأوهام، وقد أظهرنا المقريزى فى خططه على موقف صحابة النبى من مسألة الذات والصفات قائلاً: " لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد الصحابة، رضى الله عنهم - على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم - أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة من القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام فى الصفات، نعم ، ولا فرّق أحدهم بين صفة ذات وصفة فعل[2]، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، وساقوا الكلام فى هذه الصفات سوقاً واحداً.

وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد، ونحو ذلك، مع نفى مماثلة المخلوق، فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه، ونزهوا الله من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شئ من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ، سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا النحو"[3].

يتبين لنا من كلام المقريزى أن المسلمين فى عهد النبى وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات، كما لم يسألوا الرسول عن شئ يتعلق بها، لقوة

إيمانهم، فلم تكن هذه المسألة بحال من الأحوال لتتخذ صورة "مشكلة" في عهدهم، وإنما هي قد اتخذت هذه الصورة في وقت متأخر عن ذلك[٤].

يبدو أن الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين ذهبوا إلى التشبيه والتجسيم، وتابعهم بعد ذلك في مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين.

وقد واجه المعتزلة هذا الأمر الخطير.. مواجهة تستند إلى دلالة العقول وإلى النص المنقول من قرآن وسنة، ووضعوا نظرياتهم الميتافيزيقية.

وقد أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخالق، بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشابه له، ولم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً مثل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء

القادرين الاحياء، وأنه القديم وحده فى سلطانه ولا معين ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ أهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحق به المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحق العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصحابة والأبناء"[٥] .

هكذا تصور المعتزلة الذات الإلهية، وكانت فكرتهم عن الله مواجهة قوية وعنيفة لكل تصور قال بالتجسيم والتشبيه... وهم فى هذا يحاولون إبطال عقائد المجسمة والمشبهة من الشيعة والمسيحية واليهودية والغنوصية..، وهم فى ذلك يفلسفون الأصل الأول من أصولهم وهو التوحيد، وبلغوا فى تحليله وفلسفته أقصى حد، لذلك نسب إليهم خاصة وقيل أهل التوحيد.

فظهور فريق من المتشككين، يشكك فى هذه العقائد ويثير حولها الخلاف والجدل، ويوجه طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة فى جوهرها، ويدس على أهلها معتقدات غريبة أحياناً كان لابد من أن يواجه؛ فكانت هناك مواجهات مع هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك اتجاهات ثلاثة سوف نعرض لهم الآن:

الاتجاه الأول هو اتجاه التشبيه والتجسيم، والثانى هو اتجاه نفى الصفات أو التعطيل، والاتجاه الثالث هو اتجاه إثبات الصفات. ويرى د. التفتازانى: أن عقول الباحثين فى العقائد بحثاً نظرياً بين التشبيه والتجسيم، والتعطيل والإثبات، والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل، فى مشكلة الذات والصفات لم تتوصل إلى شئ مقنع يرضى النفوس التى تبحث دائماً عن المجهول، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال، وتتحرك شوقاً إلى مبدعها الأول، الله الذى ليس كمثله شئ[٦] .

الاتجاه الأول: التشبيه والتجسيم:

ظهر التشبيه والتجسيم أول ما ظهر عند قوم من غلاة الشيعة أو الروافض: يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق: "وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة"[٧].

ويذكر الرازى فى "اعتقادات فرق المسلمين المشركين" قوله: "كان بدء ظهور التشبيه فى الإسلام من الروافض[٨].

والسبئية من غلاة الشيعة وينسبون إلى عبد الله بن سبأ الذى يقال إنه كان يهودياً وأسلم، وغلا فى علىّ غلوا عظيماً. ويقال إنهم سموا علياً إلهاً وشهود بذات الإله، ولما أحرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله لأن النار لا يعذب بها إلا الله[٩]، وقد أبان الشهرستانى عن معتقداته هو وأصحابه قائلاً: (السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلىّ عليه السلام: أنت أنت، يعنى أنت الإله، فنفاه إلى المدائن). وزعموا أنه كان يهودياً وأسلم، وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون، وصى موسى مثل ما قل فى علىّ عليه السلام. " وهو أول من أظهر القول، بالغرض فى إمامة علىّ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة. وزعموا أن علياً حى لم يُقتل، وفيه الجزء الإلهى.. وهو الذى يجيئ فى السحاب والرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علىّ عليه السلام واجتمعت عليه جماعة[١٠]. وهذه الطائفة تزعم أن المهدى المنتظر إنما هو علىّ دون غيره.

ويرى أستاذنا د. التفتازانى أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة، قد تأثروا فى قولهم بألوهية علىّ وذريته، أو بتناسخ الجزء الإلهى فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ، ومذاهب اليهود والنصارى؛ إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق كما شبه النصارى الخلق (المسيح) بالخالق، فَسَرت هذه التشبيهات إلى أذهان أولئك الغلاة، وعملت عملها فى آرائهم[١١].

ويرد الملطى على ما ذهبوا إليه من أن علياً فى السحاب قائلاً: "وقولهم" علىّ فى السحاب، فإنما ذلك لقول النبى ﷺ لعلى "أقبل" وهو معتم بعمامة للنبى ﷺ كانت تدعى السحاب فقال ﷺ: قد أقبل علىَ فى السحاب، يعنى فى تلك العمامة التى تسمى السحاب، فتأوله هؤلاء على غير تأويله"[12].

وواضح مما ذهبوا إليه أنهم قد تصوروا عقائد الإسلام تصوراً ميثولوجياً؛ فكان تصورهم هذا من السخف بحيث دل على أن عقولهم كانت عقولاً بدائية، تفسر الظواهر الطبيعية بقوى وهمية، على صورة غير منطقية وغير مقبولة.

وهناك المغيرية أتباع المغيرة بن سعد العجلى الذى زعم أن معبوده، ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء[13]، وصورت صور رجل من نور على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة[14].

ومنها فرقة أخرى تسمى البنانية[15] أصحاب بنان بن إسماعيل النهدى. ويزعمون أن الله ﷻ حل فى علىّ رضى الله عنه وأولاده. وأن أعضاء الله تعالى تعدم كلها ما خلا وجهه لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[16].

فهذه الطائفة زعمت أن روح الإله تناسخت فى الأنبياء، وفى الأئمة حتى وصلت إلى ابن هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. وزعموا أن الإله الأزلى رجل كله من نور، وأنه يفنى إلا وجهه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[17] بل زعموا بإلهية زعيمها "بيان". بل زعم "بيان" أنه هو المذكور فى القرآن فى قوله: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[18]، وقال: أنا البيان وأنا الهدى والموعظة، وكان يزعم أنه يعرف الاسم الأعظم، وإنه يهزم به العساكر، وأنه يدعو به الزهرة فتجيبه.

ورفع خبر "بيان" هذا إلى خالد بن عبد الله القسرى فى زمان ولايته فى العراق فاحتال على "بيان" حتى ظفر به وصلبه، وقال له: إن كنت تهزم الجيوش بالإسم الذى تعرفه، فاهزم به أعوانى عنك[١٩].

ومن هذه الفرق أيضاً الحكمية وهم أصحاب هشام بن الحكم الرافض الذى شبه معبوده بالإنسان، وزعم لأجل ذلك أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل، وعريض وعميق، ذو لون ورائحة وطعم. وروى عنه قوله: إن معبوده كالسبيكة الصافية، وكاللؤلؤة المستديرة، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذى من أى جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه، وقال: "قد كان الله ولا مكان، ثم خلق المكان بأن تحرك فحدث مكانه بحركته فصار فيه ومكانه هو العرش[٢٠].

وواضح أن هذه الفرق وغيرها قد خرج بأقوالها هذه، ليس عن التشيع فقط بل عن الإسلام، وليس ثمة حاجة إلى بيان مخالفتها لعقائد الإسلام لأن هذه المخالفة ظاهرة للمتأمل فيها؛ إذ كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهاً أو نبياً " بل وإن جاز إدخال هؤلاء فى جملة فرق الإسلام، جاز إدخال الذين ادعوا نبوة مسيلمة الكذاب فى فرق الإسلام. والسؤال الذى يوجهه إلى هذه الفرقة هو: إذا جاز فناء بعض الإله فما المانع من فناء وجهه؟ أما قولهم بعدم فناء وجهه، واستشهادهم بقوله تعالى: ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾؛ فمعناه راجع إلى بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله ﷻ. بل كيف يعد من فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء وادعوا نبوة زعيمهم؟

وواضح أن هذه الفرق التى تحدثنا عنها وهى السبئية والمغيرية والبنانية والحكمية قد خرجت بأقوالها هذه عن الإسلام، ولا ينبغى لنا ختام الحديث عن التشبيه والتجسيم دون الحديث عن الحشوية[٢١].

والاتجاه الغالب عليهم هو أخذ النصوص الدينية بظواهرها فلا مدخل للعقل عندهم فى معرفة الله، وفى ذلك: "وأما الفرقة التى تدعى الحشوية،

فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، ويؤمن به إيماناً، كما يتلقى منه أحوال المعاد، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل، وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع... فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع"[٢٢].

ولهذا نجد الحشوية فى مسألة الذات والصفات يقفون عند ألفاظ النصوص القرآنية ونصوص الحديث، ولا يذهبون فيما وراءها بحثاً عن تفسير أو تأويل. ولكن كما يرى استاذنا د. حسن الشافعى فى كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام": إن اتجاه التجسيم والتشبيه غير مقصور على "الحشو" أو القبول الساذج للنصوص المنقولة دون نقد علمى، أو الفهم الحرفى لها دون اعتبار لمقتضيات التنزيه التى يوجبها كل من النص والعقل معاً ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٢٣] فقد ظهر التجسيم والتشبيه أيضاً على أسس عقلية كلامية، وعلى أسس صوفية"[٢٤].

وسواء كانت البذرة الأولى للتشبيه وافدة على البيئة الإسلامية فى غضون مؤامرة على عقيدة التوحيد الخالصة، أو هى وليدة هذه البيئة نفسها نتيجة سوء الفهم لبعض النصوص الإسلامية. فإن الحشو والتشبيه، وما ينتهيان إليه من تجسيم وتمثيل، قد نبتا فى صفوف المسلمين، وصار لهما ممثلون بين الفرق المختلفة، فهناك حشوية بين أهل السنة وبين الشيعة يظهرون فى عصور مختلفة[٢٥]. وهناك حشوية مشبهة تنتمى إلى الحنابلة وإن تبرأ منها محققو الحنابلة أنفسهم. وحشوية بين المحدثين من رواه الحديث، وبين المشتغلين بالتفسير كمقاتل بين سليمان والجهمى وغيرهما[٢٦]. وحشوية بين أهل التصوف كالسالمية والحلمانية ومن تأثر بهما. كما ظهرت فرق كلامية تنزع بأسرها إلى التشبيه والتجسيم كالكرامية[٢٧]، ولعلهم أبرز مثال لهذه النزعة بين المسلمين.

والحشوية جميعاً متفقون فيما بينهم على الوقوف عند ألفاظ النصوص القرآنية، وأخذها على ظواهرها، وهم يستندون فيما ذهبوا إليه إلى نصوص من القرآن والحديث، وزادوا على أن وضعوا أكاذيب ونسبوها إلى النبى عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسة عن اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع.

ويرى ابن رشد فى معرض نقده لهم أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط، ودون تأويل لها، فقد خرجوا صفحاً عن النظر العقلى الذى أمر به الله فى أكثر من آية من آيات القرآن. فحين يلغى الحشوية العقل فى تأويل الآيات والتوصل إلى وجود الله تعالى، فمعنى هذا أنهم يستبعدون بذلك الإنسانية، إذا أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير[٢٨].

ويرى أستاذنا د. عاطف العراقى أن هذه الدعوة الرافضة للتأويل العقلى لا تتفق مع الجانب الدينى. فالشرع يدعوننا إلى التأويل والتفكر والتدبر فى جنبات الكون. فلا معنى للإعراض عن النظر العقلى الذى أمرنا الله به فى أكثر من آية من آيات القرآن . فما أتى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد وإتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر[٢٩] .

وهناك طائفة من مشبهة الحشوية جوزوا رؤية الله فى الدنيا وفى الآخرة: يقول الشهرستانى عنهم: "وأما مشبهة الحشوية فحكى الأشعرى عن محمد بن عيسى عن مضر وأحمد الهجيمى، أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض[٣٠].

مما سبق كله يتبين لنا أن المشبهة والمجسمة، قد ابتعدوا بآرائهم عن روح الإسلام، وأنهم بآرائهم قد ضلوا وأضلوا، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الإسلامية وكأنهم من ذوى العقول البدائية التى لا تستطيع الترقى

من المحسوس إلى المعقول، والتي لا تقوى على إدراك معنى التنزيه الذى أشار إليه القرآن فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣١]، وفى قولة تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣٢].

الاتجاه الثانى: نفى الصفات:

تيار مضاد للتيار الأول تماماً، ظهر لدى جهم بن صفوان[٣٣] الذى قتل فى (١٢٨هـ)، وقد ذهب إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه فاعلاً قادراً خالقاً لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق[٣٤].

ولقد نفى المعتزلة الصفات، فواصل بن عطاء رأس فرقة المعتزلة قرر نفى صفات البارى تعالى من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، حيث إن الصفات لو شاركته فى القدم الذى هو أخص وصف لذاته لشاركته فى الإلهية. وإذا كانت المعتزلة تنفى أدنى مماثلة أو مشابهة بين الله والإنسان، فهى تؤكد أننا لا نعلم شيئاً عن ذات الله؛ فكل ما يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك.

ويرى ماكدونالد أن نظرية واصل بن عطاء فى نفي الصفات غامضة الأصل[٣٥]. ولكننا نرى - والكلام هنا للدكتور التفتازانى - أن القول بنفى الصفات عند واصل وعند من تقدمه كالجهمية كان رد فعل طبيعى لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات؛ إذ نهض وأصحابه للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتجنيبها الأخطار المحدثة بها، إلا أنه فى دفاعه قد بالغ فى الاتجاه المضاد للتشبيه؛ فوقع هو وأصحابه فى نفى الصفات أو التعطيل.

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة، فأخذوا يؤيدون مقالته فى نفى الصفات ببراهين عقلية. فانتهى بهم الأمر إلى أن قالوا بقول

الفلاسفة فى هذا الشأن، وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود، وأنه واحد من كل وجه.

فإذا كنا مع أبى الهذيل العلاف الذى يصفه الشهرستانى بأنه "شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها"[٣٦]. نجده ذا ثقافة فلسفية واسعة، ونراه وقد عمق فكرة نفى الصفات على أساس فلسفى[٣٧].

يقول العلاف: "إن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حى بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانٍ قائمة، بل هى ذاته"[٣٨].

وقد يبدو من قول العلاف بأنه على خلاف مع غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، أو قادر بقدرة وقدرته ذاته؛ إذ أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفى الصفات، لأنها لو شاركته فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية.

فكان العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات. ويشير إلى هذا الخلاف الشهرستانى بقوله: والفرق بين قول القائل: "عالم بذاته لا بعلم"، وبين قول القائل: "عالم بعلم وعلمه ذاته". أن الأول نفى الصفة، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة، وإثبات صفة هى بعينها ذات"[٣٩].

وقد فطن الأشعرى إلى ذلك الخلاف بين العلاف وغيره من المعتزلة، وأن حاصل رأى العلاف هو حاصل رأيهم فقال: وكان أبو الهذيل العلاف إذا قيل له: أتقول إن لله علماً؟ قال: أقول إنه له علماً هوهو، وإنه عالم بعلم هو هو، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته، وذلك لأنه لم يثبت إلا البارى فقط[٤٠].

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم ذاته، أن الأول نفى الصفة ، والثانى ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة بعينها ذات، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى[٤١].

وخلاصة القول فى رأى العلاف بصدد الذات والصفات أنه أثبت صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله، فهذا إثبات علم هو الله، ونفى الجهل عنه، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر، ومعنى أنه قادر أنه حى، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده، وهى العلم والقدرة والحياة بمثابة وجوه أو أحوال للذات الإلهية، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم راجع عنده إلى اختلاف المعلوم والمقدور، وهو ليس اختلافاً حقيقياً. وفى الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهرى بين أن يثبت العلاف الصفات على أنها عين الذات وبين أن ينفيها[٤٢].

ويصف عبد القاهر البغدادى موقفه من الصفات بأنه من فضائحه؛ فقوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هى هو، ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدرة. ولو كان هو علماً وقدرة، لاستحال أن يكون عالماً قادراً؛ لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة، بل ويلزمه أيضاً إذا قال: إن علم الله هو الله، وقدرته هى هو، أن يقول: إن علمه هو قدرته، ولو كان علمه هو قدرته لوجب أن يكون كل معلوم له مقدوراً له. وهذا يوجب أن يكون رأيه مقدوراً له؛ لأن معلوم له وهذا كفر[٤٣].

وليس هناك أشنع من قول العلاف بفناء مقدورات الله ﷻ حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شئ[٤٤]؛ فقدرة الله تعالى تنتهى إلى حال تفنى بمقدوراته فيها، ولا يقدر بعدها على شئ، ولا يملك حينئذ لأحد ضر ولا نفع. وزعم أن أهل الجنة وأهل النار فى تلك الحال يبقون جموداً فى سكون دائم. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وقد زعم الأسوارى وأتباعه من المعتزلة أن الله تعالى إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أن يفعل، فأما ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عن نفسه بأن لا يفعله، فإنه لا يقدر على فعله. تعالى الله عن قوله علواً كبيراً.

والنص القرآنى يدحض هذا الزعم، ويثبت أن معلومات الله غير متناهية وكذلك قدرته سبحانه وتعالى عما يصفون. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾[٤٥]، وقوله تعالى: ﴿لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[٤٦]، وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[٤٧]، وقوله: ﴿لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾[٤٨]، وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾[٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لاَ يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[٥٠]، ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[٥١]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾[٥٢].

ومن خلال الشواهد القرآنية السابقة نستدل على عدم تناهى علم الله تعالى وقدرته، فعلم الله الحق غير جائز الزوال، وغير متناهٍ على عكس ما ادعى العلاف وكذلك قدرته. ولكن الإغراب هنا وصف اللامتناهى بالمتناهى وهذا ما لا يصح عقلاً بل وشرعاً أيضاً، فما يقوله العلاف لا يمكن الإقرار به أو الموافقة عليه.

وهناك معتزلى آخر له مكانته فى علم الكلام، وفى مدرسة المعتزلة هو إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٢١هـ أو ١٣٢هـ)[٥٣]، وهو أيضاً لم يحد عن الاتجاه العام للمعتزلة فى نفى الصفات. يقول الأشعرى مبيناً رأى النظام فى نفى الصفات ما نصه: " إن الله لم يزل عالماً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات[٥٤]".

ويرى النظام أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته، ونفى ضد هذه الصفة عنه. وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله وجوه النقص، فعنده أن

معنى عالم ليس معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حى، وذلك خلافاً لما ارتآه العلاف.

فإثبات أى صفة لله هو فى الحقيقة على سبيل التوسع، إذ هو لو حققت الأمر إثبات ذاته. فالعلم والقدرة توسعاً. وحقيقة الأمر أنك تثبته عالماً قادراً، ولكنه كان لا يقول: له حياة وسمع وبصر، والسبب فى ذلك أن الله سبحانه أطلق صفة العلم على ذاته فى قوله تعالى: "أنزله بعلم"، كما أطلق القوة، فقال: "أشد منهم قوة" ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر(٥٥).

وهذا مردود عليه بالشواهد القرآنية الكثيرة التى نكتفى بذكر بعضها قال تعالى: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾(٥٦)، ﴿ومَّا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾(٥٧)، ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾(٥٨).

أضف إلى ذلك إنكارهم للصفات الخبرية الواردة فى القرآنية مثل صفة الاستواء على العرش، والمجئ يوم القيامة، والرؤية، وتأولوا الآيات الواردة فى هذه الصفات على معنى النفى ظناً منهم أن هذه الصفات تؤدى إلى الجسمية، والله تعالى يجب أن يُنزه عنها. ولو أُنصف المعتزلة لعلموا أن الذات الإلهية ليست كذواتنا، وكذلك الصفات الإلهية ليست كصفاتنا، فإذا كانت الرؤية أو المجئ تستلزمان الجسمية فى العالم الحسى، فإنها لا تستلزم ذلك بالنسبة لله تعالى لاختلاف العالمين.

وإذا كنا لا ندرك حقيقة الذات الإلهية، فإن ذلك يعنى بالضرورة أننا لا ندرك حقيقة صفاته من المجئ والاستواء، وإنما يجب الإيمان بوجود هذه الصفات فقط ولا يجوز أن ننكرها بحجة أنها تستلزم الجسمية أو المشابهة لأن هذه الحجة تصدق على عالم الشهادة فقط دون عالم الغيب.

لقد استسلم المعتزلة فى موقفهم هذا إلى منطق مضطرب فى تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً فى ذلك؛ فالاشاعرة الذين نهضوا لرد آرائهم سرعان ما تحولوا إلى مقالتهم فى نفى الصفات الخبرية وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب فى نفى هذه الصفات إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله، وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والحقيقة أن كلاً من المعتزلة والاشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم فى النفى والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذى تصوروه فى حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه؛ إذ كان عليهم أن يفرقوا بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وحقيقة الإنسان؛ أى بين ما ينبغى تصوره فى حق الله وبين ما فى حق الإنسان، وبالتالى فلا ينبغى لنا أن نتخذ المقياس الذى نقيس به صفات الكمال فى عالم الشهادة ونطبقها على عالم الغيب لاختلاف العالمين.

نقطة أخيرة وهى إذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال فما علينا فى ذلك إلا نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها؛ فالعقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟ ثم هل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟ ثم هل هم أعلم بوسائل تنزيه ذاته منه بذاته؟ أليس فى مقالة النفى تجهماً فى حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفى؟

وقد وافقت المعتزلة فى الصفات، الإثنى عشرية من الشيعة(٥٩)؛ فالله تعالى واحد أحد ليس كمثله شئ، قديم لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر،

عليم، حكيم، عادل، حى، قادر، غنى، سميع، بصير. ولا يوصف بما توصف به المخلوقات. فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهراً ولا عرضاً، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة ولا سكون. ولا مكان ولا زمان، ولا يشار إليه. كما لا ند له ولا شبه، ولا ضد ولا صاحبة له ولا ولد، ولا شريك، ولم يكن له كفواً أحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[٦٠].

ويميل الإثنا عشرية إلى تكفير من يدين التشبيه. يقول السيد محمد رضا المظفر: "ومن قال بالتشبيه فى خلقه بأن صور له وجهاً ويداً وعيناً، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا، أو أنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر (أو نحو ذلك) فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص، بل كل ما ميزناه بأوهامنا فى أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا. وما أجله من تعبير حكيم أو ما أبعده من مرمى علمى دقيق. وكذلك يلحق بالكفر من قال: "إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقه فى اللسان، فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ فى القرآن الكريم أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم. فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل، وقواعد الاستعارة والمجاز"[٦١].

ويعتقد الإثنا عشرية بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده فى الذات، ونعتقد بأنه واحد فى ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيده فى الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته.

ويفرق السيد محمد رضا المظفر بين ما يسمى بالصفات الثبوتية الحقيقة الكمالية التى تسمى بصفات (الجمال والكمال)، كالعالم والقدرة والغنى والإرادة والحياة - وهى كلها عين ذاته وليست صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات؛ فقدرته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حى وحى من حيث هو قادر لا إثنينية فى صفاته ووجودها، وهكذا الحال فى سائر صفاته الكمالية.

أما إذا قال قائل بأن تلك الصفات مختلفة فى معانيها ومفاهيمها، يرد عليه السيد محمد رضا المظفر بقوله: " نعم هى مختلفة فى معانيها ومفاهيمها، لا فى حقائقها ووجوداتها، لأنه لو كانت مختلفة فى الوجود وهى بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات، للزم تعدد واجب الوجود ولا انثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا ينافى عقيدة التوحيد "(٦٢).

والصفات الثبوتية الإضافية، كالخالقية، والرازقية، والتقديم، والعلية فهى ترجع فى حقيقتها إلى صفة واحدة وهى القيومية لمخلوقاته وهى صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات(٦٣).

وهناك الصفات السلبية التى تسمى بصفات الجلال؛ فهى ترجع جميعاً إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه، فإن سلب الإمكان لازمه بل معناه سلب الجسمية، والصورة، والحركة، والسكون، والثقل، والخفة، وما إلى ذلك، بل سلب كل نقص. ثم إن مرجع سلب الإمكان فى الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الثبوتية الكمالية، فترجع الصفات الجلالية(السلبية) آخر الأمر إلى الصفات الكمالية (الثبوتية)، والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثرٌ فى ذاته المقدسة، ولا تركيب فى حقيقة الواحد الصمد.

وينتقد السيد محمد رضا المظفر قول القائل بإمكانية إرجاع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية بقوله: "فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها، فوقع بما هو أسوأ؛ إذ جعل الذات التى هى عين الوجود ومحض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة إمكان جعلها عين العدم ومحض السلب، أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلات الأقلام"(٦٤).

أما القول بأن الصفات الثبوتية زائدة على الذات، فالقائل بذلك قائل بتعدد القدماء ووجود الشركاء لواجب الوجود، بل قال بتركيبه تعالى عن ذلك. وليس أدل على ذلك من قول أمير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام: "وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله"(٦٥).

ومن فرق الشيعة التى بالغت فى نفى الصفات، فرقة الإسماعيلية، وحجتها أن الإثبات الحقيقى للصفات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات فى الصفة التى أطلقناها عليه، وهذا تشبيه؛ فالبارى لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. أى لا يحكم الحكم بالإثبات المطلق والنفى المطلق؛ بل هو إله المتقابلين، وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادين(٦٦).

والإسماعيلية لا يعتبرون هذا تعطيلاً؛ إذ التعطيل الصريح إنما يكون بأن يتوجه صرف النفى "لا" نحو الهوية قصداً كأن يقال: "لا هو - ولا إله"، وليس هذا ما نقول به. وقد روى الإسماعيلية عن الإمام محمد الباقر قوله: "لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة"، ولهذا قيل عنهم: "إنهم نفاة الصفات حقيقة، ومعطلة الذات عن جميع الصفات(٦٧).

وتقوم فلسفة الإسماعيلية الإلهية على أساس أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية، وليس لهذه الذات صفات، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذى أبدعه الله، وفى وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا البارى المبدع(٦٨)، وعن العقل صورت النفس الكلية، وعن

هذه صدرت المادة، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع[٦٩].

والإسماعيلية بهذا أشد تعطيلاً من المعتزلة، وإن حاولوا أن يدفعوا الشبهة عن أنفسهم[٧٠].

الاتجاه الثالث: إثبات الصفات:

أصحاب هذا الاتجاه جماعة كثيرة من أهل السلف أثبتوا لله تعالى صفات أزلية ونعوت أبدية كالعلم، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، لا يفرقون بين صفات الذات أو صفات الفعل، بل يسوقون الكلام فى الصفات سوقاً واحداً.

لقب أصحاب هذا الاتجاه باسم "الصفاتية" تمييزاً لهم عن المعتزلة "المعطلة"؛ فهم أثبتوا الصفات كما جاءت فى الشرع. يقول الأشعرى فى الإبانة[٧١] "قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب ربنا ﷻ وسنة نبينا ﷺ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام أحمد بن حنبل نصر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون... وجملة قولنا: "إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه"، كما قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٧٢]، وأن له وجهاً، كما قال: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[٧٣]، وأن له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٧٤]، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٧٥]، وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالاً، وإن لله علماً كما قال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٧٦]، ونثبت لله سمعاً وبصراً، ولا ننفى ذلك ما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أولم يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[٧٧]، والأشعرى لم يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها، بل أثبتها جميعاً كما ورد بذلك القرآن. بل نص أيضاً أنه يقول بما كان يقول به أحمد بن حنبل[٧٨].

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر نجده يرد تأويلات المعتزلة "فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر، لأنه ﷻ لم يزل مستولياً على كل شئ، وأن يده غير نعمته وقدرته، وأن علمه غيره. وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً... لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة. وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً، ألا ترى أن وصف الله ﷻ للجدار بأنه يريد أن ينقض لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً؛ وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها، كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً"[٧٩].

هذا هو منهج الأشعرى فى إثبات الصفات فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر"؛ فهو يثبت الصفات على طريقة السلف المحدثين، فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثاً لأن ظاهره، يخالف ما يراه العقل؛ بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل وما نطق به الكتاب والسنة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى "اللمع"[٨٠] قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه السابق، وذلك لأنه لجأ فى "اللمع" إلى طريقة عقلية تبدو معقدة فى الاستدلال على أمور العقائد، كما يبدو فيها من منهج المعتزلة فى الصفات، أما فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" فلم يحاول أن يستدل فيهما على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى، بل أثبت هذه الصفات لأن الله ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها. وهنا يبدو قريباً من مذهب أهل التشبيه.

فالأشعرى قد وقف موقفاً متوسطاً بين طرفين هما المعتزلة والمشبهة. وفى ذلك يقول المقريزى: وحقيقة مذهب الأشعرى - رحمه الله - أن سلك طريقاً بين النفى الذى هو مذهب أهل الاعتزال، وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم[٨١].

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة أحدهما عن الأخرى، وبالتالى فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات. فهو فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" سلفى حنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة. وفى "اللمع" يبدو معتزلياً فى منهجه فى الصفات معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم.

فالأشعرى بحث فى "اللمع" بحثاً عقلياً، فنفى التشبيه، أى مشابهة الله للمخلوقات، واستدل على ذلك ببراهن عقلية. يقول: "لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات، قيل: (إنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها. فإن أشبهها من جميع الجهات، كان محدثاً مثلها فى جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها. ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٨٣].

ثم رد الأشعرى على منكرى الصفات، وفى ذلك يحكى عنه الشهرستانى: "وألزم (الأشعرى) منكرى الصفات إثباتاً لا محيص لهم عنه، وهو: إنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً. فلا يخلو، إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً، أو زائداً: فإن كان واحداً فيجب أن يعلم (الله) بقادريته، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً، وليس الأمر كذلك؛ فعلم أن الاعتبارين مختلفان. فلا يخلو: إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ، أو إلى الحال أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأساً، ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفى، وذلك محال. فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات"[٨٤].

فالصفات لدى الأشعرى صفات قديمة قائمة بذات الله. وقد أثبت الأشعرى لله سبع صفات أزلية لازمة لذات الله: فالبارى تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحى بحياة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر.. وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال: هى هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غيره، أو بعبارات أخرى ليست هى عين الذات، ولا هى غير الذات.

وقد اعترض خصوم الأشعرى ومن تابعهم على قوله بوجودية وأزلية الصفات - أى بصفات قائمة بالذات ومتمايزة عن بعضها حتى تكون كل صفة علة وجودية لآثارها الوجودية الخاصة بها - إذ ذلك يؤدى إلى القول بتعدد القدماء مما ينافى الوحدة الواجبة لله تعالى.

ويرد الأشعرى على هذا الاعتراض بالتأكيد على القول بأن الموجود ذات وصفات لا ذوات متعددة، وهذا لا ينافى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر، أو بعبارة أخرى ذات أخرى تشاركه فى هذا الوجود

والصفة وإن غايرت الموصوف وجوداً ومفهوماً لا يصح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التى تقوم بها، وعلى هذا إذا قلنا إن هذه الصفات ليست عين الذات، فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها، وإذا قلنا إنها غير الذات، فإنما نعنى بذلك أنها ليست ذواتاً منفصلة عنها حتى تؤدى إلى نفى الوحدة عن الله جل وعلا. فقول الأشعرى بأنها ليست عينه ولا غيره ليس جمعاً بين النقيضين.

ولكن هذا الوجود المدعى للصفات يؤدى إلى كونها ذوات متمايزة فى نفسها ومخالفة للذات أيضاً مما يؤدى إلى منافاة الوحدة قطعاً، وذلك لأن هذه الصفات الوجودية إذا كان وجودها بالذات - أعنى ذات الله جلَّ وعلا - فهى ممكنة فقط إن وجدت أزلاً على طريق العلية، وهى حادثة إن وجدت بعد ذلك على طريق الخلق اختياراً، والله ليس بمحل للممكن الصادر أزلاً عنه،

لأن ذلك الممكن حادث فى ذاته، والله لا تقوم بـه الحـوادث، كمـا أنـه لـيس بمحل للحادث ذاتاً وزماناً على فرض أنها لم توجد أزلاً. ومـن ناحيـة أخـرى فكيف يخلق الله قدرته مثلاً على طريق العلية أو الحدوث وهو قبـل اتصـافه بها ليس قادراً ؟[٨٥]

وإن فليس من الممكن إذا كانت موجـودة أن يكـون وجودهـا مـن الله سبحانه، بل يجب أن يكون وجودها من ذاتها فتكون ذاتها مستقلة فى إيجادها، فلا تكون صفة بل ذاتاً، وهى كثيرة فتتعدد الـذوات القديمـة مما يتنـافى مـع الوحدة وهذا محال.

والحقيقة إن هذه الصفات واجبة مع الذات، أو بعبارة أخـرى لا بـد مـن الإيمان بخالق له صفاته أولا فالخالق وصفاته قـد وجـدا شـيئاً واحـداً أزلاً، فـلا يصح بعد ذلك الفصل بينهما تفكيراً حتى يقـال هـل هـى موجـودة بالـذات أم بذاته، لأنها موجودة بوجود الذات ومع الذات أزلاً. ولا يصح القـول مـثلاً بأن الله قبل إيجاده للقدرة لم يكن قادراً، فكيف أوجدها لأن الله وقدرته قد وُجدا معاً أزلاً على أنهما كائن واحد لابد من الإيمان به بما يشتمل عليه من صـفات قد وجد بها أزلاً لتفسير كيفية وجود هذا العالم، وعلى ذلك فـالقول بوجوديـة الصفات لا يستلزم حدوثها أو كونهـا ذوات قائمـة بنفسـها[٨٦] كمـا أن هـذا القول لا يؤدى إلى كون الله جل وعلا مركـب، والتركيـب علامـة الحـدوث لمـا يشتمل عليه من احتياج المركب إلى أجزائه؛ إذ من المعروف أن التركيب حكـم مادى يتعلق بالأشياء المادية على معنى أننا نحكم جزماً بأنه إذا انضم جزء مادى إلى جزء مادى كان المجموع مركباً. وذلـك مجـرد عـن المـادة؛ أى أن أحكـام المـادة لا تجرى عليه، وإذن فلا يلزم من القول بالصفات التركيب فى ذاته لأن التركيب أمر مادى يتعلق بأشياء مادية، والله يخالف المادة والمادى فى جميع الصفات[٨٧].

فالقول بتعـدد الإلهيـة أو الجسـمية والتركيـب كـاعتراض علـى قـول الأشعرى بوجودية الصفات وأزليتها قول ليس بلازم، خاصـة وأن الأشـعرية

يستندون فى إثباتهم للصفات إلى النقل. فيقول سعد الدين التفتازانى: "ثبت تعالى أنه: عالم قادر حى إلى غير ذلك.

ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما[٨٨].

ويرى د. التفتازانى أن إثبات الأشعرية للصفات كصفات مستقلة لا يترتب عليه بالضرورة القول بأن كل واحد منها قائم بنفسه، كأقانيم النصارى: الوجود الحياة والعلم كما ذهب إليه ابن رشد، ويستشهد على ذلك بشرح التفتازانى قائلاً: صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا غير الذات ولا تكثر القدماء والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التى هى: الوجود والعلم والحياة. وسموها الآب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذواتٍ متغايرة، .. فالأوْلى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات. وأما الصفات فى نفسها فهى ممكنة، ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له، غير منفصل عنه؛ فليس كل قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة . لكن ينبغى أن يقال: الله قديم بصفاته ولا يطلق القوم بالقدماء لئلاً يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية"[٨٩].

كما أن الأشعرية لم يذهبوا إلى القول بما ينسبه إليهم ابن رشد من أنهم أوجبوا أن يكون الله جوهراً أو عرضاً، لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره وللمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[٩٠]، والدليل على ذلك ما ذكره التفتازانى أيضاً قائلاً:" صرح مشايخنا رحمهم الله... أن الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، وأن

الله تعالى عالم، وله علم أزلى شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضرورى، ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات"[٩١].

ومن الذين وجهوا نقدهم للأشعرية أيضاً فى مذهبهم فى الذات والصفات الشيخ تقى الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وقد كان ابن تيمية فقيهاً حنبلياً، بلغ فى عصره منزلة عالية فى العلوم الشرعية، وأخذ على عاتقه مهمة الرجوع بالدين إلى صورته السلفية الأولى. فأخذ يهاجم الفلاسفة وغلاة الصوفية المتفلسفين، والأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم من فرق المتكلمين. ويدعو إلى الاقتداء بسلف الأمة الذين أخذوا العلم من معادن النبوة.

ولكن ابن تيمية قد اشتد هجومه على الأشاعرة، حين سمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السنة والجماعة وحماتها، ثم رأى موقفهم من النصوص التى نصبوا أنفسهم للدفاع عنها؛ فوجدهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم، لأنهم فتحوا أبواب التأويل لمن كان له أغراض دفينة ضد الإسلام، وساعدوهم على تحريف كتاب الله، فلا للإسلام نصروا ولا لعدوه كسروا"[٩٢].

وكان ابن تيمية من مثبتى الصفات على طريقة السلف المتقدمين الذين كانوا يثبتون الصفات على اختلافها بلا كيف. يقول فى كتابه "منهاج السنة": فالواجب أن ينظر فى هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التى ورد بها النص يعتصم بها فى الإثبات والنفى، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعانى، وننفى ما نفته النصوص من الألفاظ والمعانى[٩٣].

فدعوة ابن تيمية كانت دائماً هى الرجوع إلى عقيدة السلف فى الذات والصفات. يقول ابن تيمية: " القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون

الأولون، لا يتجاوز به القرآن والحديث. ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكليف ولا تمثيل؛ فالله هو العلى الأعلى، هو فوق كل شئ، وهو عالٍ على كل شئ، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء، ولله صفات العلم والقدرة والبصر، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأغراض التى تلحق صفات المخلوقين كالعلم الإنسانى، والقدرة الإنسانية"[٩٤].

فابن تيمية ينفى مماثلة الله للمخلوقات؛ فيرى أن: "الصفات كالذات فى هذا المذهب (أهل السلف). فكما أن ذات الله ثابتة الحقيقة، وقد أجمعت فرق المسلمين على هذا، وثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين.. وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لك، وإذا كانت الروح الإنسانية لم تصل إليها بعد، وأمسكت النصوص عن بيان كيفيتها، ولم يصل العقل إلى كيفيتها، أفلا نتوقف عن التوصل إلى الحقيقة الباطنية للكيفية الإلهية وما يستلزمها من صفات قديمة"[٩٥].

ويستدل ابن تيمية من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله تعالى، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص مبتعداً بالطبع عما سلكه المتكلمون والفلاسفة فى هذه العقائد. ونذكر من باب التمثيل هذه الآيات[٩٦] قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[٩٧] فبين الله هنا الخلق صفة كمال، وأن الذى يخلق أفضل من الذى لا يخلق، وأن من عدّل هذا بهذا فقد ظلم. وقال تعالى فى قول سيدنا إبراهيم ﷺ لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾[٩٨]، فدل على أن السميع والبصير والغنى أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك، ومثل هذا فى القرآن متعدد وكثير.

ولكن لنا أن نتساءل: ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش، وكيف يكون فى السماء وتعرج إليه الأشياء وتنزل من عنده؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل، فهل يجب تأويل هذه الآيات

والأحاديث على أى نحو من أنحاء التأويل، أى بما يدل على أن المراد بالعلو فيها علوه تعالى فى المكانة مثلاً؟

ويبدو أن مسألة "الاستواء" بدأت سلفية على يد شيخ المذهب وأئمة أصحابه، ثم انتهت اعتزالية عقلية على يد المتأخرين ، وكان محمد بن الحسن فورك (ت ٤٠٦هـ) هو أول أشعرى عرف عنه نفى الجهة وتأويل الاستواء على العرش، ومنذ ذلك الحين اتجه الأشعرية إلى نفى الجهة والمكانية، وأولوا الاستواء على العرش بالاستيلاء والقهر. وسلكوا فى ذلك طريقة المعتزلة[٩٩].

أما ابن تيمية فيذكر أن "هذا التأويل المجازى لا يمكن القول به، فإنه معلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز، فلابد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازى. فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذى بين للناس ما نزل إليهم يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذى لم يرد، لاسيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده فى الله".

يريد الشيخ الإمام بذلك أن يقول بأنه ليس فى هذه الآيات والأحاديث وأمثالها قرينة تصرفها عن ظواهرها وترشدنا إلى وجوب تأويلها مجازياً.

وإذن، يكون الواجب أن نؤمن - كما قال فى العقيدة الواسطية - بما وصف الله نفسه فى كتابه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شئ كما جاء فى الكتاب الكريم، وهذا هو ما ذهب إليه رجال السلف الصالح، وفى ذلك يقول بعضهم: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة"[١٠٠].

الهوامـــش

(١) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٢، ص ١٢١.

(٢) الصفة الذاتية هى ما يوصف بها بضدها نحو القـدرة والعـزة والعظمـة وغيرهـا. والصفة الفعلية هى مـا يجـوز أن يوصـف الله بضـده كالرضـا والرحمـة والسـخط والغضب ونحوها. الجرجانى: التعريفات باب الصاد ص ٧٦.

(٣) المقريزى، الخطط، ج٤، ص ١٨١.

(٤) التفتازانى، علم الكلام، ص ١٠٢.

(٥) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢١٦- ٢١٧.

(٦) التفتازانى، علم الكلام، ص ٩٩.

(٧) البغدادى، الفرق بين الفرق، ١٣٨.

(٨) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨.

(٩) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٣٨.

(١٠) الشهرستانى: الملل والنحل بهامش الفصل جـ١، ص ١١.

(١١) التفتازانى، علم الكلام، ص ١٠٤.

(١٢) الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ١٥

(١٣) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٣٨.

(١٤) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٨.

(١٥) ذكرت هذه الفرقة فى كتاب "الفرق بين الفـرق" والتبصـير باسـم البيانيـة أتبـاع بيان بين سمعان التميمى. الرازى ، ص ٨٨، ٨٩.

(١٦) سورة الرحمن، أية ٢٥، ٢٦.

(١٧) سورة القصص، آية ٨٨.

(١٨) سورة آل عمران، آية ١٣٨.

(١٩) لمزيد من التفاصيل: انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٤٤ وما بعدها.

(٢٠) نفس المصدر السابق، ص ١٣٩، وانظـر أيضـاً الـرازى، اعتقـادات فـرق المسـلمين والمشركين، ص ٩٧ - ٩٨.

(٢١) الحشوية نسبة إلى "الحشو" فى الإصلاح، وأنه عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته. الجرجانى: التعريفات باب الحاء، ص ٥٣.

(٢٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٣٤- ١٣٥.

(٢٣) الشورى، آية ٤٣.

(٢٤) حسن محمود الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٧٦.

(٢٥) النشار، نشأة الفكر الفلسفى، جـ١، ٦٠٢- ٦٠٣.

(٢٦) نفس المصدر السابق، ص ٦١٢- ٦١٣.

(٢٧) زعيمها محمد بن كرام، له فى خراسان أتباع يزيدون على عشرين ألفا، أضل خلقاً كثيراً فى سجستان وغيرها (توفى ٢٥٥هـ)- دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه. والكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية وطرائقية وإسحاقية. وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً وأن أكفرها سائر الفرق. فلهذا عددناها فرقة واحدة. البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢٨) عاطف العراقى، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٤٩.

(٢٩) نفس المصدر السابق، ٢٥٠- ٢٥١.

(٣٠) الشهرستانى: الملل والنحل ، ج١، ١٠٥.

(٣١) سورة الشورى، آية ١١.

(٣٢) سورة الصافات، آية ١٨٠.

(٣٣) يذهب بعض المؤرخين إلى أول من قال بنفى الصفات أو التعطيل هو الجعد بن درهم. (التفتازانى: علم الكلام، ص ١١٢).

(٣٤) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ٨٦.

(35) Macdonald: Muslim Theology, P. 137.

(٣٦) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص ٤٦.

(٣٧) التفتازانى، علم الكلام، ص ١٤٤. وانظر أيضاً حسن الشافعى: المدخل، ص ١٠١.

(٣٨) الشهرستانى: الملل والنحل ، جـ١، ص ٤٩- ٥٠.

(٣٩) نفس المصدر السابق، جـ١، ص ٥٠.

(٤٠) الأشعرى، مقالات الأشعرى، ص ٤٨٦.

(٤١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٥٠.

(٤٢) التفتازانى: علم الكلام ، ص ١١٦ - ١١٧.

(٤٣) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٧٦.

(٤٤) نفس المصدر السابق، ٧٣- ٧٤.

(٤٥) سورة لقمان، آية ٣٤.

(٤٦) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٤٧) سورة الأنعام، آية ٧٣.

(٤٨) سورة البقرة، آية ٣٢.

(٤٩) سورة الجن، آية ٢٦.

(٥٠) سورة النحل، آية ٩٠.

(٥١) سورة القيامة، آية ٤٠.

(٥٢) سورة يس، آية ٨١.

(٥٣) ابن أخت أبن الهذيل العلاف ومنه أخذ الاعتزال، قرأ كثيراً عن كتب الفلاسفة الطبيعية، والإلهية، سُمى بالنظام لأنه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، خالط قوماً من الثنوية فى شبابه، وعاشر ملحدة الفلاسفة، وأعجب بقول البراهمة فى النبوات. وقال الكثيرون من المعتزلة بكفره منهم أبو الهذيل، والإسكافى، وجعفر بن حرب، وكفَّره من أهل السنة أبو الحسن الأشعرى والقلانس، وغيرهم. (أنظر البغدادى: ص ٧٩ وما بعدها، والرازى: ص ٢٣ وما بعدها).

(٥٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ص ١٦٦.

(٥٥) التفتازانى: علم الكلام، ص ١١٨.

(٥٦) سورة الإسراء، آية ١.

(٥٧) سورة لقمان، أية ٢٨.

(٥٨) سورة المجادلة، آية ١.

(٥٩) إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص ٦٣.

(٦٠) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٣٦.

(٦١) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٣٦- ٣٧.

(٦٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٩.

(٦٣) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(٦٤) محمد رضا المظهر، عقائد الإمامية، ص٤٠.

(٦٥) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(٦٦) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٦٧) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ١٩٣.

(٦٨) الكرمانى، راحة العقل، القاهرة ١٩٥٢، ص ٤٦ - ٥٢.

(٦٩) إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، جـ٢، ص ٦٦.

(٧٠) الكرمانى، راحة العقل، ص ٤٦.

(٧١) الأشعرى: الإبانة، طبعة المنبرية ١٩٢٩م،ص ٨، ١٠.

(٧٢) سورة طه، آية ٥.

(٧٣) سورة القمر، آية ١٤.

(٧٤) سورة ص، آية ٧٥.

(٧٥) سورة القمر، آية ١٤.

(٧٦) سورة النساء، آية ١٦٦.

(٧٧) سورة فصلت، آية ١٥.

(٧٨) الأشعرى: رسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، ص ٤٦ - ٤٧. والإمام أحمد بن حنبل واحد من علماء السلف الملتزمين بموقف الكتاب والسنة فى العقيدة، ولم يكن عدواً للعقل ولا حشوياً. اتخذ موقفاً وسطاً جمع فيه مزايا كل منها، أعنى الميل إلى الاحتكام إلى النص فى النهاية أو الصدور عنه فى البداية دون إهمال لدور العقل. (حسن محمود الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام) ص ٧٩ وما بعدها.

(٧٩) الأشعرى: رسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، ص ٤٦.

(٨٠) نشره، د. حمودة غرابة، ١٩٥٥م.

(٨١) المقريزى، الخطط، ج٤، ١٨٤.

(٨٢) سورة الشورى، آية ١١.

(٨٣) سورة الصمدية، آية ٤.

(٨٤) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ٩٤ – ٩٥.

(٨٥) حمودة غرابة، الأشعرى، ص ١٥٣.

(٨٦) نفس المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٨٧) نفس المصدر السابق، ص ١٥٥.

(٨٨) سعد الدين التفتازانى: شرح العقائد ...، ص ٧٥ – ٧٦.

(٨٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٧ – ٧٨.

(٩٠) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٦٦.

(٩١) التفتازانى: علم الكلام، ص ١٣١.

(٩٢) انظر محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية: موقفه من قضية التأويل، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

(٩٣) التفتازانى: علم الكلام، ص ١٣٣.

(٩٤) النشار: الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ١٤٩–١٥٠.

(٩٥) ابن تيمية: العقيدة الحموية.

(٩٦) راجع رسالة "تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال" فى مواضع مختلفة.

(٩٧) سورة النحل، آية ١٧.

(٩٨) سورة مريم، آية ٤٢.

(٩٩) صبرى المتولى: منهج ابن تيمية فى تفسير القرآن الكريم، عالم الكتب، القاهرة سنة ١٩٨١.

(١٠٠) محمد يوسف موسى: ابن تيمية، أعلام العرب، رقم (٥)، القاهرة ١٩٦٢.

كتاب " وحملها الإنسان " مقالات فلسفية

(رؤيـــة تحليليـــة)

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد على الجندى
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة المنيا

يقع هذا الكتـاب فـى ٢٧٦ صـفحة، وقد هدف مؤلفه الـدكتور "أحمد محمود صبحى"، إلى بيان ما ينبغى أن يكون عليه فكر المسلم الذى يـؤمن بالإسـلام عقيـدة وشريعة لصلاح أمور الـدين والـدنيا مـن منظـور تجديـدى. وأشـار إلى أن المقـالات الواردة بالكتاب كُتبت فى أزمنة على مدى ثلاثين عاماً، ونُشرت فـى مجـلات متفرقـة، وهى متعلقة بمجالات متنوعة بين الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علـم الكـلام، وفلاسفة الإسلام، والتصوف، وبين فلسفة التاريخ، فضلاً عن شخصيات تندرج تحـت علم تاريخ العلوم عند العرب.

والمتصفح للكتاب يجد أنـه مقسـم إلى بابين رئيسين:

البـاب الأول: فـى الفلسـفة الأسـلامية، وهو مقسم إلى ثلاثة فصول:

الأول فـى علـم الكـلام: عـالج فيـه أربع قضايا (فـى أربعـة مقـالات) رئيسـة، الأولى بعنوان بين الإنسان والحريـة، وفيهـا اسـتعرض تطـور مفهـوم الإنسـان فـى الفلسفات القديمة وخاصـة اليونانيـة عنـد أرسطو، ثم عند المتكلمين، وخاصة المعتزلة أصحاب نزعة حرية الفرد ؛ حيث أبان عن

أن تعريفهم للإنسان وفهمهم للحرية مشتق من الآية الكريمة المتعلقة بحمل الإنسان للأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾(سورة الأحزاب: الآية: ١٢٧).

وقد اصطلح المفسرون على أن المقصود بالأمانة ما كُلف به الإنسان من تكاليف شرعية والتزامات خلقية، وتشير الآية إلى موجودات أخرى كالسموات، والأرض، والجبال أو ما فيها من ملائكة، وجن، فأبت جميعاً أن تحمل الأمانة إباء إشفاق لا إباء عصيان؛ لقد أبت أن تخوض التجربة القاسية، وأن تحمل التكاليف الشرعية والخلقية فى مقابل الحرية، وما يلزم عنها من طاعة أو عصيان لتُحاسب على ذلك، وتستوفى جزاءها ثواباً أو عقاباً.

والمخلوقات فى الكون على درجات أربع:

١ - موجودات تفعل الخير وتعبد الله طبعاً وهى الملائكة.

٢ - وكائنات تفعل الشر طبعاً وهى الشياطين.

٣ - وكائنات أو مخلوقات تفعل الخير أو الشر كرهاً وطبعاً وهى الحيوانات، تفعل الخير طبعاً كوفاء الكلب، أو تفعله كرهاً كافتراس الحيوانات الكاسرة للتغذى.

٤ - وكائنات أو مخلوقات إما أن تفعل الخير كرهاً، وإما أن تفعل الشر كرهاً وهى الجن، ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا﴾ (سورة الجن: الآية ١١).

٥ - وثمه موجود واحد اختار لنفسه طريق الحرية ليختار بين الخير والشر ، والعبادة أو المعصية وهو الإنسان.

يقول الله تعالى ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد: الآية ١٠). ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان: الآية ٣). وكان الإنسان باختياره هذا ظالماً لنفسه جهولاً حيث أخفق الكثيرون فى التجربة أو الامتحان.

ويخلص "المؤلف" من ذلك إلى أن الحرية مقترنة بطبيعة الإنسان باعتباره كائناً مكلفاً، ولا مجال إطلاقاً لتصور المجبرة وأشياعهم ممن أقاموا تعارضاً بين حرية الإنسان وبين المشيئة الإلهية؛ لأن الحرية هي ما شاءها الله للإنسان ما دام الإنسان هو المخلوق الوحيد الذى يعبد الله أو يعصيه عن إرادة حرة.

والحرية ليست مترتبة على التكليف أو حمل الأمانة فحسب، بل هى مقترنة بالطبيعة الثنائية للإنسان فى تركيبه من أصلين متعارضين؛ فطبيعة سفلية من تراب، أو طين، أو حمأ مسنون، وأخرى علوية إلهية أمر الله ملائكته السجود لها: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (سورة الحجر: الآية ٢٩).

الحرية إذن ملازمة للإنسان لازمة عن ثنائية ماهيته، وعن حمل الأمانة.

أما القضية الثانية فجاءت بعنوان: "الحكمة الإلهية فى الاختلاف، وفى التقريب بين الفرق الإسلامية".

يقول "المؤلف": الخلاف بين البشر أمر طبيعى بموجب النقل والعقل، أما بموجب النقل فقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (سورة هود: الآية ١١٨).

وكذلك قوله: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (سورة يونس: الآية ٩٩).

وأما بموجب العقل فلأنه من المتعذر أن تتفق البشرية على أمر واحد باستثناء البديهيات، اختلاف البشر إذاً أمر حتمى .

ويعرض "المؤلف" لأول صور الاختلاف حول "الإمامة" وهو انشقاق مذهبى قسَّم المسلمين - وما زال - إلى أهل سنة ، وشيعة، وخوارج، ظاهر الخلاف أن الشيعة يرون أن الإمام على كان أحق بالخلافة التى تولاها

أبو بكر بعد وفاة النبى؛ بينما يرى أهل السنة أحقية أبى بكر بمقتضى اتفاق الصحابة على ذلك فى اجتماع السقيفة.

وقد ظهرت آراء الشيعة فى الخلافة مبكرة لدى هشام بن الحكم (ت ١٧٠هـ)، وظهرت آراء أهل السنة فى الإمامة متأخرة نسبياً، وذلك للرد على الشيعة.

أما الخوارج، وهى الفرقة الثالثة؛ فالإمامة عندهم منصب عام لا يختص به بنو هاشم ولا قريش، وإنما كل من توفرت فيه شروط الإمامة من بلوغ، وعقل، وعلم، ومبايعة الناس، فهو إمام .

هكذا يتضح أن الاختلاف بين الفرق الإسلامية ينبغى ألا يتعدى خلاف الرأى، ولا يصح لمذهب أو لفرد أن يزعم أنه وحده على الحق، وأن المذاهب المخالفة على باطل؛ وذلك لأن الخلاف بين هذه الفرق الإسلامية الثلاث فى حقيقته خلاف سياسى، وإن اتخذ طابعاً دينياً؛ فذلك لأن كل مظاهر الفكر الإسلامى قد نبعت من الدين، وانبثقت عنه، وإذا كان هذا الخلاف فى حقيقته سياسياً، فإنه لا يبرر تكفيراً، ولا تفسيقاً، ولا اتهاماً بالهرطقة، أو الزندقة، ولا إثارة البغضاء والشحناء بن الفرق.

والمقالة الثالثة تتعرض لعقيدة المهدى المنتظر من منظور فلسفى، ويشير إلى أنها عقيدة لدى بعض الفرق الإسلامية، وبخاصة الشيعة الإثنى عشرية. ويؤكد المؤلف أن معالجته لهذه المسألة معالجة فلسفية من ناحيتين:

١ - "عالمية" الاعتقاد فى مخلص منتظر فى مختلف الأديان.

٢ - "خصوصية" الاعتقاد بالمهدى المنتظر فى الفكر الإسلامى.

فمن الناحية الأولى: بشر أنبياء بنى إسرائيل بظهور مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر، وانقاذ بنى إسرائيل. وفى المسيحية كان صلب واضطهاد المسيح مبرراً للاعتقاد بعودته لينشر فى الأرض السلام. وتتخذ

عقيدة "المخلص المنتظر" طابعاً قومياً أحياناً، كما هى الحال عند الأحباش، وعند بعض القوميات الأخرى كالمغول، والصينيين، والفرس، كما تروى أساطيرهم؛ وسبب رسوخ هذه العقيدة يرجع - من وجهة نظر "المؤلف" - إلى أن أصحاب كل ديانة يرون أن أزهى عصور التاريخ فهو عصر نبى ذلك الدين، ثم يتخذ التاريخ بعده مساراً إلى الحدار.

ولما كان من المتعذر تصور مسار التاريخ إلى الحدار لا يعرف له قرار، وكان لابد من تحول جذرى فى المسار، وذلك بظهور "مخلص منتظر" يعيد عصراً ذهبياً وإن لم يبلغ ما فى عصر النبوة من قداسة وروحانية، فإنه ربما يفوقه فى الانتشار، والانتصار.

غير أنه لظهوره لابد أن تصل الأحوال إلى أقصى درجات السوء من فساد وإنحلال، وارتكاب الكبائر، واستعلاء الأراذل والسفهاء، وتوالى الفتن، وذيوع الشرور، وبين قحط، وجدب، وارتفاع الأسعار، وانتشار المجاعات، هذا إلى جانب حروب، وهزائم، وفتن، حتى يتملك الناس الشعور باليأس، والعجز التام عن انتشال أنفسهم من هذا التردى والضياع.

ويختتم "المؤلف" الفصل الأول بمقالة عن "نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية"، تبدأ بالإشارة إلى رفض المعتزلة لتعريف أرسطو للإنسان بأنه (حيوان ناطق)، وهو تعريف اعتبره صاحبه تعريفاً جامعاً مانعاً.

فأورد رفض المعتزلة لهذا التعريف لأسباب عديدة أهمها: أن تعريف أرسطو أُسس على أن الصفة الجوهرية للإنسان هى (العقل) أما لدى المعتزلة فهى حمل الأمانة، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

وكذلك - من وجهة نظر المعتزلة - ما يتميز به الإنسان عن الموجودات غير المرئية - باعتباره مرئياً، والموجودات الأخرى كالملائكة، والجن، والشياطين لها (عقل)، ولكنها غير مرئية.

ثم يسوق - بعد ذلك - نقد النظّام لأرسطو ، ويبرز بعض التعريفات التى ساقها المعتزلة للإنسان كتعريفات (أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظّام، ومعمر بن عباد السلمى، وهشام القوطى، وأبو على الجبائى).

وفى الفصل الثانى من هذا الباب يعرض المؤلف "للتصوف" من حيث ملابسات نشأته، ثم يعقد مقارنة بينه وبين علم الكلام، ثم يختم الفصل بالحديث عن إيجابيات التصوف وسلبياته.

يبدأ المؤلف بالحديث عن مصادر النصوص ، والاشتقاق اللغوى له، ثم عرض للتصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية، ثم يعرض للصلة بين التصوف والفقه (الحقيقة والشريعة)، ثم يسهب بعد ذلك فى الحديث عن رمزية التصوف.

أما عن العلاقة بين التصوف وعلم الكلام، فيجملها "المؤلف" فى أن الشطح فى التصوف جموح لابد له من قيدين يكبلانه وهما: قيد الشريعة وقيد العقل. فالتصوف ينطلق عادة من بداية سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً لاستكمال النقص فى سائر المذاهب، وتصحيح مواقف الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة، ومناهجهم؛ ولكن إذا لم يجد لجاماً من العقل يكبحه - بعد أن توهم معظم الصوفية إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكراً: طرح العلم وتفشى الجهل.

إذن فغياب العقل كمدخل للتجربة الصوفية الروحية هو الذى جعل التصوف ينفرد عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بإبعادهم العقل من جهة، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى؛ فالأول نتاج العقل، بينما المعرفة ثمرة الذوق، والعلم إدراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف؛ بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاً إلى الاتصال بالله ، فيما يتلقى القلب ما يكفيه من إلهام إلهى.

ويخلص "المؤلف" إلى أن التصوف - بلا شك - حصيلة فكر مسلمين لا يشك فى إخلاصهم للدين، وليس التصوف إسلامياً بحتاً؛ ليس فحسب لما ينطوى عليه من نظريات فلسفية يمكن أن تُرد إلى أصول أجنبية يونانية وغير يونانية؛ وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفياً- بالمدلول الذى أورده فى هذه المقالة.

والتصوف بإجمال يجب أن يُغلف بالعقيدة أو بالشرع صيانةً له من الشطحات والزلل.

وفى الفصل الثالث عالج "المؤلف" موضوع فلاسفة الإسلام، حيث تطرق فى بداية المقالة الأولى إلى طرح سؤال مهم هو: هل أحكام الفلسفة برهانية؟ وذلك من خلال الدراسة النقدية لرأى ابن رشد فى ضوء منطق أرسطو، وأيضاً من خلال الدراسة التقييمية التى يجريها لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد.

ويخلص بعد عرض مطوّل ومفصّل إلى جملة نتائج منها:

١ - أن نظرية البرهان لدى أرسطو تتشكل من ركنين:

أ - مبادئ البرهان أو أولياته.

ب - أصول البرهان أو كيف يتألف.

٢ - يقر أرسطو بأن البرهان لا يتخذ إلا صورة واحدة هى صورة القياس، والشكل الأول منه على الخصوص؛ أما الجدل عنده فإن المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس، واستقرار، وتمثيل.

٣ - تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان، والدليل على ذلك تعويله على ذهابه إلى أن الحد أو التعريف لا يُستنبط بواسطة البرهان، وإنما يحصل بواسطة الاستقراء، كما أنه لا يمكن الفصول (مبادئ كثير من العلوم بواسطة البرهان)، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحلول (مناقشة الآراء الشائعة).

٤ - من الخطأ الظن أن هناك خصومة بين الدين والفلسفة، ورغم ذلك فقد آل أمر هذه المقولة إلى اخفاق إن فى الشرق الإسلامى أو فى الغرب المسيحى، ويعلل "المؤلف" سبب هذا الإخفاق باختلاف الحضارات؛ فلكل حضارة مكامن قوة ومواطن ضعف، ومكمن القوة فى الحضارة الإسلامية فى الدين والعقيدة، وموطن الضعف فيها فى السياسة والخلافة، ومكمن القوة فى الحضارة اليونانية فى السياسة، وموطن الضعف فيها فى الدين.

ومن المؤسف أن يكون تأثرنا فى الحضارة الإسلامية على يد فلاسفة الإسلام - من خلال اقتباس الإلهيات (الميتافيزيقا اليونانية)، وتركهم السياسة عند اليونان، بل والإعراض عنها؛ ومن ثم كانت محاولات التوفيق بين الدين الإسلامى وهذه الميتافيزيقا اليونانية أمراً محكوماً عليه بالفشل؛ بل بالإنكار، واتهام من يسلك هذا الطريق بالكفرو الإلحاد.

ننتقل إلى الباب الثانى، وسنعرض له فى عجالة؛ حيث قسّمه "المؤلف" إلى أربعة فصول، جعل الأول فى فلسفة التاريخ، حيث حلل وقائع التاريخ بين المصادفة والحتمية، وخلص منها إلى أن البواعث التى تُبنى على مبدأ المصادفة متباينة، وستظل المصادفة استثناء فى تفسير وقائع التاريخ، ولا يتسنى لها أن تصبح قاعدة، ومن ناحية أخرى يبدو القول بالحتمية التاريخية باعثاً على التشاؤم؛ فضلاً عن إلغائه لحرية الإرادة، ولدور الأبطال فى صنع التاريخ .

وفى الفصل الثانى يعالج "المؤلف" مسألة فلسفة الدين، وخاصة ما يتعلق بها من (مذهب الدين الطبيعى Deism)، ويخلص من عرضه إلى أن مذهب الدين الطبيعى فى أوروبا قد ظهر كرد فعل لكهنوت العصر الوسيط، وقد اتخذ الدين الطبيعى عدة مفاهيم؛ فهو تارة يمثل نزعة عقلانية للدين، ومن ثم اقترانه بالعلمانية، وهو تارة يقصر سعادة الإنسان على حياته فى هذا العالم، وتارة أخرى يجعل جوهر الدين العمل الصالح بدون شعائر ... إلخ .

وهكذا جاءت مثل هذه التفسيرات المتعسفة وليدة مظهر من مظاهر الدين الطبيعى بين إقحام العلم فى خصوصيات الدين، وتجريده من الغيب، وهى تأويلات تنطلق من وجهة نظر "المؤلف" - من شعورنا بالنقص، أو بالأحرى ضعف موقف الدين إزاء العلم.

وفى الفصل الثالث يتناول فلسفة السياسة؛ فيتحدث عن ديمقراطية أثينا وديكتاتورية اسبرطة: فأكد على ريادة الديمقراطية الأثينية وأثرها الواضح فى الحضارة الغربية. كما أشار إلى أن الاسبرطيين فى ظل نظامهم العسكرى ابتعدوا عن المواهب الفنية والفكرية؛ هذا بالإضافة إلى أن اسبرطة لعبت دوراً معوقاً لصالح جيرانها وحضارتهم، فضلاً عما أشاعته من دمار تام إبان انتصاراتها.

وفى الفصل الرابع والأخير يعرض "المؤلف" لكيمياء جابر بن حيان كنموذج للعلم العربى، وقد هدف من عرضه هذا إلى جملة نتائج أهمها:

١ - بيان الأسباب التى توفرت لجابر بن حيان لاكتشاف الكيمياء العلمية.

٢ - الدور الملهم لشيخه الإمام جعفر الصادق له فى الكيمياء؛ مع أنه لم يسبق له الاشتغال بها.

٣ - الصلة بين كونه عالماً مكتشفاً للكيمياء وبين لقب الصوفى الذى غلب عليه.

وينهى "المؤلف" كتابه بملحق يتحدث فيه عن اتجاهات الفلسفة الإسلامية فى العالم العربى فى القرن العشرين، ويكشف فيه عن مسار البحث والتأليف فى مجال الفلسفة الإسلامية فى الحاضر المعيش، والمستقبل المرجو من خلال المذهبيات، والأيديولوجيات التى فرضت نفسها علينا فى عصرنا الحاضر.

نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية فى كتابات أ.د. أحمد صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
صابر عبده أبا زيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة جنوب الوادى
وعميد كلية الآداب بأسوان

مفتتــــح :

منذ أكثر من عشرين عاماً وبتاريخ ١٠ أكتوبر ١٩٨٤م، كتب أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى" - رحمه الله - "كلمة المحرر" فى الكتاب التذكارى الذى أشرف عليه وظهر بعنوان: المشكاة - مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإنسانية - مهداة إلى اسم المرحوم الأستاذ الدكتور / على سامى النشار أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية[1]، وذكر شيئاً عن انطباعاته تجاه أستاذه الكبير حباً ووفاءً ورداً للجميل ... فى زمن عز فيه الوفاء !!.

وتدور الأيام دورتها، ويعيد التاريخ نفسه - بلغة "د. صبحى" - ويعتزم تلاميذ "د. صبحى" وزملاؤه وأصدقاؤه ومريدوه - إصدار كتاب تذكارى يخلد ذكراه، ويؤكد على قيم الوفاء والإخلاص من قِبَل كل من قدم لهم - العزيز الراحل - يد العون والمساعدة وهم كثيرون فى مصر والبلاد العربية من مشرقها إلى مغربها، وأنى لأعتز أيما اعتزاز بأستاذيته حيث تتلمذت عليه طوال سنوات الدراسة بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية (مرحلة

الليسانس) والدراسات العليا (تمهيدى ماجستير) وحتى مرحلة التسجيل لدرجة الماجستير، ولقد ساعدنى كثيراً فى وضع خطة البحث وإعداده والإشراف لسنوات إلى أن سافر معاراً إلى دولة الكويت الشقيقة، وأوصى أن يُنقل الإشراف إلى أستاذى أ.د. عبد الفتاح فؤاد، أ.د. محمد أحمد عبد القادر بجامعة الإسكندرية فكانا خير معين لى على الطريق، وليس هذا فحسب بل إنه أرسلنى فيما بعد بخطاب شخصى (رسالة من الكويت) إلى جامعة القاهرة لمقابلة زميله وصديق عمره أ.د. عاطف العراقى[٢] المفكر المعروف لتسجيل درجة الدكتوراه مع سيادته وتحت إشرافه، وقد رحب بذلك، وفتح لى بيته ومكتبته، وأعطانى من وقته الثمين الكثير ومازال ... أطال الله فى عمره.

١ - فى مقالى هذا - الذى أهديه إلى روح أستاذى - نزعة التقريب بين الفرق والمذاهب الإسلامية (من خلال كتابات ومؤلفات أ. د. "أحمد صبحى")، سنتناول جانباً من جوانب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الا وهى مسألة التقريب بين فرقتين بينهما اختلافات عديدة اعتبرها البعض غير جوهرية، واعتبرها البعض الأخر جوهرية، ومن هنا كانت محاولات التقريب - منذ أيام الشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت شيخى الجامع الأزهر حتى ظهور كتابات "أ. د. صبحى" - تحتل كل اهتمام الباحثين من السنة والشيعة على السواء.

وقبل الخوض فى بعض التفاصيل يتبادر إلى الأذهان سؤالان هما:

أ - هل كان "أ.د. صبحى" ينزع إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة؟

ب- لماذا يعد "أ.د. صبحى" من أهم الشخصيات التى كتبت حول الفرق والمذاهب الإسلامية وعلم الكلام؟

وللإجابة عن هذين السؤالين نستطيع القول بأنه كان مهتماً اهتماماً بالغاً بدراسة أهم الفرق الإسلامية الكلامية، وترك لنا موسوعة كلامية بعنوان: فى علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول

الدين، تناول فى جزئه الأول فرقة المعتزلة، وفى جزئه الثانى فرقة الأشـاعرة[٣]، واستكمالاً لحلقات سلسلة دراسة أهم الفرق الإسلامية تابع أستاذنا "الدكتور صبحى" الكلام عن إحدى فرق الشيعة وهى الزيدية[٤] فى مجلد خـاص يعتـبر من أنفس ما كتب عن الزيدية حتى الآن؛ لأنـه اعتمـد علـى مصـادر أصـيلة مخطوطة عندما كان معاراً لدولة اليمن الشقيقة." .. أمـا وقـد أسـعدنى الحـظ بالإعارة إلى اليمن فقد وجدتها فرصة سانحة لتقديم فكرة للقراء عـن مـذهب من أهم مذاهب المسلمين وأكثرها تسامحاً واعتدالاً[٥]"، وقبـل ذلـك بسـنوات كانت رسالته للماجستير عـن الشـيعة الإثنـى عشـرية وتحديـداً عـن نظريـة الإمامة[٦]، ومشكلة الإمامة التى تعتـبر أسـاس الخـلاف بـين المسـلمين، ومـن المسائل التى شغلت - ومازالت - أذهان الباحثين فى الفرق الإسلامية.

ونجد "أ.د. صبحى" يقول "إن الخلافة (أى الإمامة) إذا اعتـبرت لـدى الشيعة من أصول الدين، فذلك يعنى أنها لدى أغلب فـرقهم أحكـام إلهيـة، وإذا اعتبرها أهل السنة من الفروع فما ذلك إلاَّ لأن السياسة عند الرسـول ﷺ لم تكن غاية فى ذاتها وإنما وسيلة لنشر الدين"[٧]، ويقرر أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة إنما هو خلاف فى جوهره متعلق بمشكلة سياسية، أمـا إن اتخذ طابعاً عقائدياً فلأن السياسة لا تنفصل عن الدين فى الفكر الإسـلامى إلاَّ عند البعض.

٢ - قام "أ.د. صبحى" بعرض آراء كل فرقة من فرق المسـلمين فـى نسق متكامل سواء من الناحيـة التاريخيـة أو مـن ناحيـة الموضـوعات التـى تناولها، وذلك من خلال أهم الشخصيات التى لعبت دوراً هاماً فـى مختلـف العصور، كان هدفه الأساسى وصل الماضى بالحاضر: "إن من أعراض تدهور الفكر الإسلامى الحديث انقطاع صلة مسلمى اليـوم بماضـيهم"[٨]، ويحـدثنا عن شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده على أنه تـراث يتعلق بأصول الدين الذى هو دين حـى فـى قلوبنـا جميعـاً. ووصـل الحاضـر

بالماضى لا يقتضى إلا إزالة حاجز التباين بينَ أسلوب التفكير بيننا وبينهم، وقد التزم "أستاذنا" فى دراساته وكتاباته فى الفرق الإسلامية بالعرض الموضوعى والتحليل المنطقى لفكر أجدادنا مستخدماً العقل والوجدان دون تحامل على فرق مخالفة، وهنا يذكر أن: "انتمائى المذهبى إلى إحدى هذه الفرق - أعنى أهل السنة - لم يكن بحال ما سبيلاً إلى التحامل على فرق مخالفة لمذهبى، لأنى أومن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها، ولكنه موزع بينها، ومن ثم سعيت أن تكون النزاهة فى العرض أو فى التعقيب مقصدى، وعسى أن أوفق، فذلك هو السبيل الوحيد للتقارب بين فرق المسلمين"(٩).

هذا النص الهام يجيب عن تساؤلى المبدئى على أن "أ.د صبحى" ينزع نحو التقريب ويدعو له، وهذا ما كنت أحسه حتى أثناء محاضراته فى الجامعة، وأثناء لقاءاته معنا كطلاب دراسات عليا، ولا أخفى سراً أنه كان سبباً مباشراً لاختيار موضوع رسالتى للماجستير عن "الإلهيات عند الشيعة الإثنى عشرية"، وبما أنه كان محباً للتراث، وضع شرطاً جوهرياً - أثناء رئاسته للقسم - للتسجيل وهو: على كل من يريد التسجيل معه فى الفلسفة الإسلامية عليه بتحقيق مخطوطة أو جزء من مخطوطة استكمالاً للموضوع الأساسى، فكان أن قمت بتحقيق شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى "مبحث الإلهيات"(١٠).

٣ - نعود ونقول إن كتابات "أ. د. صبحى" فى علم الكلام متعددة وتطرح رؤى جديدة جديرة بالدراسة المتأنية المتوسعة، وإسهاماته فى هذا المجال كثيرة وجادة، حيث يستخدم منهج التحليل والنقد عند عرضه لقضايا علم الكلام ومشكلاته المتعددة سواء من الناحية السياسية أو العقدية أو الكلامية، بل وإخضاعها إلى علم أصول الدين كما فعل فى دراسته لفرقتىْ المعتزلة والأشاعرة. وهنا يورد نصاً يقول فيه: ".. ألتزم بصدد دراسة فرق الشيعة بما سبق أن ألتزمت به فى دراسة المعتزلة والأشاعرة من صياغة معتقدات الفرق صياغة فلسفية تنأى بها عن الحساسية العقدية أو المذهبية"(١١).

ويذكر "أ. د. صبحى" أن الاسم الذى أطلقه مفكرو الإسلام على السياسة الدينية هو الإمامة، وتمحور الخلاف ليس بين أهل السنة والشيعة فحسب، بل بين أهل السنة والخوارج، ويقول فى نص هام من نصوصه الكلامية: ".. ثم كانت كارثة كربلاء (٦١هـ) وإن السيف الذى جز رقبة الحسين بن على ؑ سبط النبى ﷺ جز معه وحدة المسلمين إلى اليوم؛ إذ لازال أكبر انشقاق مذهبى بين المسلمين هو انقسامهم إلى سنة وشيعة، وذلك أن الأحداث السياسية قد تصاعدت والخطوب قد تفاقمت منذ وفاة النبى ﷺ إلى مقتل الإمام الحسين على نحو كان لابد أن تُفصم معه وحدة المسلمين، فكان أن تشكلت للشيعة عقائد فى الإمامة مباينة لاتجاهات أهل السنة، وهكذا أصبح البحث فى الإمامة - الإسم الذى أطلقه مفكرو الإسلام على السياسة الدينية - محور الخلاف بين أهل السنة والخوارج[١٢]، ثم الشيعة، وأن أوجه الخلاف بين السنة والشيعة كثيرة ومتعددة - كما ذكرت - ويعتبرها البعض جوهرية، ويعتبرها الآخر غير جوهرية، وقبل أن ندعو إلى التقريب بين السنة والشيعة يجب أن نقوم بدراسة أهم العقائد الشيعية والمبادئ المتفرعة عنها دراسة موضوعية وننقى التوحيد من الشوائب التى علقت به، ومن أمثلة ذلك "الإمامة" وهى من أهم المسائل التى اختلفت فيها الفرق الإسلامية وما يتفرع عنها من عقائد تابعة من مثل: البداء، والتقية، والرجعة، وعصمة الأئمة فى أصول الاعتقاد[١٣]، وجواز المتعة فى الفقه الشيعى[١٤]، بل إن كثيراً من المعتقدات الشيعية الأخرى كما ذكرتها من قبل تدور حول فكرة الإمامة، فهى جوهر العقيدة وأساس المذهب الشيعى كما يقرر "أستاذنا الدكتور صبحى" فى نظرية الإمامة[١٥].

وقد قام "أ.د. صبحى" بدراسة جميع هذه القضايا وغيرها فى مؤلفاته وكتاباته بموضوعية دون تحامل، متفقاً فى ذلك مع ما ذهب إليه أ.د. النشار فى نشأة الفكر..، والشيخ محمود شلتوت، وعلى عبد الواحد وافى وغيرهم من أهل السنة، خلافاً لما ذهب إليه- على سبيل المثال - محمد مال الله، وإحسان إلهى ظهير وغيرهما من الذين قاموا بدراسة الشيعة بوجهة نظر سُنية

فتحاملوا على الشيعة كثيراً ورفضوا فكرة التقريب بشدة[١٦]، وفى المقابل نجد من قام بدراسة فكر أهل السنة دراسة موضوعية محايدة وهم من الشيعة مثل آل كاشف الغطاء[١٧]، ومحمد جواد مغنية[١٨]، والموسوى صاحب المراجعات[١٩] وغيرهم. ومن القدماء نجد الشيخ المفيد بن النعمان، والعلامة جمال الدين بن المطهر الحلى، والسيد المرتضى، والطوسى، والشيخ محمد تقى القمى وغيرهم، وهم من الذين قالوا كلمة حق فى الشيعة والسنة على السواء من أجل التقريب بينهما. وهذا ما كان يصبو إليه "أستاذنا الدكتور صبحى" فى كتاباته للوصول إلى إسلام واحد بلا مذاهب.

٤ - مما لا شك فيه أن كل مسلم غيور على دينه يتمنى أن يجد الإسلام مزدهراً، ويعود به إلى أيام الرسالة الأولى والخلافة الراشدة والصحابة والتابعين مع مواكبة العصر من مستجدات وتطورات، والجازات علمية هائلة، وتقدم تكنولوجى، وتحضر مدنى، واستنارة عقلية، فإن هذا لا يجافى ذلك ولكن لأجل أن لا ندفن رؤوسنا فى التراب ولنخجل من المواجهة والحوار، علينا أن نعلن عن بعض نقاط الضعف والاضطراب بشكل موضوعى لدى الطرفين وننقد النقد البناء دون سب أو شتائم ولا جدال عقيم، ونتذكر قول الله تعالى فى حق من لا يدين بالإسلام: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[٢٠] وأن نتحاور بالحكمة والموعظة الحسنة والكلمة الطيبة ولنجادل - حتى عدونا - بالتى هى أحسن مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٢١]، فإذا كان هذا حال الحوار والجدل مع أصحاب الديانات الأخرى المخالفة فما بالنا مع أصحاب الدين الواحد والعقيدة الواحدة سواء كانوا من أهل السنة أو الشيعة؟

٥ - في معرض الحديث عن د. عبد الرحمن بدوى من خلال كتابه "سيرة حياتى" حين سئل عن رأيه فى الحوار بين الإسلام والمسيحية أكد أنه نوع من حوار الصم، لأنه لا يمكن التغلب على الخلافات الجوهرية التى تفرق بين هذين الدينين، وانتهى إلى أن الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والمسيحية دعوة لا محل لها، إذن د. بدوى بالرغم من حياته العريضة فى فرنسا يرفض الحوار بين الإسلام والمسيحية، وما يهمنا هنا تعليق "أستاذنا الدكتور صبحى" على رأى د. بدوى حيث نجد نصاً صريحاً للدعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة يقول د. صبحى: ".. إنه لا يمكن أن يتهم د. عبد الرحمن بدوى - حين يرفض حوار الأديان - بالتعصب الدينى أو أنه يعادى الأديان، والحق هو ما نادى به بعض الكرادلة من أن التقريب بين المذاهب المسيحية أوْلى من الحوار بين الأديان، وقياساً على ذلك أقول: أولى من الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والكنيسة الكاثوليكية الدعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة، دون استطراد إلى حديث عن نفسى - ولا أزكى نفسى - إن هذا هو ما اعتنقته وأدعو إليه منذ رسالتى للماجستير عام ١٩٦٢م بعنوان: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية وانتهاءً بكتابى "هاؤم اقرأوا كتابية" عام ١٩٩٦م"[٢٢].

كما أننا ندعو إلى أن يتمسك المسلمون بكتاب الله وسنته حتى لا يضلوا أبداً، ولكن الشيعة متمسكون بكتبهم دون غيرهم وأئمتهم بخلاف السُنة. وهكذا حدث الانشقاق بين السنة والشيعة فى مجال الحديث، فالصحاح المعتمدة لدى هؤلاء غير الصحاح الموثوق بها لدى هؤلاء[٢٣]، وأنه من شروط التجديد - إذا كان هناك تجديد - رأب هذا الصدع بين الفريقين بجهد مشترك لجمع الأحاديث المعترف بها عند كليهما.

نعود ونقول إن أمهات كتب القوم من الشيعة مليئة بهذا التحريف للقرآن الكريم، والواجب يقتضى أن نؤمن بأن الأخبار المتواترة القطعية الصريحة تدل على أن القرآن الكريم الكتاب الذى أنزله الله تعالى على

رسوله الكريم ﷺ هو هذا الكتاب الموجود بين الدفتين الذى يعرفه المسلمون جميعاً من السنة والشيعة، ويعرفه غيرهم أيضاً بلا شك؛ لأن الإسلام دين عالمى. ولكن ماذا نقول وعلماء الشيعة الكبار من أمثال: الكلينى (صاحب الكافى والروضة)، والقمى (صاحب التفسير)، والشيخ المفيد (صاحب أوائل المقالات)، والطبرسى (صاحب الاحتجاج)، والأردبيلى (صاحب آيات الأحكام)، والكاشانى، ونعمة الله الموسى (صاحب الأنوار النعمانية)، وأبو القاسم الكوفى (صاحب كتاب الاستغاثة).. إلخ، كلهم ذهبوا إلى القول بتحريف القرآن الكريم، وأنه سقط من القرآن الكريم كلمات بل آيات حتى إن أحد علمائهم المتأخرين وهو النورى الطبرسى صنف كتاباً أسماه (فصل الخطاب فى إثبات تحريف كتاب رب الأرباب) أورد فيه كلام علماء الشيعة القائلين بالتحريف، غير أن بعض علماء الشيعة الثقاة من أمثال الطوسى (صاحب التبيان)، والشريف المرتضى والطبرسى (صاحب مجمع البيان لعلوم القرآن)، وبعض منهم فى العصر الحاضر كالزنجانى، والموسوى، وباقر الصدر أنكروا وقوع التحريف فى القرآن الكريم، ويذهب المغرضون إلى أن من يقول ذلك وينكر التحريف يقولها ولسان حاله يقول بالتقية التى يحتجون بها[٢٤].

ولقد أورد لنا "إحسان إلهى" ألف حديث شيعى فى إثبات التحريف فى القرآن الكريم من كتاب فصل الخطاب لمحدث شيعى هو النورى الطبرسى[٢٥].

ومن هنا كان رفض أهل السنة أو بعضهم لفكرة التقريب بين المذاهب لأن البون شاسع، والفرق غائر، ومازال للتفهم والحوار مسافات بعيدة عندها سيكون الالتقاء سهلاً بسيطاً.

٦ - لو أردنا للتقريب أن يولد وأن يتنفس فى جو صافٍ، ويظهر على الأرض ماشياً على قدميه، ويقف شامخاً كالطود الأشم لابد وأن يتغير أيضاً موقف الشيعة من السنة، كما لابد أن تتغير نظره السنة إلى الشيعة، ومن يستقرئ التاريخ الإسلامى والعقلى، فإنه يجد المآسى والمجازر التى أقامها الشيعة

ضد أهل السُنة، وتحالفهم مع أعداء الإسلام أشهر من أن يذكر، وها هو ذا ابن تيمية عالم السلف الكبير والناقد اللاذع يذكر أن ".. الشيعة ترى أن كفر أهل السنة أغلظ من كفر اليهود والنصارى؛ لأن أولئك عندهم كفار أصليون، وهؤلاء مرتدون، وكفر المرتد أغلظ من الكفر الأصلى بالإجماع؛ وهم كانوا من أعظم الأسباب فى خروج جينكيزخان ملك الكفار إلى بلاد الإسلام، وفى قدوم هولاكو إلى العراق، وفى احتلال حلب، ونهب الصالحية وغير ذلك"[٣٦].

ويذكر "مال الله" الدور الذى قام به ابن العقلمى (وزير آخر خليفة عباسى)، ونصير الدين الطوسى فى القضاء على الخلافة الإسلامية فى بغداد، ودور أبى عبيد الله الداعية الفاطمى الذى نهب المغرب العربى، وهدم وضرب حصونهم وقلاعهم، والعزيز بالله الفاطمى الذى كان يوالى النصارى واليهود، ولا نؤيد ما يذهب إليه "محمد مال الله" فى أن حكام الفاطميين العبيديين منحدرون من أصل يهودى. ولقد أوردت جداول بشجرة النسب لجميع أئمة الشيعة سواء الإثنى عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية وجميعهم ينحدرون من سلالة الإمام على بن أبى طالب ابن عم الرسول ﷺ فى كتابى عن الإمامية الإثنى عشرية.

المهم فى الأمر أن جميع الأئمة كانوا ملتزمين بكل ما جاء بالكتاب والسنة، والغلو والتطرف فى العقائد والسياسة أتى فيما بعد من خلال علماء الشيعة وعامتهم أيضاً؛ بدليل أن الإمام جعفر الصادق له مكانة خاصة لدى السُنة والشيعة معاً وغيره كثيرون كما سبق القول. وتواصل ما قام به الشيعة المتأخرون ضد السُنة؛ ففى سنة ٣٥١هـ أمر "معز الدولة" عامة الشيعة أن يُكتب على المساجد عبارة: "لعن الله معاوية بن أبى سفيان ولعن من غصب فاطمة فدكا". ويقصد أبا بكر الصديق. وفى المقابل كان معاوية يسب من على المنابر (أبى تراب) وهو على بن أبى طالب إلى أن جاء عصر الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز، ونهى عن ذلك بعد أن أقسم معاوية أن يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير. المهم أن كتب التاريخ مليئة

بنماذج من السُباب والشتائم المتبادلة بين الفريقين، ونورد نماذج من دولة بنى بويه الشيعية وفضائحهم فى الدولة الصفوية، وتحالف الشاه طهماسبا بن الشاه إسماعيل الصفوى مع ملك هنكاريا ضد الدولة العثمانية المسلمة خلافاً للإجماع الفقهى فى منع التحالف مع الكفار، وقد تم هذا التحالف بفتوى أصدرها الشيخ على الكركى المجتهد الدينى الكبير. ولما قدم بغداد (الشاه إسماعيل الصفوى) عام ١٥٠٨م أعلن سب الخلفاء الراشدين وغيرهم من خلفاء الإسلام، وأجبر أهل السنة على اعتناق التشيع، كما أجبر المأمون عامة الناس اعتناق فكرة خلق القرآن المعتزلية مما أدت إلى نتيجة هامة من النتائج التى انتهت إليها فاجعة المعتزلة وانتهت كفرقة لها أنصار على الرغم من تبنى مجتهدى ومتكلمى الشيعة أفكارهم، وانكسرت معها قاعدة: "الناس على دين ملوكهم" وأصبحت: "الملك على دين رعيته".

ولو تخطينا التاريخ زمناً وانتقلنا من الماضى القريب الحاضر المعاصر، وحلّلنا ما على الساحة الآن فحدّث ولا حرج؛ فمنذ أن تسلم الإمام الخومينى الحكم (الإمامة الروحية) فى إيران عام ١٩٧٩م، وأهل السُنة هناك فى حالة لا يعلمها إلا الله، ومن حقد الإمام الخومينى على أهل السُنة أن أمر الأميرالاى أحمد مدنى بقتل أهالى عربستان بعد أن طالبوا بحقوقهم المشروعة، وينسحب هذا القول على أغلب الأقليات؛ والشيعة يعتبرون أنفسهم من الأقليات مثلهم مثل الأكراد ولكنهم يتمتعون بروح قتالية شديدة ويمثلون ١٠٪من سكان المسلمين، وليس ببعيد علينا حرب العراق وإيران، وزرع الإمام الخومينى الفتنة وغذاها فى بعض دول الخليج العربى مثل البحرين والكويت وقطر والسعودية والإمارات ... إلخ والنظام الحالى للشيعة يريد إعادة وإحياء أمجاد الصفويين وبنى بويه بما يسمى بالشعوبية وغيرها من دول الروافض البائدة، وفرض السيطرة على المنطقة المجاورة له بأسرها، وهذا واضح فى تصريحات كل من الرئيس الإيرانى السابق أبو الحسن بنى صدر، وصادق قطب زادة وزير الخارجية السابق، وإقامة ما يسمى ببرلمان الشاه.

وفى المقابل نجد أنصار التقريب وأصحاب حركات رواد التوحيد وحاملى راية التقريب فى القرن الحالى فى إيران حيث تم إنشاء المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ويهتمون بإقامة المؤتمرات والندوات فى بلاد الإسلام، وقد قام سماحة الشيخ محمد واعظ زادة الخرسانى الأمين العام للمجمع بدور كبير فى الدعوة إلى أن يتخلص كل من أهل السُنة والشيعة من العصبية والتعصب بغير الحق لأحد المذاهب أياً كان؛ خصوصاً وأن هناك من أدخل بعض أمور الفتوى بالمذهب الجعفرى حتى فى قانون الأحوال الشخصية عند أهل السُنة.

ويورد لنا Akbar. S. Ahmed بعض الاختلافات بين السُنة والشيعة؛ فعلى الرغم من أن كلا المذهبين (السُنة والشيعة) يؤمنان بأركان الإسلام الخمسة، إلا أن هناك بعض الشعائر المختلفة والأشكال المختلفة للصلاة قد نشأ عبر القرون؛ فالشيعة يميلون إلى جمع الصلوات الخمس فى ثلاث جلسات، كما أنهم يقومون بصيام نصف يوم (فى رمضان) أثناء الرحلات والسفر، وهناك أيضاً اختلاف آخر بين السُنة والشيعة فيما يتصل بفكرة الإمام بينما يحبذ السنيوّن فكرة الخلافة Concept of the Caliphate وليس الإمام. مما أدى إلى نتائج سياسية كبيرة، فالخليفة يُختار كوريث أو وصى للنبى، إلا أنه أيضاً يتولى القيادة العسكرية والسياسية، فى المقابل نجد أن القيادة عند الشيعة تتركز فى الإمام الذى يعتبر القائد بالرغم من أنه ليس نبياً، ولكنه يتمتع بالصفات التالية: العصمة، والإلهام، والفراسة، ولا يرتكب الذنوب. ويرجعون جذور وأصول هذا القائد إلى النبى ﷺ وسيدنا علىّ، فالإمام يعتبر القائد السياسى والمرشد الدينى عند الشيعة. وهو يتلقى التوجيهات من الله ﷺ، ويعتبر المفسر الرئيس لإرادة الله، وبذلك يتمتع بسلطات واسعة غير محدودة، وهذا التركيز بالنسبة للسلطة الدينية يُعد شيئاً فريداً بالنسبة للشيعة، إلا أن السنة لا يقبلون هذا، فبالنسبة للسُنيين تقع السلطة الدينية على عاتق المجتمع ككل وتجمع العلماء (هيئة كبار العلماء

مثلاً بالأزهر)، ويعتقدون أن دور النبى ﷺ هو توصيل التعاليم الإلهية، كما جاء فى القرآن انتهت بوفاة النبى ﷺ (فكرة حتم النبوة).

أما الشيعة فيعتقدون أن الله لم يتركهم دون هداية، وأن قادتهم لهم الحق فى تفسير القرآن، ويتطلب هذا الأمر أن يكون الإمام خالياً من الذنوب ومعصوماً من الأخطاء، لأنه يسير بهدى من الله. وبالنسبة لقول السُنة إن القرآن يجب أن يفسر بشكل حرفى (حرفية التفسير) نجد أن الشيعة يدَّعون بأن القرآن يحتوى على معانٍ خفية باطنية أعطاها النبى لعلىّ بن أبى طالب. وهذا القول يضاف إلى ما سبق بخصوص تحريف القرآن، ونرى فيه نوعاً من المبالغة.

وهناك اختلاف أيضاً بين السُنة والشيعة يتمثل فى اعتقادهم فى الممارسات الثقافية والشعبية حول الأضرحة لأئمتهم المقدسين (فى النجف الأشرف، وكربلاء، وقم) مثلاً، وهذا ما نجده لدى الفرق الصوفية عند أهل السُنة.

والسنيون لهم آراء مزدوجة فيما يختص بهذا الأمر على حد قول أحمد أكبر، فالأصوليون (أهل السُنة والسلف) يرفضون هذه الممارسات ويوصمونها باللاإسلام* إلا أن الشيعة قد تبنوا هذه الممارسات كجزء أساسى من عاداتهم فهذه الاختلافات تعكس موقفاً فلسفياً عميقاً** فبالنسبة للسُنة يعتقدون أن الله على علاقة مباشرة مع الإنسان، ولا ينبغى أن يُتخذ من قديسيهم وعلمائهم (الأولياء والمشايخ والصوفية) وسطاء بين الإنسان وبين الله؛ فالعلماء ليسوا سوى مفسرين للدين، فيعتقد السنيون ويزعمون أن الاعتقاد فى الأضرحة والأولياء ممارسات بعيلة كل البعد عن الإيمان الصحيح. وفى المقابل نجد أن الشيعة يعتقدون فى الوساطة*** بين الله والإنسان؛

* Un-Islamic.

** The difference reflects a deeper Philosophic Position.

*** Intercession.

ويعتبرون هذه الوساطة هى الطريق الوحيد للخلاص*، فالإمام علىّ والأئمة الآخرون يعتبرون أناساً يتصفون بالإلهام ويلعبون دور الوسيط بين الله والمؤمنين، لأن هؤلاء يتمتعون بالروحانية الخالصة(٢٧).

وبعد.. هذه هى أهم العقائد والأصول والممارسات التى تخالف الشيعة فيها السُنة، وبعد هذا الاختلاف والتباين. هل يُعقل أن تكون هناك دعاوى للتقريب بين السُنة والشيعة؟ وهل نلوم من يرفض التعاون والتقريب بين هذا المعتقد ومعتقد أهل السُنة.؟

أهل السُنة يؤمنون ويتمسكون فى ردودهم على الشيعة أو القدرية بالكتاب والسُنة، وهم يسبون ويكفرون السلف الصالح، ويحرفون القرآن كتاب الله، ويؤمنون بالمهدى المنتظر الذى سيملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً.

"ما نود أن نقوله إن البعض يرى أن محاولة التقريب بين المذهبين أو المنهجين منهاج السُنة ومنهاج الشيعة دعوة عقيمة لأن سنتهم غير سنتنا، ومعتقدهم غير معتقدنا، فهل بعد هذا نقول: يعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه، ونتعاون فيما اتفقنا عليه والحال كذلك؟

ونرى أن السُنة تدعو الشيعة إلى الإيمان بأصولها وعقائدها، والشيعة تدعو السنة إلى الإيمان بأصولها وعقائدها. وكلاهما محال حتى تترك الكلاب نباحها والحمير نهيقها على حد قول "محمد مال الله"، وأن الهجوم الفكرى لأهل السنة ينطوى على مسلّمة لا يؤيدها "أستاذنا الدكتور صبحى" وهى إمكان أن لا يكون ما كان، أى إمكان أن تصبح الشيعة جميعاً من أهل السنة لو خلّصوا عقائدهم من الأفكار الأجنبية. وهذا ما لا يُسلم به فى مجال التاريخ، لأن منطقه جبرى ومسار أحداثه مسير، لا الجبرية اللاهوتية وإنما الجبرية العقلية التى تربط سلسلة العلل بالمعلولات.

* Salvation.

ويأمل "أ. د. صبحى" أن تضيف رسالته إلى الجهود المبذولة لبنة فى جسر التوفيق بين السُنة والشيعة ليس فحسب من أجل وحدة المسلمين - وهم فى أشد الحاجة إليها - وإنما لأن الشيعى فى العصر الحديث أصبح يعانى من الانفصام بين عقيدته وبين ثقافة عصره؛ فالمسئولية تقع على عاتق علماء السُنة وعلماء الشيعة معاً فى تقويم العقيدة لكى تتلاءم مع تفكير العصر الحديث.

ومسئولية السُنة وعلمائهم دراسة التشيع بروح أكثر نزاهة وحياداً؛ فليس صحيحاً أن الشيعة - كما يذهب المغرضون - مؤامرة يهودية أو غنوصية أو فارسية قديمة لهدم الإسلام؛ وإنما الصحيح أن علماء الشيعة أسهموا فى جميع مظاهر التراث الإسلامى من علوم دينية ومدنية لا يقل عن علماء السُنة أنفسهم؛ فكلهم مسلمون. ومعارضة الخلافة الإسلامية بالإمامة الروحية الشيعية لا يعنى معارضة الإسلام كدين. ألم يجاهد أغاخان سلطان الشيعة الإسماعيلية ما وسعه الجهد كى يحول دون سقوط الخلافة العثمانية مع عفونتها، وضيق أفقها، وعدائها الشديد للشيعة؟

وقد أتى كمال أتاتورك .. فماذا فعل بنا وبالإسلام؟ وليس صحيحاً أنهم تآمروا مع التتار كما سبق وذكرت قول البعض من أمثال "محمد مال الله" والدكتور "محمد أحمد النجفى" وغيرهما. وليس صحيحاً أنهم ناصروا الصليبيين فى الشام ضد صلاح الدين، وإنما الصحيح أن صلاح الدين ما كان لينتصر لولا أن تهادن مع داعية الإسماعيلية الشيعة فى الشام. والعجيب رداً على هؤلاء أن صلاح الدين - وهو سُنى - قضى على الشيعة الفاطمية فى القاهرة، وألقى بكتبهم ومراجعهم فى النيل عند المنيل، والجامع الأزهر أُنشئ خصيصاً لدراسة الفقه الجعفرى الشيعى، وكل دعاة الإسماعيلية كانوا فى القاهرة (قاهرة المعز لدين الله الفاطمى الشيعى).

ومن هنا وجدنا فى العصر الحديث جمعية بالقاهرة تُدعى "جمعية التقريب بين المذاهب الإسلامية"، وكثيراً ما حاول متكلمو أهل السُنة لفظ

عقائد الشيعة عن دائرة الإسلام[٢٨]. ولكن هذه المحاولات لم تلق أى نجاح حتى اضطرت الدوائر السنية أخيراً إلى الاعتراف بهم؛ بل من مظاهر ذلك أن ينتسب إلى عضوية جمعية التقريب بين المذاهب الإسلامية شيخ الأزهر نفسه وبعض عمداء الجامعة الأزهرية، وكذلك رد الشيخ شلتوت - شيخ الأزهر الأسبق - عن سؤال يتعلق بالتعبد والعمل بعقائد الإمامية فاعترف بصحة ذلك[٢٩].

وعلى علماء الشيعة أن يلتزموا فى عقائدهم، ويدركوا المغزى الحقيقى لما تنطوى عليه عقائدهم من عداء ملحوظ وبغض دفين لمخالفيهم؛ فالاضطهاد السياسى جعل من مذهبهم مذهباً مغلقاً. ومن هنا.. على الفرد أن يلتزم فى المجتمع المغلق بولائه للجماعة والالتزام بالعقائد حتى لا يشعروا بأنهم أقليات مضطهدة كما سبق القول.

وأتفق مع أستاذى "الدكتور أحمد صبحى" فى أن يقوم مجتهدو الشيعة باستبعاد ما نُسب إلى الأئمة خطأ وكذباً، وخصوصاً ما نُسب إلى الإمام جعفر الصادق والإمام علىٌّ، بمنهج علمى قائم على النقد الظاهرى والباطنى للنصوص.

وما أود أن أقوله: إن النقد العلمى الموضوعى لجميع النصوص المنسوبة إلى الأئمة بعمل جماعى من مجتهدى الشيعة هو وحده الكفيل بنجاح محاولات التوفيق بين السنة والشيعة من أجل رفعة الإسلام.

الهوامــــش

١ - صدر الكتاب التذكارى عن دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية بنفس العنوان عام ١٩٨٥م أنظر المقدمة ص: ك، ل

٢ - وقد كتب أستاذنا الدكتور صبحى مقالاً فى الكتاب التذكارى للأستاذ الدكتور/عاطف العراقى بعنوان:"حوار مع صديق العمر-عاطف العراقى رائداً للفكر العقلى التنويرى". تناول فيه جوانب ثلاثة هامة..، وقد ضمنه كتابه مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية -راجع ص ١٥١وما بعدها. والكتاب صادر فى طبعته الأولى عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية عام ٢٠٠١م.

٣ - صدر الكتاب بعنوان: فى علم الكلام - دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين -ج١- المعتزلة، ج٢الأشاعرة - مؤسسة الثقافة الجامعية- الطبعة الرابعة - إسكندرية ١٩٨٢م.

٤ - صدر كتاب بعنوان: فى علم الكلام- الزيدية - الزهراء للإعلام العربى - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٨٤م.

٥ - د. أحمد صبحى: الزيدية -ص ١٠.

٦ - صدر الكتاب بعنوان: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية - دار المعارف بمصر-الطبعة الأولى - ١٩٦٩م.

٧ - د. أحمد صبحى: الزيدية .. ص ٣٢.

٨ - نفس المصدر: ص ٧.

٩ - نفس المصدر: ص ٨.

١٠ - وصدر فى كتاب بعنوان: من التراث الإسلامى - شرح القوشجى على تجريد العقائد للطوسى"دراسة وتحقيق" تقديم أ.د./عبد الفتاح فؤاد - نشر دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع بالإسكندرية - الطبعة الأولى -٢٠٠٢م. وهو يمثل الجزء الثانى من رسالتى للماجستير. أما الجزء الأول فظهر فى كتاب بعنوان: "الإمامية الإثنى عشرية شخصيات وآراء"دار الحضارة للطبع والنشر - طنطا - الطبعة الأولى - ١٩٩٨م.

١١- أحمد صبحى: فى علم الكلام- ج١ المعتزلة - ص ٨٤، أنظر أيضاً: الزيدية -٢٧.

١٢ - بخصوص دراسة هذه المسائل الاعتقادية لدى الشيعة الإثنى عشرية- يراجع فى

ذلك من مصادر الشيعة:

- الشيخ محمد يوسف بن يعقوب الكلينى - الكافى فى أصول الدين- مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٢١٢٢٦ - فرق إسلامية.
- الإمام محمد باقر المجلسى - أنوار الإسلام فى علم الإمام - مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٢٠٦ - ب.
- الإمام محمد باقر المجلسى - بحار الأنوار- كتاب فى عقائد الشيعة ومذاهبهم - مخطوطة بمكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٢٥٨٥/٢٠٣٣ -ي.
- الشيخ المفيد بن النعمان - أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات - مطبعة الرحمانى - تبريز- طبعة أولى - ١٣٧١هـ.
- محمد رضا المظفر - عقائد الإمامية - مطبوعات النجاح - الطبعة الأولى - القاهرة -١٣٨١هـ.
- آية الله الحاج إبراهيم الموسوى الزنجانى: عقائد الإمامية الإثنى عشرية - مؤسسة الوفاء - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م.
- وهناك مصادر ومراجع عديدة لدراسة عقائد الشيعة، وقد اعتمد "أستاذنا الدكتور أحمد صبحى" على أمهات كتب الشيعة الإمامية فى كتاباته، ومن هنا كانت دراسته عنهم موضوعية محايدة، وقد أمدنى - رحمه الله - بأهم مصادر الشيعة أثناء إعدادى لرسالة الماجستير عن الشيعة الإثنى عشرية فى جامعة الإسكندرية.

١٤ - انظر فى ذلك: د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب - تقديم الشيخ محمود شلتوت - شيخ الجامع الأزهر الأسبق - الدار المصرية اللبنانية - الطبعة الثالثة عشر - القاهرة - ١٩٩٧م- ص ٢٣٠ وما بعدها.

١٥ - د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية - ص٢٨.

١٦ - إحسان إلهى ظهير: مؤلف سنى المذهب، ورئيس تحرير مجلة ترجمان السنة الحديثة، والأمين العام لجمعية أهل الحديث بباكستان، وقد رد على كتاب للدكتور/ على عبد الواحد وافى بنفس العنوان بين الشيعة وأهل السنة - إدارة ترجمان السنة - باكستان - الطبعة الأولى - ١٩٨٥م. وهو ممن يرفضون فكرة التقريب بين المذاهب

- يراجع من مؤلفاته:
  - الشيعة والتشيع - طبعة أولى - ١٩٨٤م - ص ٨٦وما بعدها.
  - الشيعة والقرآن - طبعة سادسة - ١٩٨٤م - ص ٢٥وما بعدها.

١٧ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها - مطبعة الاعتماد - الطبعة الثانية - بغداد - ١٩٤٤م.

١٨ - ومن مؤلفاته: مع الشيعة الأمامية - منشورات مكتبة الأندلس - الطبعة الأولى، والشيعة فى الميزان - دار التعاون للمطبوعات - الطبعة الرابعة - بيروت - ١٩٧٤م.

١٩ - الموسوى (الإمام عبد المحسن شرف الدين): المراجعات - مكتبة الداورى - قم - إيران - طبعة أولى - ب. ت، والكتاب مسائل وأجوبة وحوارات بينه وبين الشيخ محمود شلتوت - شيخ الأزهر حول مسائل التقريب، وقد قمت بتصويره من مكتبة "أستاذنا الدكتور/ أحمد صبحى"، وأفادنى كثيراً أثناء إعدادى لرسالة الماجستير.

٢٠ - سورة آل عمران - آية ٦٤.

٢١ - سورة النحل - آية ١٢٥.

٢٢ - د. أحمد صبحى: مقالات مختارة فى الفلسفة الإسلامية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى - إسكندرية - ١٩٩٦م - ص ١٦١ - ١٦٣. ولقد أعد "أستاذنا الدكتور صبحى" دراسة بعنوان: "بين أهل السنة والشيعة وحقوق المرأة - عرض فيه حقوق المرأة فى المسائل السياسية وبعض المسائل الفقهية إبان خضوع مصر للدولة الفاطمية الشيعية، وكيف كان الخلفاء يعينون للأحوال الشخصية أربعة من الفقهاء إثنين من أهل السنة وإثنين من الشيعة، أحدهما إسماعيلى والآخر إثنا عشرى، ولا خلاف بين الإثنين فى المسائل الفقهية، فكلاهما ينتسب إلى الإمام جعفر الصادق صاحب المذهب الجعفرى الذى أجاز الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق التعبد بالمذهب الجعفرى مثله مثل المذاهب المعروفة - راجع ص ١٧١-١٧٢.

٢٣ - المصدر السابق - ص ٥٥.

٢٤ - محمد مال الله: الشيعة وتحريف القرآن - تقديم د. محمد أحمد النجفى - نشر دار الوعى الإسلامى - بيروت -الطبعة الأولى - ١٩٨٢م. ص ٦٣وما بعدها، وهو من المتحاملين بشدة على الشيعة، وممن يضعون بين السطور زيادات من عندهم ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يلتزمون بالموضوعية رغم ادعائهم بهذا، ولكنهم يقولون ما لا يفعلون.

٢٥ - راجع: الشيعة والقرآن - ص ١١١ وما بعدها. وقد خصص المؤلف هذا الباب لنقل جزء من كتاب مُحدِّث القوم - حسن بن محمد النقى النورى الطبرسى، والكتاب أماط اللثام عن وجه عقيدة القوم الأصلية فى القرآن الكريم، وأثار ضجة كبرى فى الأوساط الشيعية بين مؤيد ومعارض.

٢٦ - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام - جمع ابن قاسم - نشر السعودية - الطبعة الأولى - الرياض - ١٩٨٥م- ج٣ - ص٤٧٨.

27 - Akbar (S. Ahmed: Islam Today- A Short Introduction to the Muslim World. L. B. Touris. London - New-York- 1999-P. 44- 46.

- مرجع حديث يتناول الخلاف بين السنة والشيعة وآراء العلماء المحدثين حول مدى التقاء المذهبين.

٢٨ - د. أحمد صبحى: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية، ص ٥٠١-٥٠٢.

٢٩ - المصدر السابق: ص ١٠، هامش ٢.

النزعة الإيمانية فى فلسفة أحمد صبحى

بقلم دكتور
محمود ماضى
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق

مقدمـــة :

الحمد لله بيَّن أن العلماء به هـم أهل خشيته، ونبه إلى أن أقـدارهم عنـده عالية، وأن موازينهم لدى المليك المقتـدر ثابتة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّـهَ مِـنْ عِبَـادِهِ الْعُلَمَـاء إِنَّ اللَّـهَ عَزِيـزٌ غَفُـورٌ﴾ (فاطر: الآية ٢٨).

أولاً ـ "أحمد صبحي" الإنسان :

اعتاد أساتذة الفلسفة في مثل هذه المناسبة أن يُقرظـوا مـن هـو في موضـع التكريم من أسـاتذتهم وإخـوانهم، وأن يضـفوا علـيهم مـن آيـات المـديح لأشخاصـهم، ولا ضـير في هـذا، غـير أن أستاذي ومعلمي الأستاذ الدكتور "أحمـد صبحي" كان يقول لنا إن أفضل تكـريم للإنسان هو عمله ومـا تركـه مـن علـم وعمل يعود بالفائدة على الإنسانية عامة وعلـى شـباب طـلاب العلـم خاصـة، وأسـتاذنا في هــذا يتمثـل قـول رسـولنا الكــريم - ﷺ - [إذا مـات إبــن آدم إنقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو لـه] أما الولد الصالح فعلمنا بـأولاد أسـتاذنا أنهم على خير ... أما ما ترك لنا من علم حوته الكتب والمؤلفات ومـا غـرس مـن

علم ما زال يمشي على الأرض ممثلاً فينا نحن تلامذته – فنحن غرسه الطيب – فإنه يندرج تحت قوله – ﷺ – [.... أو صدقة جارية أو علم ينتفع به] .

"أحمد صبحي" ليس موضع الإحترام والتقدير والتبجيل من تلامذته فقط، بل يكاد يُجمع أساتذة الفلسفة وغيرها على إنسانيته، وتواضعه، ودماثة أخلاقه، وعلو همته .

ذهبت إلى منزله ليلة ما، وتركت له رسالة بما أريد، ووضعتها في صندوق بريده وإنصرفت ... وبعد سويعات وجدته يتصل بي هاتفياً معاتباً وبشدة وكأنني ارتكبت جريمة لعدم طرقي لباب بيته .... بعد منحي درجة الدكتوراه ذهب هو معلماً مربياً إلى دولة الكويت الشقيق، أرسلت إليه أستشيره في بعض أموري العلمية وماذا أفعل ؟ وجاءني رد العالم المتواضع في عبارة موجزة جامعة باعثة الأمل في نفسي : يا دكتور محمود بالأمس كنت تلميذي واليوم أنت زميلي . أكتب ما تراه، واتقِ الله فيما تقول .

يتمتع "أحمد صبحي" بمكانة خاصة في الفكر الفلسفي المعاصر، فيتميز إنتاجه في الدراسات الإسلامية بعدة خصائص من أهمها :

١ – التجرد والموضوعية، فهو ينحي الذاتية والشخصانية جانباً في تناوله لأي من موضوعات بحثه .

٢ – موقف الإعتدال هذا لم يمنعه من النقد الموضوعي؛ فيقول للمصيب أصبت وللمخطيء أخطأت شخصاً كان أو فرقة من الفرق الإسلامية.

فلم يكن أشعرياً – كما أستاذه النشار – مدافعاً عنهم بالإطلاق، أو معتزلياً رغم ميله إلى المنهج العقلي – أو إمامياً وإنما مدافع عن ما يعتقد أنه الحق والصواب؛ فنراه يقول في مقدمة مؤلفه الكبير "الزيدية" :

"وإنتمائي المذهبي لأهل السنة لم يكن بحال سبيلاً إلى التحامل على فرقة مخالفة لمذهبي لأني أؤمن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها ولكنه موزعٌ بينها"[1].

٣ - وكما لحى ذاتيته في أبحاثه ابتعد تماماً عن ألفاظ وعبارات التجريح حتى مع من اختلفوا واختلف معهم.

٤ - لم يقف عند حدود الوصف والتحليل بل كان ناقداً غير مقلد، ويجتهد للفهم والتفهيم، كما كان نصب عينيه ربط الماضي بالحاضر، ربط تراثنا بحاضرنا إنطلاقاً إلى المستقبل.

كان يقول لنا: "إن التقدم والتحضر لا يعني فقط النظر إلى الأمام، بل إنه يقتضي النظر إلى الوراء أيضا استلهاما للدرس والعبرة؛ إذ أن من أعراض تدهور الفكر الإسلامي الحديث تجاهل كثير من الباحثين ماضيهم، ومن ثم شعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده، مع أنه تراث يتعلق بأصول دين حي في قلوبنا".

ونرى فيما قاله أستاذنا حق، فلننقب في تجاربنا التاريخية علّنا نجد فيها بذور الإصلاح لحياة مضطربة مبهمة ... إن الفرد منا أقدر على الإفادة من تجربته الخاصة منه على الإفادة من تجربة جاره، وكذلك الأمم؛ فالمسلمون يستطيعون أن يدركوا من ضروب القوة في المجتمع الإسلامي الأول ما قد لا يستطيعون إدراكه في حياة الأمم الأخرى قديمها وحديثها، وفي هذا يقول "هارولد لاسكي": "إن هناك من القديم ما هو أحدث من الحديث".

في موسوعته "في فلسفة الحضارة" يقول "الدكتور صبحي":

"إنما تتعثر الحضارات؛ لأن المفكرين فيها لايستطيعون أن يستشفوا روح حضارتهم وروح كل من سائر الحضارات؛ فلا يعرفون تفرقة ولا يدركون تمييزاً بين ما يصح أن يُقتبس وما يلزم الإعراض عنه .... نقطة

البدء إذن في كل نهضة أن يستشف المفكرون وقادة الرأي روح حضاراتهم ومواهبها الكامنة، وأن يفجروا الطاقات الخلاقة، وبذلك يمكن الإفادة من التاريخ والإستفادة من دراسة الحضارات"[٢].

لقد أثني على "أحمد صبحي" الكثير من أهل العلم، ولكن حسبنا شهادة الفليسوف الكبير الأستاذ الدكتور / زكي نجيب محمود حيث قرظ كتابه "في فلسفة التاريخ" جاء فيه: *"هذا كتاب ممتاز بأي معيار نختاره للحكم: فهو ممتاز من حيث المنهج لأن كل فصل من فصوله قد صيغ في سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التي استند إليها ... وامتياز المنهج لا بد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة في هذا الكتاب وهو الأسلوب العلمي الرصين المشرق فلا حشو فيه ولا اقتضاب .. وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته، فلقد تحكم المؤلف في ميدانه تحكماً لم يجعل طرفاً من أطرافه يفلت من نظرته ... والكتاب ممتاز في أهدافه الثقافية ..."*[٣].

وجاء ثناء آخر من أهل العلم في اليمن السعيد حيث قال أحدهم : ... *"ومن الذين درسوا الزيدية من خارج المدرسة الزيدية، واتسموا بالجدية والميول الصادقة للموضوعية في بحثه رغم الصعوبات والتعقيدات التي ظهرت أمامه أثناء بحثه .. ومن أبرز هؤلاء العلامة الشيخ "محمد أبو زهرة" والدكتور العالم العارف المرحوم "أحمد محمود صبحي" مؤلف كتاب الزيدية"*[٤].

معلوم أن من يمدح الصنعة يمدح الصانع، ومن يمدح المُؤلَّف يمدح المؤلِّف.

ثانياً ـ معالم نزعته الإيمانية :

إذا بحثنا عن النزعه الإيمانية عنده نجدها مبثوثة في ثنايا أبحاثه العديدة بل في محاضراته، ومشافهاته، وعلاقاته مع الآخر. ولإظهار بعض معالم هذه النزعة انتقينا هذا البعض من بعض كتبه على النحو الآتي:

١ ـ "في علم الكلام" :

إذا كان "صبحي" قد أخذ من طرف الفلسفة، فإن هذا لم ينسه أو يباعد بينه وبين علم الكتاب والسنة، فنراه في كتابه "في علم الكلام" يؤكد على أصالة الفكر الإسلامي؛ فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة، ولا بصلة ذات الله بصفاته، ولا بالنبوة، فهذه موضوعات قد انبثقت عن ظروف في البيئة الإسلامية وهي وليدة مشكلات إسلامية خالصة .[٥]

وتأثير الإيمان في فلسفته جعله ينعي على فريق المدافعين عن الدين إعتناقهم آراء أرسطو وأفلوطين في الله .

وتتأكد صفة الإيمان في شخصية "صبحي" وإتساعها لتشمل موقفه من التراث فيقول : "إن الفكر الإسلامي ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائدة، ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا".

واستناداً إلى هذه الرؤية الإيمانية نراه يقول في نهاية تقديمه لـ "في علم الكلام": "إننا نستخلص في غير تعسف من أقوال أجدادنا، ومن فكرهم، ومما لحقهم قضايا عامة يمكن أن نفيد بها في حاضرنا، بذلك يعيش الماضى في الحاضر، ويبقى التاريخ حياً في قلوبنا، خاصة أنه تاريخ فكر لدين يعتنقه أغلبيتنا"[٥].

ومع هدوء "أحمد صبحي" وسعة صدره تشتد لهجته في مواجهة منكري ومهاجمي علم الكلام ومن تأثر بهم في عصرنا هذا، فيقول[٦]: الواقع أنه من التجني على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدِّثون مرادفاً للمراء أو الجدل الذي لاغناء فيه، لو كان الأمر كذلك لما كان لبعضهم كلام في علم الكلام من أمثال: أبي حنيفة والشافعي وإبن حنبل، ولا يفسر الأمر في علم الكلام بما هو حادث في الفلسفة : لكي تُهاجم الفلسفة لابد أن تتفلسف، ولكي تُنهي عن الخوض في علم الكلام لابد أن تكون

متكلماً ..... ولكن الأمر يتجاوز ذلك، إن الإسلام - شأنه في ذلك شأن أي دين - قد مر بمرحلتين :

١ - مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس؛ إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف بـه الأهـواء والجدل وتشتت الآراء كما يضر بالنبتة الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء، فلم يكن سائل على عهد الرسول - ﷺ - يسأل عن كيفية الإستواء في قوله تعالي: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٧].

وإن سأل فإنه يلقى الجواب الذي رد بـه مالـك إبـن أنـس - أحد التابعين - : "الإستواء معروف، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب" .

هذه مرحلة الإيمان القلبي كما يطلق عليها "أستاذنا"، ولا يعني كونها مرحلة إيمان قلبي أنها تتعارض مع كل نظر عقلي أو بحث فلسفي في مسائل العقيدة، كما أن المتكلمين ليسوا من أهل الزيغ والبدع .

ويتابع "أحمد صبحي" تفنيد مثل هذه الإدعاءات مسترشداً بالقرآن الكريم فيقول في مقدمة موسوعته العلمية [في علم الكلام][٨]:

"إن علم الكلام - شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية - قد وجد منطلقاً من القرآن منهاجاً وموضوعاً؛ فمنهجياً لا يتعارض النظر مع الإيمان؛ لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا ...... ﴿إن فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٩] ﴿إن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾"[١٠].

على ذلك يمكننا القول مع "أستاذنا": كان المتكلمون بآيات القرآن يستشهدون، وبنصوصه يستدلون، والواقع أنه لا يتصور عقلاً أن علماً قد

نشأ من فراغ أو ارضاءً لأهواء بل لم يكن مجرد ترف عقلي، وإنما حتّمت مقتضيات مواجهة الإسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة .

واستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب : من حججه مع المشركين يتعلمون وإلى آياته يستندون(١١) .

ذهب "الدكتور صبحي" إلى "أن العقيدة لا يمكن فيها التقليد ولا يجوز"(١٢)، وهو رأي جمهور العلماء على عدم جواز التقليد. يقول إمام الحرمين : لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة .

"أحمد صبحي" مع شدته في الحق وتصديه للباطل أياً كان فاعله إلا أنه لا يفعل ذلك انفعالا أو عاطفة ولكن إنصافاً للآخر؛ فإنه يقيم الدليل على صدق موقفه وبطلان الباطل .

كثير من المستشرقين أحكامهم فيما يتعلق بالإسلام تعسفية ظالمة من ذلك ما ادعاه "جولد تسيهر" في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام" : إن القرآن به آيات متناقضة مما حدا بالمتكلمين محاولة استبعاد مثل هذه التناقضات، ومثَّل لذلك بمسألة الجبر والإختيار، فالاستدلال على الرأي وضده قد أُستقى من القرآن، وهو أيضا ما دعمه "دي بور" .

وكأي مسلم غيور على دينه جاء دفع "الدكتور صبحي" إذ يقول : "قواعد المنطق تشترط في التناقض إتفاق الجهة والشرط، وآيات الجبر تختلف مع آيات الإختيار جهةً أو شرطاً أو غير ذلك من مقتضيات التناقض"(١٣).

أما اختلاف الجهة فإن قدرة الله ليست من جنس قدر ة الإنسان؛ فمجال القدرة الإلهية مطلق الوجود، وذلك موضوع ميتافيزيقي، ومجال قدرة الإنسان متعلق بالتكليف؛ إذ الإنسان حر فيما هو مكلف به مسئول عنه فحسب، وذلك موضوع أخلاقي .

ثم هو يسوق من الآيات القرآنية ما يؤيد دفوعه نحو قوله تعالي: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[١٤].

فلا تعارض بينها وبين قوله تعالي: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[١٥]. لأن إيمان أهل الأرض كلهم يتعلق بمطلق الوجود ومن ثم بالقدرة الإلهية، بينما اختيار الإنسان لنفسه الإيمان أو الكفر، الخير أو الشر فيتعلق بمبحث الأخلاق حيث المسئولية والحساب، ولا ينتقص ذلك من قدرة الله – عز وجل – لأن الله هو الذي أقدر الإنسان على الفعلين؛ فقدرة الله المطلقة وحرية الإنسان؛ بإعتباره مكلفاً ينتسبان إلى مجالين مختلفين أو عالمين متباينين – عالم الغيب والشهادة– ولا مجال مطلقاً للخلط بينهما.

كذلك يرتفع التناقض بإختلاف الشرط ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى ۞ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ۞ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۞ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾[١٦] فالله تعالي يسر الإنسان لليسر والعسر؛ ولكن التيسير لليسر من الله مشروط بالعطاء، والتقوى، والصدق من الإنسان، كذلك العسر معلق على شرط البخل، والاستغناء، والكذب من الإنسان.

لقد ذهبت مذاهب فلسفية حديثة إلى أن الوجود لا يُفسر في ضوء عدم التناقض؛ على العكس إن التناقض هو سر الوجود وفي ضوئه يفسر مساره إذ ينبثق النقيض من النقيض، فلا يجب الحكم على القرآن بمنطق المذاهب الفلسفية.

لقد دفعت هذه النزعة الإيمانية "أحمد صبحي" إلى الدفع عن علم الكلام والمتكلمين؛ فنرى تبحره غير المحدود في علم الكلام بل وتعاطفه تعاطفاً عقلياً معه، وإخلاص وتجرد في دراسته؛ فوضع في ولع دراسة موسوعية مقارنة للآراء الكلامية والعقائد الإسلامية ابتعد فيها عن

الانحياز والتعصب محترزاً عن الأساليب الخطابية فلا يورد ملاحظة، ولا يقضى بشيء في حق فرقة أو متكلم إلا ويذكر المصدر أو الدليل، وإذا أراد نقداً أو ملاحظة فإنه يذكر ذلك بأسلوب علمي موضوعي مراعياً الأمانة والإنصاف كتاباً ضخماً هو "في علم الكلام" دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، وتقع هذه الدراسة في [٨٧٠ صفحة] . قدم لهذه الدراسة بمقدمة تجاوزت المائة صفحة، أسهب فيها القول حول الأسباب الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام .

نستخلص مما سبق أن "صبحي" يؤكد على أمرين :

الأول :

أن ما يعد في القرآن الكريم تعارضاً سواء ما يتعلق بآيات الجبر والاختيار، أو غير ذلك من الموضوعات إنما هوسبب من أسباب ازدهار فكر المسلمين عقب قيام الإسلام .

الثاني :

أن علم الكلام لم يظهر ليستكمل في القرآن عقائد أو يسد ثغرة في التفسير – كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين – فإن هذه دعوى عريضة لم تخطر ببال أحد من المتكلمين أو أي من المسلمين .

٢ - الزيدية :

إن السبب الذي يدافع لأجله "صبحي" عن علم الكلام هو الدفاع عن العقل، فهو لا يوافق الشوكاني في قوله : "من أن ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم أنه لم يزد عن البحث في المذاهب والنحل الأخيرة، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعبلات"(١٧).

نبه "صبحي" – مراراً – إلى أن الاستناد إلى العقل يحصن المرء من الخزعبلات، وليست مقالات علم الكلام بخزعبلات . ثم يوجه حديثه إلى

الشوكاني: "أنت في كتبك داعٍ إلى الانصاف، فلا يحق لك أن ترمي بقواعد علم أياً كان من حالق، كما أن جناية ترك هذا العلم لهي أشد من الآفات اللازمة عن الاشتغال به". ويعطي "صبحي" أمثلة تثبت رأيه منها :

١ - إن علماء دولة المرابطين حين اشتغلوا بالفقه معرضين عن الكلام، وحين حملوا الصفات على ظاهرها ترددوا في التشبيه الصارخ مما أثار عليهم المهدي بن تومرت، ومن ثم زالت دولتهم لتقوم دولة الموحدين التي عنيت بالتوحيد والتنزيه[١٨].

٢ - أعتقل أحد الخلفاء المتكلمين، ثم بعث بأحد رجال الحديث إلى ملك الهند بناءً على طلبه ليناظر عالِم البوذية عندهم، وليدين بدين الإسلام لو أفحم عالم الإسلام عالمهم، وحين سأل العالم البوذي المحدث سؤالاً كلامياً كانت إجابته: نهينا عن الخوض في مثل هذه المسائل، وعجز عن الرد، وحين بلغ الخليفة العباسي ذلك ثار وهاج وقال : أليس لهذا الدين من ينافح عنه ؟ فرد عليه وزيره : هم أولئك الذين أودعتهم السجون يا أمير المؤمنين"[١٩].

إن سقطة عالم من علماء الكلام لا يبرر أبداً إلغاء علم، ولقد سبق للشوكاني نفسه بصدد التصوف أن أشار إلى أن القدح في قوم لمجرد فرد لا يقع إلا ممن لا يعرف الشرع . لقد كان رواد المتكلمين هم الصف الأول في الجبهة الفكرية دفاعاً عن الإسلام .

٣ ـ الفلسفة الأخلاقية :

يوافق الدكتور "صبحي" المعتزلة في موقفهم الحاسم تجاه محاولة فصل الدين عن الأخلاق فيقول : "إذا كان الدين يلزم عنه الصلاح، فذلك لا يعني أن يدعي الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية، لأن أداء الشعائر تجعل الإنسان في موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد"[٢٠].

ثم هو يُثني عليهم في ردهم محاولة فصل الفضيلة عن الإيمان، فليست الفروض الشرعية مجرد فروض تُؤدى، وليست الصلاة أفعالاً وأقوالاً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم دون دلالة أخلاقية، وهم بذلك أكدوا على الذاتية بين الأخلاق والإيمان، وهو يؤكد على موافقته واستحسانه بالقول : "وهو موقف رائع لا نظير له في الأخلاق الدينية".

يشير "صبحي" من طرف خفي إلى خطأ التصوير المسيحي للخطيئة الأولي، وما ترتب عليه من إشارات أخلاقية مثل الظلم الذي وقع على من لم يرتكب وزراً، وهو في ذلك يلجأ إلى فلاسفة مسيحيين نقدوا هذا المعتقد .

يقول "الدكتور صبحى":

"إن الخطيئة الأولي لا تخلو من مغزى خُلقي، فلقد ترتب على هذه الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشر في العالم، ولقد جرَّت على الإنسانية الشقاء؛ إذ أضحي الإنسان خلواً من المواهب الإلهية مُختل الطبيعة، ميالاً للعبث الخلقي".

ثم هو يُرجع هذا إلى رأي فلاسفة المسيحية كأوغسطين، وفلاسفة بورت رويال، وبسكال، ومالبرانش، وحسب رأي "بسكال" فإن الالتزامات الأخلاقية عن الخطيئة الأولى خطيرة حيث يرى أن "أبعد ما يكون عن العقل أن يُعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من أربعة آلاف سنة"[٢١].

كما أن "فرانسيس نيومان" في كتابه "صور من الإيمان" لا يراها مبرراً مستساغاً لوجود الشر في العالم . ويتساءل "أندرية كريسون" ساخراً": "كم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها، ولا غمس فيها إصبعاً بأيه وسيلة؛ بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته"[٢٢].

ومن جانبنا نضيف رأي الدكتور "نظمي لوقا" حيث يقول: ".... وإن أنسى لا أنسى ما ركبني صغيراً من الفزع والهول من جراء تلك الخطيئة الأولي وما سيقت فيه من سياق مروع يقترن بوصف جهنم؛ ذلك الوصف المثير لمخيلة الأطفال، وكيف تتجدد الجلود كلما أكلتها النيران جزاءً وفاقاً على خطيئة آدم ..... وإن أنسي لا أنسى القلق الذي ساورني وشغل خاطري عن ملايين البشر قبل المسيح، أين هم وما ذنبهم حتى يُهلكوا بغير فرصة للنجاة ؟ !"[٢٣].

يُعلق الدكتور "صبحي" على النتائج المترتبة على التصور المسيحي والمشار إليه سلفاً: "لقد أشار الإسلام في أكثر من آية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٢٤] فأقر المسئولية الفردية؛ إذ لا يخلص الإنسان الفرد فداءً عاماً أو تضحية كلية؛ فكل مسئول عن عمله، إن الصلب يؤدي إلى انفكاك المسئولية الفردية التي هي أشد ما يحرص عليه الإسلام"[٢٥].

إلى جانب هذا يواصل "نظمي لوقا" نقده لهذا التصور مبرزاً موقف الإسلام فيقول:[٢٦] "ولئن كان أقوام يؤمنون أن الله ينتقم من الأحفاد لآثام أجدادهم الغابرين، وأن حُصرم الآباء يضرس به البنون .... فالقرآن قاطع في نفي هذا الجور المستعصي على الفهم، فيقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[٢٧]. ويقول في سورة البقرة ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢٨].

وإذا سألنا "نظمي لوقا" عن الحل أجابنا بقوله:

"كان لابد من عقيدة ترفع عن كاهل البشر هذه اللعنة، وتُطمئنهم إلى العدالة التي لا تأخذ البريء بالجرم، أو تزرُ الولد بوزر الوالد، وتجعل للبشرية كرامة مضمونة، ويحسم القرآن هذا الأمر حين يتعرض لقصة آدم ...: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۞ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[٢٩].

ويختم "نظمـي لوقـا" حججـه القرآنيـة بـالقول: "إن تلـك الفكـرة القاسية تسمم ينابيع الحياة كلها، ورفعها عن كاهل الإنسـان منّـة عُظمـى ... ألا من له أذنان للسمع فليسمع"[٣٠].

ينتهي "أحمد صبحي" - موافقاً "لوقا" - إلى أن خطيئـة آدم ليسـت علة الشر ولا بدايته؛ بل على العكس إن ابتداءً في الدنيا خير من ابتـداءً في الجنة لقد تاب الله على آدم، وقبلت توبته، فبدء الإنسان علـى الأرض لـيس شراً ولا بداية الشر، ولكن الله أراد أن يُثبِّت الإنسان على العمل بعد المشقة وذلك أفضل وأولى .

٤ ـ **التصـــوف** :

ناقشـته يومـاً في التصـوف وحولـه، خاصـة موقـف الإمـام أحمـد مـن التصوف فقال لي :

"مع أن الإمام أحمد تأثر وبكي لموقف للحارث المحاسبي إلا أنه لما سُئل عن تقشفهم وشدة سلوكهم، وأن في ذلك عبرة، رد قائلاً : "من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب، هل سمعت أن مالك بن أنس، وسـفيان الثوري والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك من الخطرات؟""[٣١].

غير أني سألته : أريد رأي أستاذي فقال : "مقالة الإمـام أصـوب وأحـوط، وذكَر ما نُسب إلى رابعة العدوية أنها قالت عن الكعبة : هذا الصـنم المعبـود في الأرض، وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه ... ثم إن الحلاج قُتل بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة؛ أي إمكان أن يقضي المسلم مناسك الحج قضاءً في عقر بيته !".

ومرة أخرى يتجلى تأثير الإيمان في رده على مثل هذه الادعاءات فيقول:

"لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعني الحقيقي للرمز بالنسبة للبيت الحرام؛ إنه رمز وحدة المسلمين الروحية في مشارق الأرض ومغاربهـا، وإذا كـان الجنـود في

ميادين القتال يقتلون دون أعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم، ولا يزعم زاعم أنهم يحاربون ويموتون من أجل قطعة قماش، كذلك الكعبة تُشق لها الرحال، لأنها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتقائهم، وهذا هو مقصد إبراهيم - عليه السلام - في دعائه: "واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم"، ومن ثم فإن دعوى أنها صنم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هي من مخاريق الصوفية، ولا يعتذر عنهم بأنها مجرد شطحات"(٣٢).

ثم هو يعيب على كثير من الصوفية إهمالهم للعلم وتحصيله، وقولهم تقديم المجاهدة، وهذا لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتابة، بل هذا النور الإلهي لا يصح معه قراءة القرآن، ولا تأمل في تفسير، ولا كتب حديث(٣٢).

يقول الدكتور "صبحي":

"وهكذا أصبح العلم التجريبي في وهم الصوفية حجاباً يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يُتعلم قرآن أو تفسير أو حديث".

يواصل "أحمد صبحي" دفاعه عن الإيمان بالنبوة والقرآن كمصدر من مصادر العلم والمعرفة فيقول: "وقد ذهب بهم الوهم أن تصوروا أن لا فرق بين الأولياء وبين الأنبياء إلا في الدرجة .. ".

انبرى "أستاذنا" للدفاع عن الشرع والعقل وقد خلفاهما كثير من الصوفية وراءهم ظهرياً، فكان ذلك تردٍ للتصوف، ودعاوي الشطح بعد غياب العقل، وهو يواجه هذا بآراء الغزالي الذي يقول: "العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يُضيء الزيت - بمعني آخر - الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان"(٣٣).

دافع "أحمد صبحي" عن دينه وإيمانه - كما رأينا في كتابه التصوف - فيقول: "إن قول بعض كبار الصوفية باستواء الأديان خطأ منهجي، وخطيئة

دينية: لقد نُسب إلى الحلاج دفاعه عن إبليس سواء لأن معصيته كانت أمراً مقدراً أزلاً، أو لأن السجود لا يكون لغير الله .... لقد كان الحلاج في دفاعه هذا ملكياً أكثر من الملك؛ إذ لم يحتج إبليس على الله بهذا القول : إن السجود لا يكون لغير الله؛ بل لأنه خُلق من نار وآدم خُلق من طين، ولقد أمر بسجود تكريم لا سجود عبادة، لكن الحلاج جعل من نفسه مُحامياً عن إبليس"[٣٤].

كما أخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الأديان، أو إمكان أن يجمع القلب مختلف المعتقدات:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا أعتقدت جميع العقائد

لقد حق "للأفغاني" القول: "إنهم يعيشون عالة على الناس، ويدعون التصوف والاتصال بالله، ويزعمون أنهم يفنون في ذات الله سبحانه؛ مع أن الفناء الحقيقي إنما يجب أن يكون في العمل من أجل الآخرين"[٣٥].

لقد اعترض "صبحي" على الذين أهملوا النظر العقلي؛ ففي مجال رده على الإمام الغزالي يقول : "هل الراسخون في العلم هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين ؟ وإذا كان الشر قد ثار منذ فشت صناعة الكلام، ألا يفتح هذا المجال للصوفية أن يكون لهم وحدهم السبيل إلى الشطحات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفي كالفيض والإشراق وأصولها الأجنبية واضحة وشرورها على العقيدة الإسلامية ليست بأهون من شر المتكلمين ؟"[٣٦].

٥ - في فلسفة التاريخ :

أما فيما يتعلق بالحضارة الإسلامية والدفع عنها فهو يعتمد – فيما يعتمد – على آراء المؤرخ البريطاني الشهير "أرنولد توينبي" سواء الإيجابية أوالسلبية، فيوافقه في الأولي ويفند الثانية .

يرى توينبي أن الحضارة الإسلامية وبالرغم من النكبات التي حلت بها لوقوع معظم دولها فريسة الإستعمار في القرن التاسع عشر، فإنه ما أن خلا

النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت الحضارة الإسلامية سليمة الجوهر، ويرجع "توينبي" ذلك إلى ما هو كامن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوروبية الحديثة، من هذه الطاقات الكامنة :

١ - إن من طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت في أزهي عصورها أن يصل إلى مركز السلطة فيها الرقيق والعبيد[٣٧].

٢ - تحريم الخمر، وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة، ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الإستوائية، يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير .

ولقد فشل الإداريون الأوروبيون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة؛ لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني[٣٨].

غير أن توينبي يسقط نظرته المسيحية فيما يتعلق بالدين والسياسة والتي تقوم على فصلهما عن بعض "اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" .

فيذهب إلى أن محمداً - ﷺ - لو ظل داعياً دينياً فقط ولم يصبح رجل سياسة، لأصبح الإسلام من النلحية الروحية أسمى مما هو عليه.

ويقدم "صبحي" مقابل تفسير "توينبي" فيقول :

هذا تقييم للإسلام من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية، بمعني أن توينبي نظر إلى الإسلام بوصفه مسيحياً لا يرى إلا ضرورة الفصل بين الدين والدولة، لا بوصفه مؤرخاً يُقيم الواقع بعد دراسة إستقرائية[٣٩].

ويدعم "صبحي" رأيه بمقولة لـ "جرونبوم" جاء فيها :

"إنه إذا كان توينبي يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس : إنه يعلي من

قيم السياسة، وأنه لا يحق لتوينبي أن ينظر إلى محمد من خلال المسيح، وإنما لابد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين أنفسهم"[٤٠].

ويتساءل "صبحي" كيف تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتُلقب لقباً دينياً إذا كان "توينبي" يريد أن تبتعد عن السياسة – وهي من أهم مظاهر الحضارة – عن تأثير الدين ؟ !

لم يقف أثر النزعة الإيمانية عند "أحمد صبحي" على ما ذكرناه – وهو قليل من كثير – بل تعداه إلى التصدي لصاحب كتاب "فجر العلم"[٤١] الذي أبدى بغضاً مكشوفاً وحقداً دفيناً تجاه الإسلام؛ حيث جعل من تعاليمه سبباً رئيساً في عدم نشوء العلم الحديث في العالم الإسلامي؛ فكان الدكتور "صبحي" بالمرصاد[٤٢] لتخرصات صاحب "فجر العلم" حيث قام بتفنيدها الواحدة تلو الأخرى .

وأخيراً :

تظل قيمة "أحمد صبحي" في المكانة التي صنعها لنفسه بين فلاسفة إسلاميين وفلاسفة معاصرين، ونعتقد أن أفضل تقدير له متابعة شباب الباحثين خطاه البحثية من حيث المنهج والشفافية والأمانة العلمية، والتحلي بما تحلى به من أخلاق فاضلة . لقد علمنا ضرورة صداقة العقل النزيه تماماً من الإلف والهوى . وتقدير كل ما تركه لنا من علم ومعرفة وأخلاق مبثوثة في كثير من كتبه .

لقد كان المرحوم "أحمد صبحي" فيلسوفاً محبوباً يحب الناس ويحبونه، ولو كان مخالفاً لآرائهم وعقيدتهم، وكفاه ذلك تقديراً، وكفانا منه إخلاصاً وحباً، **ورحمة الله عليه فقد كان من عباد الله الصالحين .**

الهوامـــش

(١) الزيدية: الزهراء للإعلام ١٩٨٤، ص ٧.

(٢) في فلسفة الحضارة، ص ٢٤٠.

(٣) في فلسفة التاريخ: دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٤، ص ٦.

(٤) النت : موقع: المجلس اليمني، المجلس الإسلامي.

(٥) في علم الكلام: مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٨، ص ١٢.

(٦) المرجع السابق، ص ١٦.

(٧) طه، الآية [٥].

(٨) في علم الكلام: المرجع السابق، المقدمة.

(٩) النحل: من الآية [١١].

(١٠) النحل: من الآية [١٢].

(١١) في علم الكلام، المقدمة.

(١٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(١٣) يونس: الآية [٩٩].

(١٤) الكهف: الآية [٢٩].

(١٥) الليل: الآية [٥-١٠].

(١٦) الشوكاني: أدب الطلب ومنتهي الأرب، دار الارقم، ص ١١٥.

(١٧) الزيدية، المرجع السابق، ص ٥٦٦.

(١٨) المرجع السابق، ص ٥٦٧ : والقصة جاءت في طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، وقد حدثت في عهد الخليفة [هارون الرشيد] والمبعوث من علماء الكلام هو [معبد بن عباد السلمي "ت ٢١٥] إلى ملك الهند".

(١٩) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: دار المعارف ط ٢، ص ٥٦٧.

(٢٠) أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ج ١ ص ١٣٥.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) د . نظمي لوقا: محمد الرسالة والرسول صلي الله عليه وسلم، ص ٣٨ / عام ١٩٥٩
وايضا : د . محمود ماضي : نبوة محمد – صلي الله علية وسلم – "طبعة المدينة المنورة"، ص ١٠٢

(٢٣) الأنعام: الآية [١٦٤] – الإسراء: الآية [١٥٠] · فاطر: الآية [١٨].

(٢٤) د . صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص ١٠٦.

(٢٥) د . نظمي لوقا: المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢٦) فاطر: الآية [١٨].

(٢٧) البقرة: الآية [١٣٤].

(٢٨) طه: الآية [١٢١-١٢٢]، البقرة: الآية [٣٧].

(٢٩) نظمي لوقا: المرجع السابق، ص ٨٤ – ٨٧.
د . محمود ماضي: نبوة محمد. المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣٠) التصوف إيجابياته وسلبياته ، دار المعارف ١٩٨٤،هامش ص [٣٢ – ٣٣]. ·

(٣١) المرجع السابق، ص ٦٠، ٧٠.
محمود ماضي : مباحث في المعرفة. الأنجلو المصرية ١٩٩٠، ص ٢٠٠.

(٣٢) الغزالي: معارج القدس، ص ٥٧، دار الوقاف – بيروت.

(٣٣) صبحي، المرجع السابق ص ٩٧.

(٣٤) محمود ماضي: المرجع السابق ص ٢٣٠.

(٣٥) صبحي: في علم الكلام، ص ٦٠٦.

(٣٦) مثل المماليك وكافور الأخشيدي.

(37) Toynbee: Civilization on Trial, p . 205.

(٣٨) صبحي: في فلسفة التاريخ، ص ٢٩٦.

(٣٩) صبحي. المرجع السابق.

(٤٠) توبي هاف: "فجر العلم"، ترجمة د . أحمد صبحي · الكويت ١٩٩٧.

(٤١) من علماء الغرب الذين ردوا مثل ترهات توبي "جيمس بيرك" في كتابه "عندما يتغير العالم"، حيث عزا التقدم العلمي إلى تعاليم الدين نفسه، فيقول: "... والأهم من هذا كله أن الدين والثقافة تعايشا معاً في تواؤم؛ فحيثما وجد الإسلام، وجد معه التعطش إلى المعرفة وتطبيقاتها على شتى مناحي الحياة".
انظر: "عندما يتغير العالم"، ترجمة ليلي الجبالي، ومراجعة شوقي جلال . الكويت المجلس الوطني للثقافة . ص ٥٠ - ٥١.

الحكمة الإلهية فى الاختلاف

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]

بقلم الدكتورة
نعمة عبد القادر
مدرس الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

ظهر حديثاً بعض الآراء يطالب أصحابها بطرح التعددية المذهبية فى الفقه، وتوحيد هذه المذاهب المتعارضة فى مذهب واحد، وهى نظرة تنم عن سوء فهم من جانب أصحابها فضلاً عن ضيق الأفق.

وقد كان للأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" رأى فى هذه المسألة: فمن وجهة نظره فى الخلاف بين البشر أنه أمر طبيعى بموجب النقل والعقل، فالنقل فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ...﴾ [هود: ١١٨]، وكذلك قوله: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٢٩]، وقول الرسول ﷺ: "سألت ربى ثلاثة أشياء فلم يجبنى إلى اثنتين وأجابنى إلى الثالثة: سألت ربى ألا تفترق أمتى من بعدى فلم يجبنى إياها. سألت ربى ألا تقتتل أمتى من بعدى فلم يجبنى إياها. سألت ربى ألا تضل أمتى من بعدى فأجابنى إياها".

وأما العقل فلأنه من الصعب اتفاق البشرية على أمر واحد: الخلاف إذن أمر حتمى ومن سنن الله فى كونه.

واختلاف البشر وتقاتلهم حكمة لله فى خلقه؛ إذ قُدر على الإنسان ألا يتم ارتقاؤه خلال عصور التاريخ إلا من خلال صراع وإلا لفسدت الأرض كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ويرى الدكتور "أحمد صبحى" أن الخلاف فى حد ذاته غير مذموم؛ وقد ارتضى المسلمون الاختلاف فى الفقه - حيث وصل عدد المذاهب الفقهية فى القرن الثالث الهجرى إلى سبعة عشر مذهباً فقهياً - وذلك حسب عبارة الخليفة العادل "عمر بن عبد العزيز" عن الفقهاء: "ما أردت أن يتفقوا، لو لم يكن خلاف لم تكن رحمة"، ومن ثم ذاعت العبارة عن الفقهاء: "خلافهم رحمة". فماذا لو أجمع الفقهاء مثلاً على تحريم أمر لم يرد فيه نص؟ إذن لهلك المسلمون.

خلاف الرأى إذن دليل على خصوبة الرأى والتفكير، وسبب لتقدم الحضارة، ولكن الضرر أن يفضى هذا الخلاف إلى القطيعة والعداوة بين مختلف الفرق والمذاهب.

هذا بصدد اختلاف الفقهاء، أما عن رأيه فى الخلاف المذهبى بين الفرق الكلامية، فقد كان يرى أنه أشد نكراً؛ فكل فرقة تظن أنها وحدها الناجية وأن سائر الفرق هلكى، وأولئك قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ولو اتبعوا الحق لعلموا أن الإسلام يسعهم جميعاً، ومرة أخرى لاتبعوا قول من قال: لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ بل كان عليهم أن يجنوا الثمار الطيبة التى قدمها فقهاء ومتكلمو كل مذهب.

وبالنسبة للخلاف المذهبى بين الفرق الإسلامية، يلاحظ الدكتور "أحمد صبحى" أمرين:

الأول - اتفاقهم جميعاً على أصول العقيدة من إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وقد جاوز الخلاف بينهم هذه الأصول العامة.

الثانى - إنه بذلك تحقق مطلب الرسول ﷺ: "ألا تجتمع أمتى على ضلالة".

ينبغى إذن ألا يتعدى الخلاف بين الفرق الإسلامية خلاف الرأى، ولذلك يذهب إلى أنه لا يوجد مذهب يحمل الحقيقة الإسلامية الكاملة وحده، وإنما الحق موزع بين هذه المذاهب، كما فى قوله تعالى: ﴿كُلاًّ نُمِدُّ هَـؤُلاء وَهَـؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠] فأهل السنة على حق فى حرصهم على وحدة الجماعة الإسلامية، والشيعة على حق فى تقديرهم لآل بيت الرسول ﷺ، والخوارج على حق حين طالبوا بالنظام الجمهورى الذى تعتنقه معظم الدول الإسلامية اليوم.

ويطرح الدكتور "أحمد صبحى" التساؤل التالى: كيف يمكن التقريب بين المذاهب المختلفة الكلامية والفقهية؟

يجيب أستاذنا "أحمد صبحى" بأنه يمكن القول إن شقة الخلاف بين السنة والشيعة تضيق فى مجال الفقه، بحيث يصبح الحوار ممكناً بين الفريقين، وأن أى مسعى للتوفيق أو التقريب يجب أن يبدأ بموضوعات الفقه دون الكلام، ففقه الإمام زيد يقترب من فقه الإمام أبى حنيفة، كذلك يقترب فقه الإمام الصادق من فقه الإمام مالك، والإمام الشافعى أخذ عن تلاميذ أبى حنيفة، كما أخذ عن تلاميذ الإمام زيد، وأخذ الإمام أحمد بن حنبل عن الشافعى.

كذلك كان هناك اقتراب بين الخوارج وأهل السنة؛ إذ يعتمد مذهب الخوارج على آراء جابر بن زيد التلميذ المباشر لابن عباس.

وبينما يحكم المتكلمين فى حكمهم على الفرق الإسلامية حديث الفرق الناجية، وما لزم عن هذا التصور من اعتبار كل فرقة أنها وحدها الناجية وسائر الفرق هلكى، يحكم الفقهاء قول أبى حنيفة: (قولى صحيح

يحتمل الخطأ، وقول خصمى خطأ يحتمل الصواب)؛ فلزم عن ذلك تسامح فى مجال الفقه؛ إذن أى دعوة للتقريب بين المذاهب والفرق الإسلامية - كما يؤكد الدكتور "أحمد صبحى" - عليها أن تبدأ بالفقه دون الكلام.

أحمد محمود صبحى ومنهجه فى علم الكلام

بقلم الدكتور
خلف عبد الله عبد الجواد
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب ـ جامعة المنيا

بادئ ذى بدء، يمكن القول . إن أحداً لا ينكر الدور الذى أسهم به أستاذنا د. "صبحى" فى علم الكلام، من خلال مؤلفاته، لاسيما كتابه: "فى علم الكلام"، مادة هذا البحث، وغيره من الكتب الأخرى.

وكاتب هذه السطور لا يدعى أن هذا البحث -- المتواضع - يتناول أو يحلل كل ما كتبه "أستاذنا" فى هذا العلم؛ فهذا يحتاج إلى جهد كبير، ووقت وفير. بيد أن هذا لا يحول بيننا وبين أن نسلط الضوء على بعض الجوانب الهامة عند أستاذنا لاسيما منهجه فى كتابه " فى علم الكلام "؛ وفاءً منا لشخصه، واحتراماً لعلمه، وإجلالاً لفكره وأستاذيته، فضلاً عن إنسانيته، ضمن كتاب تذكارى؛ أملا فى التواصل بين الباحثين وبين جيل الرواد من العلماء البارزين، أمثال "أستاذنا".

وبداية لابد أن نؤكد أن لكل مفكر هدفاً وراء تأليفه كتاب ما، أو بحث ما، "أستاذنا" صرح بهدفه من تأليف غالبية أعماله، لاسيما كتابه "فى علم الكلام" يقول "أستاذنا": "هذه محاولة

لتقديم آراء أهم فرق المسلمين فى نسق متكامل، والفرق التى كانت وما زالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين، هى المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والماتريدية وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج ".[1]

وهذه الفرق – فى رأى "أستاذنا" – لا تعبر عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين فحسب، بيد أن لكل منها آراءً متكاملة فى موضوعات علم الكلام، سواء فى الإلهيات أو الطبيعيات أو الإنسانيات التى تندرج تحتها الأخلاق والسياسة.

وليس الأمر كذلك بالنسبة للفرق الأخرى، كالمجسمة أو المشبهة أو المرجئة.. إلى غير ذلك من الأسماء التى جانبها الصواب، واتجهت إلى الغلو. وكما هو معلوم أن فى الغلو تطرفاً، ومن ثم لم يهتم "أستاذنا" بهذه الفرق كثيراً، وإنما عرض لما هو جوهرى، وترك إلى حد كبير ما هو طفيلى.[2]

هل الفلسفة عربية أم إسلامية ؟

درج المختصون فى الفلسفة الإسلامية على أنها تشتمل على المباحث التالية :

١ – علم الكلام.

٢ – فلاسفة الإسلام: كالكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم.

٣ – التصوف.

وربما أضاف بعض الباحثين إلى هذا التقسيم علم أصول الفقه، وهو النظر فى الأدلة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام، بيد أن "أستاذنا" يرى أن هذا العلم أقرب إلى المنطق منه إلى الفلسفة.[3]

يلاحظ فى هذا التقسيم السابق، أنه – فى رأى "أستاذنا" – من الخلط، بل ومن الخطأ، أن تسمى فلسفة عربية؛ إذ لا شيء منها يتصل

بالقومية أو الجنس، حتى تنسب إلى "العروبة" أو "العربية"، بل كلها تدور حول "الدين" وتتصل به بطريق ما.

فعلم الكلام يقابل " اللاهوت " فى المسيحية، وفلاسفة الإسلام، ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، وليس بين الفلسفة والقومية. وأما التصوف فهناك تصوف بوذى وتصوف مسيحى وتصوف يهودى، وليس هناك تصوف انجليزى وتصوف فرنسى حتى يقال : تصوف عربى أو فلسفة عربية.(٤)

ولا يحتج فى تسميتها – كما يرى البعض – بالعربية، بأن كل هؤلاء من متكلمين أو صوفية أو فلاسفة كانوا يكتبون باللغة العربية، فما ذلك إلا لأنها – كما يرى – "أستاذنا" – لغة القرآن الكريم، فالدين – وليس اللغة – هو الأساس فى النسبة.(٥)

علم الكلام : النشأة والهدف

علم الكلام فى أبسط تعريف له – كما يقول ابن خلدون : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات، عن مذهب السلف وأهل السنة ".(٦)

ويمكن أن يقال : إن علم الكلام – فى ضوء التعريف السابق وغيره من التعريفات الأخرى – له فائدة وظيفية، تتمثل فى التالى :

١ – معرفة أصول الدين معرفة علمية، قائمة على أساس من الدليل والبرهان .
٢ – القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة .
٣ – القدرة على إبطال الشبهات التى تثار حول قواعد العقائد(٧) .

وأما عن سبب تسميته بهذا الاسم، فقد ذكرت أقوال كثيرة، فإما لأنه – كما يرى الإيجى – بإزاء المنطق للفلسفة، وإما لأن أبوابه عنونت

أولا بالكلام فى كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التشاجر، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم.

وإزاء هذا كله، نجد "أستاذنا" يقارن بين هذه الآراء، ويرجح بينها، ليختار أصحها من وجهة نظره. فالقول – مثلا – فى تعليل التسمية بأن أبواب هذا العلم تبدأ معنونة بالكلام فى كذا، فليس علم الكلام وحده – فى رأيه – دون سائر العلوم، هو الذى اختص بهذا النحو من التبويب، بل إن أصح الأقوال، هو القول الذى يعلل التسمية بمسألة كلام الله؛ لأن هذه المسألة هى أشهر المسائل التى ثار حولها الخلاف بين المتكلمين فى زمن الخليفة المأمون؛ إذ احتدم الصراع إلى درجة الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول قضية : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ هل كلام الله – تعالى – قديم أم حادث ؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله.(٨)

وبناءً على هذا، فإن ما ذهب إليه ابن خلدون من تعليل لهذه التسمية لما فى علم الكلام من المناظرة، وهى كلام صرف، ليست راجعة إلى عمل، كالفقه مثلا. هذا التعليل – فى رأى "أستاذنا" – غير دقيق؛ لأن هذا يعد تبريراً للتسمية وليس تفسيرا لنشأتها، أى أنها لاحقة وليست سابقة عليها.(٩)

هل علم الكلام مسئول عن الاختلاف بين المسلمين ؟

الواقع – فى رأيى – أن الاختلاف – بوجه عام – سنة كونية، أرادها الله سبحانه وتعالى، ولو شاء الله لجعلنا أمة واحدة، ولكن خلقنا مختلفين لوناً ولغةً وثقافةً وفكراً وديناً... إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف البشرى؛ حتى نتعارف ونتكامل، قال تعالى : ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾(١٠)، وقال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾.(١١)

يضاف إلى ما سبق، أن الاختلاف - كما يرى "أستاذنا" - قرين حرية الرأى والتفكير، وغير ذلك يعد شللاً للعقول، إلا أن يكون ذلك فى بداية الدعوة؛ حيث يجب أن تنأى الدعوة عن ذلك.

ولهذا ازدهر علم الكلام بتعدد فرقه ومذاهبه، وانحط حين جمد فكر المسلمين، وعندما أغلق باب الاجتهاد، فإن حكمة الله - تعالى - تتجلى فى الاختلاف الفكرى بين الناس أكثر مما تتجلى فى وحدة فكرية متسلطة.(١٢)

ولا يخفى على كل ذى لب، أن هذه الوحدة الفكرية المتسلطة من لوازم الدكتاتورية فى السياسة مثلا، بينما الاختلاف وحرية الرأى من لوازم الديمقراطية.

وإذا كان ازدهار علم الكلام ناشئاً عن الاختلاف والتعدد فى الرؤى والأفكار، فإن هذا جلى بصورة أكثر فى الفلسفة؛ إذ لا تزدهر إلا باختلاف المذاهب، إلى حد أن يعارض التلميذ أستاذه، ولو وافقه - فى كل شيء - لما أصبح التلميذ جديرا بأن يكون فيلسوفاً.(١٣)

فالاختلاف - بناءً على ما سبق - من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامى، ومن ثم ازدهار الحضارة الإسلامية؛ إذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الإفتاء، زاعمة أنها حكم السماء، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن، كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامى، الذى يأبى التسلط. وإذا كان احتكار الفكر فى السياسة دكتاتورية، فإنه فى الدين كهانة لا يعرفها الإسلام. بهذا التحليل كان أستاذنا يرى الاختلاف بين الفرق الإسلامية.(١٤)

وفى رأيى، كنت أتمنى أن يقف "أستاذنا" - فى هذا المقام - برهة؛ حتى يميز بين نوعين من الاختلاف : الاختلاف المحمود، والاختلاف المذموم. فلا ريب أن "أستاذنا" كان يعنى فى كلامه الاختلاف المحمود، الذى هو سبب للازدهار؛ إذ الاختلاف المذموم يؤدى إلى الصراع والصدام.

وعلم الكلام - في رأي "أستاذنا" - ليس مرادفاً للمراء أو الجدل المذموم، كما صوره بعض الفقهاء والمحدثين، ولو كان الأمر كذلك لما كان لبعض هؤلاء كلام في علم الكلام، من أمثال أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل.

وقد يقيس البعض علم الكلام على الفلسفة من خلال منطق : لكي تتجنب الخوض في علم الكلام لابد أن تكون متكلماً، قياساً على قولهم : لكي تهاجم الفلسفة لابد أن تتفلسف، بل الأمر يتجاوز ذلك؛ إذ الإسلام - شأنه في ذلك شأن أي دين - قد مر بمرحلتين : مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس؛ إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الآراء، كما يضر بالنبتة حديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء.

فلم يكن سائل على عهد النبي - ﷺ - يسأل عن كيفية الاستواء في قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١٥]، وحتى لو سأل فإنه يلقى الجواب الذي أجاب به مالك : الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ولقد خشي المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع.

ولكن الدين - أي دين - لابد أن ينتقل المؤمنون به إلى مرحلة أخرى، فيها بحث ونظر، وصياغة فلسفية للعقائد الدينية. قد يرجع ذلك إلى أن حب الاستطلاع طبيعي في البشر، فالناس جميعاً قد وُهبوا الاستعداد للنظر العقلي والتفكير الفلسفي.[١٦]

بيد أن هذا التعميم من "أستاذنا" - في اعتقادي - يحتاج إلى نظر؛ فليس كل أحد قادراً على النظر العقلي والتفكير البرهاني أو الفلسفي؛ ذلك لأن طبائع الناس مختلفة، يقول ابن رشد : "وذلك أن طباع الناس

متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية". (١٧)

إن نفور البعض عن علم الكلام اعتقاداً منهم بمسئوليته عن التفرق والاختلاف، هو اعتقاد جانبه الصواب فى نظر "أستاذنا". نعم هذه آفة علم الكلام؛ بيد أن هذه الآفة لا توجب كونه مسئولاً عن تفرق المسلمين؛ لأن دور علم الكلام هو أن يسجل معتقدات هذه الفرق، وليس علة لها، فالمسلمون قد افترقوا مذاهب وشيعاً، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم، وجاء علم الكلام حصيلة لكل ذلك، وليس لنا أن نتجاهل ما كان، وإنما أجدر بنا أن نعلله، وأن نحيط بظروفه وملابساته، وأن نتعمق فى فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية. (١٨)

أصالة علم الكلام :

الباحثون فى الفلسفة الإسلامية فريقان : فريق يرى أن الفكر الفلسفى قد بدأ باليونان، وإلى الفلسفة اليونانية يرجع كل ما لحقها من فلسفات إسلامية أو مسيحية أو حديثة. وفريق آخر يرى فى الفكر الإسلامى أصالة فى الموضوعات وفى النظر.

و"أستاذنا" يؤيد الفريق الثانى؛ فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة، ولا بعلاقة الذات بالصفات، ولا بالنبوة. إنها موضوعات انبثقت عن ظروف فى البيئة الإسلامية، وهى وليدة مشكلات إسلامية خالصة، لقد أراد المسلمون أن يصوغوا معتقداتهم صياغة فكرية، تمكنهم من مواجهة الأديان التى غزاها الإسلام، ومن ثم فإن نشأة علم الكلام تلتمس من موضوعات الخلاف بين المسلمين وبين ما واجهوه من أديان فى البلدان التى فتحوها.

نعم، لقد استعان المتكلمون فى عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق فى الجدل؛ بيد أن ذلك لا يعنى أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان، وما كان ينبغى للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء أرسطو أو أفلوطين فى الله.(١٩)

فعلم الكلام – كما يذهب بعض الباحثين – فى طليعة العلوم الأصيلة؛ إذ قد ثبت تاريخياً أنه ولد فى بيئة المسلمين فكرياً وجغرافياً، ولم يعرف أنه تأثر فى وضعه بثقافة غير إسلامية، فكانت بدايات انطلاقته الأولى متمثلة فى مسائل من العقيدة، أثارها الاختلاف فى تفسير الآيات المتشابهات من القرآن الكريم من جانب، ومن جانب آخر أثارتها بعض الأهداف السياسية فى ذلك الوقت.(٢٠)

ومن هنا نستطيع القول : إن علم الكلام أساسه دينى، يقابله فى ذلك العصر فى أوروبا علم اللاهوت أو الثيولوجيا فى المسيحية، مع التسليم بأن ثمة فارقاً بين علم الكلام الإسلامى وبين اللاهوت المسيحى.(٢١)

ومن ثم، يعتبر علم الكلام من أهم فروع الفلسفة الإسلامية، وأكثرها أصالة، ويبدو فيه ابتكار المسلمين، ووضوح العنصر الإسلامى فيه أكثر من غيره. وهذا – كما سبق – لا يعنى أنه مقطوع الصلة بالثقافات الأجنبية، بل يعنى أن هذا التأثر كان قليلاً، ومهما كان قدر هذا التأثر، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن لعلم الكلام هويته المستقلة، التى تبدو فيها أصوله الإسلامية واضحة وجلية، ومن ثم نستطيع الزعم بأنه خير ممثل لتراثنا الفكرى.(٢٢)

فلقد حاول – علم الكلام – من خلال اجتهادات المتكلمين أن يقدم لنا حلولاً لمشكلات أفرزها الواقع آنذاك، كما أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة، وقد أبلى فى ذلك بلاءً حسناً، مستعيناً فى كل ذلك بأدوات،

تمكنه من مواجهة التيارات المختلفة، ليؤسس فى نهاية الأمر فلسفة للعقيدة، تتسم بالعقلانية فى كثير من جوانبها.(٢٣)

عوامل النشأة :

اتضح – كما سبق – أن علم الكلام قام على أساس دينى، والمتأمل فى القرآن الكريم يجد أن آيات كثيرة حثت المسلمين على أن ينظروا فى ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا ويتدبروا، قال تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٢٤)، وقال تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢٥)، وقال تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.(٢٦)

إضافة إلى ذلك، نجد أن القرآن الكريم – كما يرى "أستاذنا" – ذم الذين لا يفكرون أو لا يعقلون. وكما هو معلوم أن الأنبياء قدوة وأسوة للمسلمين، ولقد جاء إيمان إبراهيم – عليه السلام – بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل.(٢٧)

حقيقة الأمر – فى رأيى – أن ما ذهب إليه "أستاذنا" من أن إيمان إبراهيم – عليه السلام – جاء بعد نظر عقلى، فيه نظر؛ إذ إبراهيم كان مناظراً لقومه ولم يكن ناظراً، أى أنه كان – عليه السلام – مؤمناً ولم يطلب الدليل كى يؤمن، والدليل على ذلك ما ذكره ابن كثير فى تفسيره عندما عرض لقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۞ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ۞ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۞ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٤ إلى ٧٩).

قال ابن كثير: "والحق أن إبراهيم، عليه الصلاة والسلام، كان في هذا المقام مناظراً لقومه، مبيناً لهم بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام، فبيَّن في المقام الأول مع أبيه خطأهم في عبادة الأصنام الأرضية، التي هي على صورة الملائكة السماوية، ليشفعوا لهم إلى الخالق العظيم الذين هم عند أنفسهم أحقر من أن يعبدوه، وإنما يتوسلون إليه بعبادة ملائكته، ليشفعوا لهم عنده في الرزق والنصر، وغير ذلك مما يحتاجون إليه. وبيَّن في هذا المقام خطأهم وضلالهم في عبادة الهياكل، وهي الكواكب السيارة السبعة المتحيرة، وهي: القمر، وعطارد، والزهرة، والشمس، والمريخ، والمشترى، وزحل، وأشدهن إضاءة وأشرقهن عندهم الشمس، ثم القمر، ثم الزهرة. فبيَّن أولاً أن هذه الزهرة لا تصلح للإلهية؛ لأنها مسخرة مقدرة بسير معين، لا تزيغ عنه يمينًا ولا شمالاً، ولا تملك لنفسها تصرفاً، بل هي جرم من الأجرام خلقها الله منيرة، لما له في ذلك من الحكم العظيمة، وهي تطلع من المشرق، ثم تسير فيما بينه وبين المغرب حتى تغيب عن الأبصار فيه، ثم تبدو في الليلة القابلة على هذا المنوال. ومثل هذه لا تصلح للإلهية. ثم انتقل إلى القمر. فبيَّن فيه مثل ما بيَّن في النجم. ثم انتقل إلى الشمس كذلك. فلما انتفت الإلهية عن هذه الأجرام الثلاثة التي هي أنور ما تقع عليه الأبصار، وتحقق ذلك بالدليل القاطع: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ أي: أنا بريء من عبادتهن وموالاتهن، فإن كانت آلهة، فكيدوني بها جميعاً ثم لا تنظرون: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أي: إنما أعبد خالق هذه الأشياء ومخترعها ومسخرها ومقدرها ومدبرها، الذي بيده ملكوت كل شيء، وخالق كل شيء وربه ومليكه وإلهه "[٢٨]

وقال ابن كثير بعد ذلك[٢٩]: " وكيف يجوز أن يكون إبراهيم [الخليل] ناظراً في هذا المقام، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ۞ إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ الآيات [الأنبياء: ٥١، ٥٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا

لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ شَاكِرًا لأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۞ وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ۞ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠ -١٢٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١]... إذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل -الذي جعله الله ﴿أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] ناظراً في هذا المقام ؟! بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجية المستقيمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شك ولا ريب. ومما يؤيد أنه كان في هذا المقام مناظرًا لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظراً قوله تعالى : ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ ۞ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠، ٨١].

وعودة أخرى إلى رأى "أستاذنا" فى علم الكلام من حيث موضوعه نجد – فى رأيه – المتكلمين على اختلاف فرقهم التزموا بما حدده القرآن من أصول عامة فى الاعتقاد : التوحيد – أسماء الله وصفاته – صلة الله بالعالم، فهى صلة خلق وليس على اعتبار كونه صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون وأرسطو.

ومن هنا نستطيع القول : إن التفكير الفلسفى – وكذلك النظر العقلى – قد انبثق من هذه المواقف كما حددها القرآن، ومن ثم لا غرو عندما يستشهد المتكلمون بآيات القرآن الكريم ونصوصه.

والواقع، أنه لا يتصور عاقل أن علماً ما ينشأ من فراغ أو إرضاء لأهواء، وليس مجرد ترف عقلى، وإنما جاء كرد فعل لما أفرزه واقع المتكلمين آنذاك.(٣٠) وبعبارة أخرى ارتبط علم الكلام فى نشأته ارتباطاً وثيقاً

بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية، التى أفرزها الواقع الإسلامى فى تطوره.(٣١)

وإزاء هذه المشكلات، اجتهد المتكلمون الأوائل بهدف تقديم حلول لهذه المشكلات، معتمدين فى ذلك على فهم النصوص الدينية، والاستناد إليها فى تدعيم اجتهاداتهم، وكما هو معلوم أن التعدد من طبيعة الاجتهاد فيما يطرح من حلول، فبمقدار التنوع فى الفهم تتنوع الاجتهادات، فكانت هذه الاجتهادات هى البواكير الأولى لعقائد الفرق الكلامية، التى تمثل تاريخ علم الكلام، والتى بدأت فى التكون والظهور منذ صدر الإسلام.(٣٢)

وكما سبق، كان القرآن الكريم مصدراً هاماً لدى علماء الكلام، وهذا لا يعنى أن القرآن قصد البحث فى مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية، أو موضوعات عالم الغيب، عندما حث على النظر والتدبر. لقد حدد القرآن الكريم أصول الإيمان التى ينبغى على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها، ولا يتخطاها إلى رأى مخالف، وفى الوقت نفسه لم يحبذ المراء فى الدين أو الجدل الذى يورث الشقاق والعداوة والبغضاء.

ولهذا فإن النبى – ﷺ – نهى الصحابة – رضى الله عنهم – عن الخوض فى موضوعات عالم الغيب، وكان حرياً بالمتكلمين أن ينتهجوا نفس النهج، إلا أن الحق – كما يرى "أستاذنا" – يقال : ما كان ذلك منهم عن زيغ فى القلوب، أو ابتغاء فتنة، وإنما أكرهوا على ذلك إكراهاً، واضطروا إلى ذلك اضطراراً.(٣٣)

أما عن العوامل التى أسهمت فى نشأة علم الكلام، فيمكن أن يقال : إن علم الكلام – كما يرى التفتازانى – لم ينشأ فى الإسلام نتيجة لسبب بعينه، وإنما هو نتاج لأسباب متضامنة، وعوامل متضافرة، اقتضت وجوده على الصورة التى نراه عليها فى تاريخ الفكر الإسلامى، فهناك عوامل منبعثة من داخل

الجماعة الإسلامية ذاتها وخارجها أدت إلى ذلك.[٣٤] وهو عين ما ذهب إليه أستاذنا - "د. صبحى"؛ حيث يرى أن ثمة عوامل داخلية وخارجية أسهمت فى نشأة علم الكلام.

أما العوامل الخارجية، فنجد علم الكلام قد نشأ وتحددت موضوعاته نتيجة لخلاف عقائد الإسلام مع المعتقدات الأخرى. فلقد كان الصراع الفكرى بين المسلمين ومن خالفهم عاملاً حاسماً فى نشأة هذا العلم، بل فى تحديد موضوعاته، فمثلا انبثقت مشكلة "كلام الله" هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ قديم أم حادث ؟ نتيجة لاختلاف الإسلام مع المسيحية حول دلالة "الكلمة" فى وصف المسيح - عليه السلام.

بيد أن العوامل الخارجية - فى رأى "أستاذنا" - إن فسرت نشأة علم الكلام، فهى لا تفسر كثرة الفرق الإسلامية.[٣٥]

وأما العوامل الداخلية، فترجع إلى عوامل فى البيئة الإسلامية ذاتها، ويرجع الانقسام إلى فرق ومذاهب - سواء فى الدين أو فى الفلسفة - حين تواجه الجماعة مشكلة يتعذر عندها اتفاق الآراء.

ونتيجة لهذه العوامل الخارجية، دافع علماء الكلام - لمن أوتى منهم قوة الجدل - عن دينهم ضد الديانات والمذاهب المختلفة.[٣٦]

منهج د. صبحى فى دراسة الفرق الإسلامية (المعتزلة نموذجاً)

المتأمل آراء "أستاذنا" يجد أنه وضع لنفسه منهجاً فى دراسة الفرق الإسلامية، وهو ما صرح به قائلاً: " يقتضى النسق المتكامل أن أعرض للفرقة منذ نشأتها، بل منقباً عن جذورها وأسلاف شخصياتها، مقتفياً أثرها، متتبعاً مسارها من خلال مفكريها إلى أن حطت الرحال، فعجزت عن أن تنتج فكراً، وعقمت عن أن تقدم مفكرين ".[٣٧]

وربما يقول قائل : إن هذه دراسة تاريخية محضة. بيد أن "أستاذنا" يرى خلاف ذلك؛ إذ ليس " فى الأحداث التاريخية ما يكفى لتفسير نشأة الفرق أو أفولها، وإنما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر، فإن الفكر لا يفسر إلا بالفكر، ومن ثم فقد وجب أن نلتمس أسباباً عقلية لنشأة المعتزلة – مثلا – أو أفولها، لقيام الأشعرية فى القرن الرابع وليس قبله، ثم لعوامل انتشارها وازدهارها، لاستمرار التشيع، رغم مرور ما يقرب من أربعة عشر قرناً على وفاة على – رضي الله عنه – ونهاية موضوع أحقيته أو أبى بكر بالخلافة. باطن التاريخ من فكر هو وحده التفسير المقنع فيما يعجز ظاهره عن تقديم السبب الكافى ".[٣٨]

أى أن الأحداث التاريخية المحضة ليست كفيلة ببيان نشأة أو غياب فرقة ما من الفرق الإسلامية، وإنما يضاف إلى ذلك البحث عن الأسباب العقلية التى تكشف هذا الجانب. وهذا لا يعنى استبعاد دور التاريخ فى منهج "أستاذنا"؛ فما من فكر يعيش فى عزلة عن المكونات الحضارية التى عاصرته، ومن ثم وجب التمهيد لكل فرقة بالخلفية الحضارية التى عنها انبثق فكرها، وبذلك تبدو نشأة الأفكار أمراً حتمياً من الناحية العقلية.

وبهذا يمكن أن نفهم نشأة الفرق الإسلامية، فالمعتزلة – مثلا – قد نشأت فى ظروف خاصة كرد فعل ضد الأديان والمذاهب المختلفة، ونشأت الأشعرية فى ظروف طلب وجدان المسلمين القصد والاعتدال والحلول الوسطى، وظهرت انتفاضة مذهب السلف فى عصر بلغ التزيد والحشو فى الاعتقاد بتأثير التصوف حداً خطيراً، فكان لابد من صيحة بالعودة إلى الينابيع الأولى : عصر السلف.[٣٩]

جدير بالإشارة، أن الحديث هنا سيقتصر على المعتزلة كنموذج دون الفرق الإسلامية الأخرى التى عرض لها "أستاذنا"، وهذا له – فى رأيى – ما يبرره، فالمعتزلة – عند "أستاذنا" – أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش

فى إطـــار الحدود التى وضــعها رجــال المعتزلـة. ولا ترجـع أهميـة المعتزلـة إلى دورها البارز فى علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعـة العقليـة فـى الفكـر الإسلامى فقط، بل إلى مكانتها فى الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها. (٤٠)

فالمسار التاريخى للمعتزلة قد صاحب المسار التـاريخى للحضـارة الإسـلامية ازدهاراً وانهياراً؛ بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان فـى أوج الحضـارة الإسـلامية فـى القرن الثالث الهجرى، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة السياسية قد اقـترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأي فرقة كلامية أخرى. (٤١)

وما ذهب إليه "أستاذنا" من التأكيد على قيمة ومكانـة المعتزلـة فـى الفكر الإسلامى، هو نفس ما ذهب إليه جُلّ الباحثين والمتخصصين فى علـم الكلام، فالمعتزلة – فى نظر هؤلاء – من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضـا مؤسسة علم الكلام الحقيقى، بمعنى أن لها نسـقاً مـذهبياً متكـاملاً فـى علـم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلى(٤٢)، والواضعون لـدعائم علـم الكـلام، فبهم تأسس وبجهودهم تطورت موضـوعاته، بمـا أضـافوا إليـه مـن مباحـث جديدة، أثرت موضوعاته، وكان لهم دور رئيس فى تطويره وصياغة مشـكلاته ومعالجتها معالجة جادة، هى أقرب إلى روح التفلسف. تبنوا نزعة عقلية ولّدت فيهم حرية الفكر والرأى، وحاولوا نشرها فى مجتمعهم، وعملوا على نموهـا وتطويرها، ونكاد لا نجد مدرسة كلامية نمت فيها هذه الحرية الفكرية كما نمت فى رحاب مدرستهم، وإليهم يرجع الفضل فى تحديد معالم العقيدة الإسلامية والدفاع عنها(٤٣)، ولقد جاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليـد، ومـن ثـم توصف مدرستهم بأنها من أكبر المدارس العقلية فى الإسلام. (٤٤)

نشأة المعتزلة :

كما هو معلوم لدى المتخصصين فى علم الكلام أن هناك رأياً شاع بين كثير من مؤرخى الفرق، وهو الرأى القائل بأن نشـأة المعتزلـة ترجـع إلى مـا حدث بين واصل بن عطاء والحسن البصرى من خلاف حول مسألة مرتكب

الكبيرة، وذلك عندما جاء من يسأل الحسن عن رأيه فى هذه المسألة، وقبل أن يجيب الحسن، أجابه واصل بأنه فى منزلة بين المنزلتين، وقام واعتزل حلقة الحسن، فقال الحسن : اعتزلنا واصل؛ فسموا بذلك معتزلة، واعتبر معظم المؤرخين أن هذه الحادثة نقطة البدء الرئيسة في نشأة المعتزلة.(٤٥)

بيد أن "أستاذنا" – كديدنه – لا يقف فى منهجه عند عامل واحد لتفسير نشأة فرقة إسلامية، لاسيما إذا كان هذا السبب أو هذا العامل واهياً كالسبب السابق. فإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصرى، أو حتى رأى واصل بصدد فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقى لفرقة كالمعتزلة فى مجال الفكر الفلسفى بوجه عام، وفى علم الكلام بوجه خاص، وحينما يعجز ظاهر التاريخ علينا أن ننظر فى باطنه، ومن ثم فإن التفسير العلمى – فى رأى "أستاذنا" – هو وحده الذى يفسر قيام المعتزلة، والدور الذى قامت به فى الفكر الإسلامى.

ذلك لأنه لا يصح تعليق عظائم الأمور – لاسيما فى مجال الفكر – على أوهن الأسباب أو الأحداث، وإنما المشكلة الحقيقية التى عنها انبثق المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلى، هو الإسلام كما فى سائر الأديان. ففى كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل، أيهما أرجح ؟ تقديس النص والنأى به عن النظر العقلى، وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر، أم تأويل ظاهر النص كى يتمشى مع العقل، فيتسنى إقناع الخصم، خصوصاً من أصحاب الديانات المختلفة. أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة؟ يقول القاسم الرسّى : ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد : العقل، والكتاب، والرسول... والعقل أصل الحجتين الأخيرتين؛ لأنهما عُرفا به ولم يُعرف بهما.

إن وضع المشكلة على هذا النحو هو وحده الذى يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة، ويفسر الدور الخطير الذى أدوه فى الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن عجزت الأدلة التاريخية عن تقديم إجابة حاسمة.(٤٦)

وما ذهب إليه "أستاذنا" من عدم اقتناعه بسبب نشأة المعتزلة الذى شاع بين مؤرخى الفرق، هو عين ما ذهب إليه آخرون، حيث ذهبوا إلى تضعيف هذا العامل، بل إننا - كما يرى د. صالح - لا نستطيع أن نقطع برأى حاسم فيما يتعلق بنشأة المعتزلة؛ فما زالت آراؤنا فى هذا المجال آراء ترجيحية إلى حد كبير.(٤٧)

وإذا كان ذلك كذلك، فإن البحث المنهجى السليم فى رأى "أستاذنا" - "د. صبحى" - ليس فى التحرى عمن أخذ واصل أو عمرو بن عبيد، وإنما فيما واجه الفكر الإسلامى من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة، ومن ثم يتبين لنا أن نشأتهم قد تحددت بعاملين رئيسين :

١ - الحاجة الفكرية إلى الدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى.
٢ - حتمية ظهور النزعة العقلية فى كل دين، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأى بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل، بصرف النظر عما فى ذلك من جرأة على قداسة النص فى رأى الظاهرية النصيين.(٤٨)

منهج المعتزلة كما يراه د. صبحى:

تتجلى الملامح الرئيسة للفكر المعتزلى - كما يرى "أستاذنا" - فى الآتى:

١ - النزعة العقلية : فإذا تعارض ظاهر النص مع العقل، فإن المرجح هو العقل، وفى ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة، وفى ضوء ذلك أيضا يرجع إليهم الفضل فى نشأة علم الكلام وتحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه، وأما على الصعيد الخارجى، فإليهم يرجع الفضل فى الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، ومن الزنادقة.

٢ - المضمون الأخلاقى للدين : تتعلق النزعة العقلية بالمنهج، ويتعلق المضمون الأخلاقى بالمذهب... كلها اتجاهات لا تتضح الرابطة بين آراء المعتزلة فيها إلا على أساس قاعدة أقاموا عليها آراءهم، وهى أن الدين ينطوى على مضامين أخلاقية، ولقد نجح المعتزلة حيث يمكن أن يفلح المنهج العقلى والنسق الأخلاقى فى مجال الدين، نجحوا أن ينقحوا تصور الإنسان للألوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم، ونجحوا أيضا بصدد صلة الله بالإنسان فى أن يربطوا الدين بمضامين أخلاقية.

وأخيراً، يرى "أستاذنا" أن ثمة علاقة بين المعتزلة والزيدية إلى حد كبير، ولولا الزيدية لكاد أن يُقضى تماماً على فكر المعتزلة؛ إذ أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم، حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلى.[٤٩]

لماذا أفل نجم المعتزلة ؟

كما ذكرنا سابقا، أن المعتزلة قاموا بدور رئيس فى الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثانى الهجرى حتى القرن الخامس، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفى تبرير أفولهم قيلت عدة تفسيرات، منها :

١ - معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات وجدوا فيها رعاية بنى بويه، غير أن اضطهاد السلطة - فى رأى "أستاذنا" - غير كاف فى تبرير ذلك، بل على العكس، فإن اضطهاد السلطة يكون فى كثير من الأحيان من عوامل تشبث المضطهد بأسباب البقاء، ودليل ذلك الشيعة والخوارج، فهما أوضح مثلين على ذلك، ولم يكن عداء الدولة للمعتزلة بأشد فى يوم من الأيام من عدائها للشيعة أو الخوارج.

٢ - خطأ المعتزلة القاتل فى استعدائهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة خلق القرآن، ليس فحسب لأن ممثلى حرية الفكر قد مارسوا

تقييد الفكر والحجر على الرأى، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار، وإنما لأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم - من العامة قوياً.

٣ - الاستعلاء الفكرى لدى المعتزلة.

بيد أنه مهما قيل من تفسيرات فى أفول أو نهاية أكبر حركة عقلية فى حضارة الإسلام، فإنه - كما يرى "أستاذنا" - يجب ألا يغيب عن بالنا أن الأفكار كالأزهار، لا تعيش إلا فى جو ملائم، ومن ثم ازدهرت حركة الاعتزال فى ربيع الفكر الإسلامى، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن تتبنى الرأى الجريء، فذويت بذلك شجرة الاعتزال، لتحتضن بذوره حركة أشد قوة على مقاومة حر الصيف، ثم أعاصير الشتاء، ونعنى بذلك الزيدية.(٥٠)

الأصول الخمسة عند المعتزلة كما يراها د.صبحى :

كما هو معلوم أن للمعتزلة أصولا خمسة، من لم يؤمن بها لم يكن معتزلياً. ولقد عرض "أستاذنا" لهذه الأصول، محللاً إياها، ومعقباً عليها. وفى هذه السطور نحاول إلقاء الضوء على هذا الأصول فى إطلالة سريعة؛ لنقف على رأى "أستاذنا" إزاء ما ذهب إليه المعتزلة فى هذه الأصول.

التوحيد :

فى هذا الأصل نجد أن المعتزلة قدموا تصوراً للألوهية وفق منهجهم العقلى، ففى الصفات - على سبيل المثال - حاول المعتزلة نفى كل تصور بشرى عن الله، وبعبارة أخرى نفى المماثلة بين الله والإنسان، ومن ثم نجد معظم الصفات التى أثبتها المعتزلة صفات سلبية.

ومع ذلك، يمكن أن يتصف الله بصفات إيجابية، بعضها ينفرد به سبحانه، كالوحدانية والقدم، وهى صفات إيجابية لفظاً وسلبية من حيث المعنى. فالوحدانية تعنى نفى الشريك عنه، والقدم يعنى نفى الحدوث.

وأما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى، مثل صفات الذات، كالقدرة والحياة والعلم، فهى صفات يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بأضدادها. ولا يعنى إطلاق هذه الصفات على الإنسان المماثلة أو المشابهة مع الصفات الإلهية؛ لأن هذه الصفات إنما تطلق على الله لذاته، بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته.(٥١)

والواقع، لكى نفهم آراء المعتزلة فى هذه القضية، لابد - ما يرى "أستاذنا" - أن نضع فى الاعتبار أنهم قد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى؛ إذ القول بأن النزعة الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم - أى صفات - كالوحدانية والعلم والحياة - قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً، وإلى تجسد الأقنوم الثانى - أقنوم العلم - فى الإبن.

ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات هى الذات غير مغايرة لها؛ فصفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هى اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر إلى الشيء الواحد، دون أن يلزم عن ذلك التعدد فى ذاته، فيمكن أن نصف الجوهر مثلاً بأنه متحيز وقائم بذاته وقابل للعرض، كذلك الذات الإلهية واحدة، وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات، فيقال عالم ونعنى إثبات صفة العلم هو ذاته ونفى الجهل عن ذاته، وكذلك الحال فى صفة القدرة والعلم، وهذا هو مقصود قولهم : صفات الله عين ذاته.(٥٢)

وهنا تجدر الإشارة إلى تحامل كتّاب الفرق من خصوم المعتزلة، أمثال الأشعرى والبغدادى والشهرستانى، وكما هو معلوم أن معظم آراء المعتزلة لم تصل إلينا من خلال كتب خصومهم، وهو الأمر الذى ضلل بعض الكتاب المحدثين من مستشرقين وإسلاميين، حيث ردوا رأى المعتزلة فى علاقة الذات بالصفات - على النحو السابق - إلى مصادر أجنبية لاسيما اليونانية، فقول

معمر بن عباد : لا تفرقة بين العالم والمعلوم بالنسبة لعلم الله قد تأثر فيها بأرسطو فى قوله : المحرك الأول عاقل ومعقول.

بيد أن "أستاذنا" يرى أن الصواب ليس كذلك، معتمداً فى ذلك على وجوه، منها :

١ - إن فكرة الألوهية فجة مضطربة فى الفلسفة اليونانية، حتى لدى أكبر فلاسفتهم، كأرسطو، بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج فى دين سماوى كالإسلام، فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها.

٢ - لابد من فهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة المدافعين عن الإسلام ضد الديانات الأخرى. فالموقف الذى تفرضه الخصومة أن تصاغ الآراء على نحو معارض ومخالف تماما لمعتقدات الخصوم، فإن اتهمت اليهودية بالتشبيه والتجسيم تطرف المعتزلة فى التنزيه، وإن قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلة هذا الاعتقاد بتصور وحدة مطلقة بين الذات والصفات... الموقف المعتزلى يفرض إذاً تصور الإسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله : تعديل لليهودية فى تشبيهها الخالق بالمخلوق، أو إضفاء صفات إنسانية على الله، ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزيه المطلق لله، وهى تعديل أيضا للمسيحية فى تشبيهها المخلوق بالخالق أو إضفاء صفات الألوهية على الإنسان، ومن ثم التزمت المعتزلة بوحدة مطلقة بين الصفات والذات.

٣ - لا ننكر تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية فى دقيق الكلام، أما فى جليله الذى يتصل بالله وصفاته، فذلك بعيد تماماً. (٥٣)

وفيما له صلة بهذا الأصل، مسألة الكلام الإلهى التى هى فرع عن تصورهم للتوحيد؛ ذلك إن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن يعنى إثبات قدمه،

وكل ما هو قديم فهو إله، فانفراد الله بالألوهية يقتضى انفراده - وحده - بالقدم.

فالمشكلة من الناحية الكلامية - كما يرى "أستاذنا" - لم تكن تستحق أن تترتب عليها هذه النتائج الخطيرة التى أثيرت فى تاريخ الفكر الإسلامى بوجه عام، وعلم الكلام بوجه خاص؛ فهى لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه والتجسيم، أو عن مسألة الرؤية. بيد أنها اتخذت طابعاً مثيراً عندما اختلطت بالسياسة. ولاشك أن معتزلة بغداد قد دفعوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن، وعندما أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة، قابلوا كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق، حتى أضحت محنة للحنابلة فى شخص الإمام أحمد بن حنبل، وهو الأمر الذى أدى إلى رد فعل عنيف وكراهية شديدة من قبل العامة تجاه المعتزلة.[٥٤]

وأما فيما يتعلق بالصفات الخبرية، فنجد المعتزلة قد تأولوها على نحو يتسق أيضا مع تنزيههم المطلق لله، مستخدمين فى ذلك التأويل **إحدى طرق ثلاث**:

١ - ثراء اللغة فى دلالة اللفظ على عدة معان .

٢ - بلاغة اللغة العربية، وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات، وذلك مما جعلهم يعتمدون على تأويل الآيات المتشابهات.

٣ - تحريف بسيط فى قراءة بعض الآيات مستندين إلى تعدد القراءات، ومعتمدين فى تأويلاتهم على منهج محدد، وهو رد متشابه الآيات إلى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم فى التنزيه المطلق لله عن صفات البشر.[٥٥]

٤ - **العدل** :

إن ثمة صلة وثيقة بين التوحيد والعدل عند المعتزلة كما يرى "أستاذنا"، ففى التوحيد نزه المعتزلة الله عن صفات البشر، وفى العدل

نزهوه عن الظلم، فالله فى أصل التوحيد منفرد بذاتيته التى لا يشبهها أحد، وهو فى أصل العدل منفرد بالخير، فلا يصدر عنه الشر.

وهنا سؤال قد يتبادر إلى الذهن: لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهى صفة العدل، ليجعلوها الأصل الثانى، بل من أهم أصولهم ؟

والجواب على ذلك عند "أستاذنا" مفاده: أن العدل هو رأس الفضائل التى تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، لاسيما فى علاقة رب بمربوبين، أو حاكم بمحكومين، ومن ثم ففى مجال علاقة الله بالإنسان، نجد العدل هو أسمى الفضائل، بل أهم صفات الفعل الإلهى، وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التى تفسر صلة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إن الأصول الثلاثة الأخرى متفرعة عن العدل وداخلة تحته، ومن ثم أحب المعتزلة أن يلقبوا بالعدلية.(٥٦)

وإذا كان تنزيه المعتزلة لله فى أصل التوحيد جاء رداً على اليهود والنصارى، فإن تصورهم للفعل الإلهى فى أصل العدل - كما يذهب "أستاذنا" - جاء فى معظمه للرد على الثنوية، أولئك الذين نسبوا الشر الموجود فى العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور؛ إذ لا يصح - فى نظرهم - أن يصدر الشر عن إله حكيم خير.(٥٧)

وثمة سؤال فى هذا السياق : كيف فسرّ المعتزلة الشر الحادث فى العالم؟ الواقع أن ما يراه الإنسان شراً، يراه المعتزلة فتنةً وابتلاءً، وهذا التفسير - عند "أستاذنا" - أقرب إلى التصور الإسلامى من تفسير ابن سينا للشر على أنه شر جزئي من أجل خير كلى. وهذا الرأى من ابن سينا ليس دقيقاً فى نظر "أستاذنا"، وإلا فإنه كان يمكن إيصال المنافع إلى الإنسان دون شرور، بخلاف تفسير المعتزلة الذين راعوا فى تفسيرهم معنيين : أن

الدنيا دار تكليف، والثانى أن الإنسان حر مختار، ومن ثم لابد من وجود طريقين : طريق الخير ، وطريق الشر؛ ليختار العبد من بينهما.(٥٨)

الوعد والوعيد :

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل، أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل. وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل؛ إذ تقتضى العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار.

ويمكن فى رأى "أستاذنا" تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر على أنها استحقاق وأعواض.

١ - استحقاق للمكلفين؛ فالإنسان يستحق الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته، ولا يجوز العفو عن المعاصى - باستثناء الصغائر - إن لم تقترن بالتوبة الخالصة؛ لأن فى جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح؛ اعتماداً منه على العفو الإلهى، فالعقاب ضرورى؛ لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أن فى العفو تسوية بين المطيع والعاصى، وذلك لا يتفق مع العدل.

٢ - أعواض لغير المكلفين من الأطفال والحيوانات، فالمصائب والآلام التى تلحق بالأطفال لابد لهم من العوض عليها؛ لذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين فى الجنة، يستوى فى ذلك من كان إبناً لمؤمن أو إبناً لكافر؛ لأن كل مولود يولد على الفطرة، فضلاً عن أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يكون لهم حساب.

كذلك يشمل العوض الحيوانات؛ لأن عدل الله لا يتباين ولا يختلف بين المكلفين وغير المكلفين، والعوض للبهيمة مستحق عن إباحة الشرع استعمالها وذبحها، وإن كان المعتزلة لا يذكرون نوع العوض الذى تناله

البهائم، وإنما يذكرون أنه أنفع لها إلى الحد الذى لو أدركته البهيمة واطلعت على ما تستحقه من عوض، لتمنت لأجله تكرار الذبح.

ويبدو - فى رأى "أستاذنا" - أن الذى دعا المعتزلة إلى هذا القول ليس تصورهم للعدل الإلهى فحسب، وإنما جاء ذلك أيضا رداً على بعض ديانات الهند التى تستنكر ذبح الحيوانات، منكرة أن يكون هناك أمر إلهى بذلك.[٥٩]

المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل يعد – كما سبق – فى نظر معظم الباحثين كان نقطة البدء التاريخية فى نشأة المعتزلة، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، ولكنه فى منزلة بين المنزلتين.[٦٠] فقد ذهب واصل بن عطاء إلى أن فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار، مخلد فيها؛ إذ ليس فى الآخرة إلا طريقان : طريق فى الجنة وآخر فى السعير، وإن كان يُخفف عنه العذاب، فتكون دركته فوق دركة الكفار. وقد عدّ ذلك من واصل ميلاً إلى رأى الخوارج، ومن ثم عده بعض الباحثين رأياً غريباً؛ إذ يعتبر الفاسق فى منزلة بين المؤمن والكافر، ثم يسوى بينه وبين الكافر فى خلود العذاب.[٦١]

بيد أن "أستاذنا" يرى أن رأى واصل يمثل موقفاً وسطاً بين الآراء التى قيلت فى الحكم على فاعل الكبيرة فى عصره، لاسيما بين الخوارج والمرجئة، وذلك موقف كان من الأجدر أن يجد قبولاً من دوائر أهل السنة التى لم تقبل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة، إلا أنه على العكس، فقد صوره كتّاب الأشاعرة انشقاقاً وخروجاً على رأى الجماعة.[٦٢]

والواقع، أن رأى واصل - كما يرى "أستاذنا" - لابد أن يفهم فى ضوء مفهوم الإيمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام؛ فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان، وإنما لابد أن تصدقه الجوارح، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد فقد الإيمان، وبعبارة أخرى لما كان فاعل الكبيرة قد فقد خصال الخير فقد فقد الإيمان؛ فاستحق خلود العذاب.[٦٣]

وفى اعتقادى أنه كان حريا بـ"أستاذنا" أن يعرض – فى هذا السياق – لآراء أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة، فهم لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب ارتكبه، نحو الزنا والسرقة، وغير ذلك من الكبائر، بل من يفعل ذلك فهو مؤمن، رغم ما ارتكبه من كبائر.(٦٤)

فثمة إجماع على أن الزانى والسارق والقاتل وغيرهم، أصحاب كبائر، بيد أنهم ليسوا كفاراً، بل هم مؤمنون، أو بمعنى دقيق : ناقصو الإيمان، إن تابوا سقطت عقوبتهم، وإن ماتوا مصرين على الكبائر، كانوا فى حكم المشيئة، فإن شاء تعالى عفا عنهم وأدخلهم الجنة، وإلا عذبهم، ثم يدخلهم الجنة.(٦٥)

والصواب ما عليه أهل السنة، أن لا يسلب عن مرتكب الكبيرة إسم الإيمان على الإطلاق، ولا يوصف أيضاً به على الإطلاق، بل يقال : هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن عاص، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وعلى هذا يدل الكتاب والسنة. (٦٦)

قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾(٦٧)، وقال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.(٦٨)

وثمة دليل آخر على ما سبق، هو أن النبى – ﷺ – كان يصلى فى عهده على المرجوم الزانى، وعلى شارب الخمر، وعلى السارق، ولم يخرجهم من الملة، بل كانوا يدفنون فى مقابر المسلمين. (٦٩)

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هذا الأصل هو الأصل العملى الوحيد؛ إذ الأصول السابقة تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً، فقد عرفت سيرة

رجالهم بجهاد الزنادقة والفساق، فضلاً عن التصدى للمعترضين للإسلام. وقد أجمعت المعتزلة - إلا أبو بكر الأصم - على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ إذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر، وهو فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الآخرين.(٧٠)

تقييم آراء المعتزلة فى نظر د. صبحى :

يرى "أستاذنا" - فى ضوء ما سبق - أن أصالة المعتزلة تتجلى فى أنهم قد التزموا بالعقل منهجاً وبالأخلاق نسقاً، وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات مثل صلة الله بالعالم والإنسان - موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكراً وعملاً - مصير الإنسان، كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه، فهو تقييم صادر عن الحكم الفلسفى على آرائهم بصدد الأصول الخمسة، لقد أثروا الدين بمضامين أخلاقية، وجعلوه موافقاً للعقل، فبقيت بذلك فرقة المعتزلة ممثلة للتفكير العقلى فى أوج ازدهار الحضارة الإسلامية.(٧١)

ومما يؤكد ذلك - فى رأى "أستاذنا" - مبدأ حرية الإرادة الإنسانية التى نادى بها المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، بل إن الفرق التى شاركتهم فى هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم.(٧٢)

ومما يؤكد اتساق مذهبهم أيضا، ما ذكروه بالنسبة لفاعل الكبيرة؛ فالموقف المعتزلى فى هذا السياق متسق تمام الاتساق مع سائر أصولهم وليس تشبهاً أو أخذاً عن الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة، ليكون ذلك مبرراً لخروجهم، ومسوغاً شرعياً لحربهم.(٧٣)

وإذا كان ذلك كذلك، فإن المعتزلة لم يكونوا كما أشاع وروج عنهم خصومهم - لاسيما الأشاعرة - أنهم من أهل الأهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل، ربما لم يلتزموا حرفياً بنص القرآن فى بعض المواضع؛ حيث لجأوا إلى التأويل، ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الإسلام.(٧٤)

الجانب النقدى فى فكر د. صبحى :

مما سبق يتضح لنا كيف كان المعتزلة محل تقدير بل وإعجاب عند "أستاذنا"، وهذا واضح وجلى فى ضوء ما سلف، بيد أن هذا التقدير وذلك الإعجاب لم يكن حائلاً بينه وبين نقده لهم فى كثير من المواضع، وهذا - فى اعتقادى - منّهج العالم الموضوعى الذى يرتكز على الحيّدة والموضوعية، فيبرز ما هو إيجابى، ويعقب على ما هو سلبى؛ إذ ليس يجوز لفرقة ما أن تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة.

ولكى نكشف عن هذا الجانب النقدى فى فكر "أستاذنا" نسوق الآتى:

١ - حينما حاول المعتزلة فرض آرائهم، لاسيما فى مشكلة خلق القرآن، معتمدين فى ذلك على سلطة الدولة، نجد "أستاذنا" يقرر أن ذلك خطأ كبير وقع فيه المعتزلة؛ لأن فرض العقائد أو المذاهب - فى نظره - بواسطة الدولة، لا ينجح إلا نجاحاً مؤقتاً، والنتيجة دائما تكون عكسية، والأمثلة على ذلك من التاريخ كثيرة، فمثلاً حاول إخناتون فرض عقيدة التوحيد مع سُموها فأخفق؛ لأنه كان ملكاً، ولو كان كاهناً أو داعية دينياً لما انتهت عقيدته بموته.

وكذلك عندما فرض الخلفاء الفاطميون التشيع على المصريين، فكانت النتيجة أنه لم يصبح بين المصريين منذ عهد الأيوبيين شيعى واحد، ولهذا فإن ما فعله الخليفة المأمون عندما فرض عقيدة خلق القرآن جعل المعتزلة يدفعون الثمن غالياً. (٧٥)

٢ - يلاحظ على المعتزلة الاستعلاء الفكرى؛ إذ لم يبسطوا أصولهم للعامة، وكأنها موجهة فقط إلى الخاصة، ومن ثم لم تستسغ العامة آراء المعتزلة. (٧٦)

٣ - أسرف المعتزلة فى اعتمادهم على العقل، حتى جعلوا الدين تابعاً للأخلاق، ومن ثم كان ما أخذه عليهم خصومهم من قولهم بفكرة الوجوب على الله. (٧٧)

٤ - يلاحظ أيضا على المعتزلة فى تصورهم للذات الإلهية تجريدهم علاقة الإنسان بربه من كل تصور ذوقى، والمنهج الذوقى ربما كان أنجح فى أن يقترب الإنسان من ربه.(٧٨)

لكن رغم هذه الملاحظات النقدية التى أبداها "أستاذنا" على آراء المعتزلة، إلا أن ذلك لا يقلل من قيمة ومكانة المعتزلة فى الفكر الإسلامى بوجه عام، والكلامى بوجه خاص. كما يؤكد "أستاذنا" على حقيقة على قدر كبير من الأهمية، وهى أنه لا يجب فقط أن نعرف ماذا قال المعتزلة، وإنما يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون؛ حتى يتسنى لنا أن نتعرف على منطق آرائهم، عندئذ يتضح لنا أن ما قالوه كان أمراً طبيعياً لا يمكن أن يقولوا غيره، وإلا بدت أقوالهم متهافتة غير متسقة فى ظل عصرهم ومشكلاته التى أفرزها واقعهم.(٧٩)

وختاما أودّ أن أسجل بعض الملاحظات تعقيباً على العرض السابق، تتلخص فيما يلى :

أولا : فيما يتعلق بمنهج أستاذنا

١ - تتميز لغة "أستاذنا" بسهولة الألفاظ، ووضوح العبارات، ودقة المعانى، فضلاً عن جودة العرض، وهو الأمر الذى نكاد نفتقده فى كثير من الدراسات الأخرى عند بعض المتخصصين؛ إذ يلاحظ على بعضهم السهولة لدرجة التسطح، أو العمق عند البعض الآخر لدرجة الغموض، فلا يكاد القارئ يظفر بشيء.

٢ - مما يميز "أستاذنا" أيضا أنه يصرح بالهدف من وراء كتاباته، وهذا جلى وواضح فى معظم دراساته إن لم يكن فى جميعها.

٣ - وضع لنفسه منهجاً فى دراسة الفرق الإسلامية، فلا يكتفى بالمنهج التاريخى فى تحليل نشأة أو أفول هذه الفرقة أو تلك، وإنما يبحث فى الأسباب العقلية التى أدت إلى ذلك، من خلال باطن التاريخ وليس ظاهره.

٤ - يتميز منهجه أيضا بالنزعة النقدية، فلا يكون أسيراً لرأى ما أو لفرقة ما، وإنما يبرز الإيجابيات ويثنى عليها، وينقد السلبيات ويعقب عليها.

ثانيا : فيما يتعلق بآرائه :

١ - دافع "أستاذنا" عن أصالة الفلسفة الإسلامية، من حيث إنها جاءت تعبيراً عن مشكلات أفرزها الواقع الذى عايشه المسلمون، فضلاً عن أنها تدور حول الدين، سواءً بطريق مباشر أو غير مباشر، ومن ثم ينكر تسميتها بالعربية؛ إذ الدين وليس اللغة هو الأساس فى النسبة.

٢ - علم الكلام فى نظره من العلوم الأصيلة فى الفكر الإسلامى، وله هويته المستقلة التى يتميز بها عن غيره من العلوم الأخرى، حيث نشأ هذا العلم كرد فعل لعوامل خارجية وداخلية، فجاء معبراً بصدق عن واقع المسلمين آنذاك.

كما أن هذا العلم ازدهر بازدهار الفرق الإسلامية وتعددها، وجمد عندما تخلف المسلمون وأغلقوا باب الاجتهاد.

وليس صحيحاً أن هذا العلم كان سبباً فى تفرق المسلمين وتشتتهم؛ لأن هذا العلم يسجل معتقدات هذه الفرقة أو تلك، وليس علة لنشأة أو اختلاف الفرق الإسلامية.

٣ - على الرغم من إعجابه بالمعتزلة وثنائه عليهم فى كثير من المواضع، فهم رواد الفكر العقلى والتنويرى فى الفلسفة الإسلامية بوجه عام، والفكر الكلامى بوجه خاص. أقول : رغم هذا التقدير، إلا أن هذا لم يكن حائلا بين "أستاذنا" وبين نقده لهم فى المواضع التى يجب فيها النقد، ليؤكد بذلك حيدته وموضوعيته وأصالة منهجه.

وختاماً نشير إلى أن ثمة مواضع اختلف فيها صاحب هذه الدراسة مع أستاذه، مثل مسألة إيمان إبراهيم - عليه السلام، وثناء "أستاذنا" على رأى المعتزلة فى مرتكبى الكبائر، وغير ذلك من نقاط جاءت خلال هذا البحث.

ويضاف إلى ذلك أننى كنت أتمنى أن يقف "أستاذنا" عند آراء أهل السنة والجماعة، لاسيما فى بعض المسائل العقائدية التى تناولها المعتزلة.

وهذا الاختلاف مشروع فى البحث العلمى، بل إن "أستاذنا" علّمنا جميعاً أن الاختلاف حق مكفول لكل فرد؛ إذ الاختلاف قرين حرية الرأى والفكر. بيد أننا لا نملك فى نهاية الأمر إلا أن نقول : قد يفنى الإنسان جسداً، إلا أنه يبقى خالداً فكراً، وأحسب أن "أستاذنا" بما تركه لنا من دراسات وكتابات تعد مرجعاً رئيساً لكل باحث فى الفلسفة الإسلامية بوجه عام، وعلم الكلام بوجه خاص، وبما تركه من تلاميذ مخلصين تبنوا فكره واعتنقوا منهجه، كل ذلك يجعل "أستاذنا" يحيا فينا ومعنا، ويظل هذا العصر وما يتلوه من عصور شاهداً على قيمة ومكانة هذا العالم الجليل.

الهوامــش

(١) صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين) دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الخامسة ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م ج١ (المعتزلة) من المقدمة ص٩

(٢) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة

(٣) المرجع نفسه ١/ ١٥

(٤) المرجع نفسه ١/ ١٥، ١٦ هامش غير مرقم

(٥) صبحى (د.أحمد محمود) : حوار مع صديق العمر عاطف العراقى رائدا للفكر العقلى التنويرى - ضمن الكتاب التذكارى " عاطف العراقى فيلسوفا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى التنويرى " تصدير د . فؤاد زكريا - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ص ٩٤

(٦) ابن خلدون : المقدمة - دار الجيل - بيروت ص ٥٠٧

(٧) الفضلى (د . عبد الهادى) : خلاصة علم الكلام - دار المؤرخ العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ١٩٩٣ م ص ٢٤

(٨) صبحى : فى علم الكلام ١/ ١٨، ١٩

(٩) المرجع السابق ١/١٩ ، ٢٠

(١٠) سورة هود الآية ١١٨

(١١) سورة الحجرات الآية ١٣

(١٢) صبحى : فى علم الكلام ١/ ٣٨

(١٣) المرجع السابق ١/٣٨ هامش غير مرقم

(١٤) المرجع السابق ١/ ١٠

(١٥) سورة طه الآية ٥

(١٦) صبحى : فى علم الكلام ١/ ٢٢، ٢٣ ، ٢٤

(١٧) ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - دراسة وتحقيق د . محمد عمارة - دار المعارف - الطبعة الثالثة - بدون تاريخ ص ٣١

(١٨) صبحى : فى علم الكلام ١ / ٣٦ ، ٣٧

(١٩) المرجع السابق ١ / ١٠ من المقدمة

(٢٠) الفضلى : خلاصة علم الكلام ص ٩

(٢١) الأهوانى (د . أحمد فؤاد) : الفلسفة الإسلامية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م ص ١٩

(٢٢) المغربى (د . على عبد الفتاح) : الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل ودراسة) مكتبة وهبة - الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م ص ٥

(٢٣) صالح (د. محمد) : مدخل إلى علم الكلام - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠١ م ص ٧

(٢٤) سورة الرعد من الآية ٣

(٢٥) سورة الرعد من الآية ٤

(٢٦) سورة الأعراف من الآية ١٧٦ ، الحشر من الآية ٢١

(٢٧) د. صبحى : فى علم الكلام ١ / ٢٤

(٢٨) ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل بن عمر) : تفسير القرآن العظيم - تحقيق سامى محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م ٣ / ٢٩٢

(٢٩) ابن كثير : السابق ٣ / ٢٩٢ ، ٣٩٣

(٣٠) صبحى : فى علم الكلام ١ / ٢٦ ، ٢٧

(٣١) صالح : مدخل إلى علم الكلام ص ٧

(٣٢) المرجع السابق ص ٧٣

(٣٣) صبحى : فى علم الكلام ١ / ٢٩

(٣٤) التفتازانى (د. أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩١ م ص ٦، وأيضا انظر : ص ٧

(٣٥) صبحى : فى علم الكلام ١ / ٣١ ، ٣٢

(٣٦) المرجع السابق ١ / ٣٢ ، ٣٧

(٣٧) المرجع السابق ١ / ١١

(٣٨) المرجع السابق ١ / ١١

(٣٩) المرجع السابق ١ / ١١ ، ١٢

(٤٠) المرجع السابق ١ /١٠٣ وأيضا ص ١٠٤

(٤١) المرجع السابق ١ / ١٠٤

(٤٢) المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٩٦ وما بعدها

(٤٣) صالح : مدخل إلى علم الكلام ص ٢١٩

(٤٤) التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٤٤

(٤٥) صالح : مدخل إلى علم الكلام ص ٢٢٦

(٤٦) صبحى: فى علم الكلام ١ / ١١

(٤٧) صالح : مدخل إلى علم الكلام ص ٢٢٢ ، ٢٢٣

(٤٨) صبحى : فى علم الكلام ١ / ١٨٠

(٤٩) المرجع السابق ١ / ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣

(٥٠) المرجع السابق ١ /٣٤٩ ، ٣٥٠

(٥١) المرجع السابق ١ /١٢٣

(٥٢) المرجع السابق ١ /١٢٣ و ١٢٤

(٥٣) المرجع السابق ١ / ١٢٤ ، ١٢٥ هامش غير مرقم

(٥٤) المرجع السابق ١ / ١٣٢ ، ١٣٣

(٥٥) المرجع السابق ١ / ١٢٦ ، ١٢٩

(٥٦) المرجع السابق ١ / ١٤١ ، ١٤٢

(٥٧) المرجع السابق ١ / ١٤٢ ، ١٤٣

(٥٨) المرجع السابق ١ / ١٤٤ ، ١٤٥ هامش غير مرقم

(٥٩) المرجع السابق ملخصا من ١ /١٥٧ حتى ١٦٠

(٦٠) المرجع السابق ١ / ١٦٢

(٦١) المرجع السابق ١ /١٦٣

(٦٢) المرجع السابق ١ / ١٦٢

(٦٣) المرجع السابق ١ / ١٦٣ ، ١٦٥

(٦٤) الأشعرى (أبو الحسن) مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م ١ / ٣٢٢

(٦٥) النووى (محيى الدين يحيى بن شرف) المنهاج شرح صحيح مسلم المطبعة المصرية بالأزهر الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ ١٩٢٩ م ٢ / ٤١ ، ٤٢ وأيضا : الطبرى (ابن جرير) : التبصير فى معالم الدين تحقيق وتعليق على بن عبد العزيز بن على الشبل دار العاصمة للنشر والتوزيع الرياض · الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م ص ١٨٠

(٦٦) الحمدان (سليمان بن عبد الرحمن) : الدر النضيد على أبواب التوحيد - مكتبة الصحابة - جدة - الطبعة الرابعة ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م ص ٣٤

(٦٧) سورة النساء من الآية ٤٨

(٦٨) سورة آل عمران الآية ١٣٥

(٦٩) القرنى (عائض بن عبد الله) : فاعلم أنه لا إله إلا الله - دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م ص ٨

(٧٠) صبحى : فى علم الكلام ١/ ١٦٦

(٧١) المرجع السابق ١ / ١٧٢

(٧٢) المرجع السابق ١ /١٤٩

(٧٣) المرجع السابق ١ / ١٦٥

(٧٤) المرجع السابق ١ / ١٦٨ ، ١٦٩

(٧٥) المرجع السابق ١ / ١٣٤ هامش غير مرقم

(٧٦) المرجع السابق ١ / ٣٥٠

(٧٧) المرجع السابق ١ / ٣٥١ وأيضا المغربى . الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٩٦

(٧٨) صبحى، فى علم الكلام ١ / ٣٥٢

(٧٩) المرجع السابق ١ / ١٦٩

أحمد صبحى وتجديد الفكر الإسلامى المعاصر

بقلم الدكتور
السيد شعبان
أستاذ فلسفة العلوم المساعد
بكلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" مفكر وفيلسوف معاصر من أشهر أساتذة الفلسفة فى مصر، والإسكندرية وأكثرهم تأثيراً فى تلاميذه المنتشرين فى العالم العربى، لا يعدله فى ذيوع الصيت وقوة التأثير سوى أساتذة أجلاء من أمثال د. حسن حنفى، ود. عاطف العراقى، ود. محمد مهران رشوان، ود. محمد على أبو ريان، ود. محمود زيدان، ود. زكى نجيب محمود، ود. ماهر عبد القادر محمد على ...

كان "أحمد صبحى" ينفر من صياغة أفكاره فى مذهب أو نسق منظم، ولا ينتمى إلى مدرسة بعينها أو إلى تيار فكرى معين، وإن كان يغلب عليه الاتجاه الأشعرى أحياناً والميل - عاطفياً وعقلياً - إلى المعتزلة.

كان الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" معبراً عن الإنسان المعاصر بكل تناقضاته الباطنية وصراعاته الداخلية؛ إذ عرضها فى أمانة شديدة والتزام دقيق بالحقيقة، وهو يذكرنا فى ذلك بكل من نيتشه وهيدجر، ونستطيع أن نصفه - مطمئنين - بأنه ينحدر من سلالة

المتصوفة العظام – خاصة فى أواخر حياته – الذين كرسوا حياتهم للكشف عن ممالك الإيمان؛ فقد كانت فلسفته قائمة على أزمة المواجهة التى يعانيها المفكر بين الإيمان والعقل[1]، وهو فى نهاية الأمر يرجح كفة الوجدان الدينى على العقلانية، والقلب على العقل، والإيمان على القلق والشك.

وهو أيضاً قد أنزل الحياة فى المرتبة الأولى على الفكر مؤمناً بـ"أن نحيا أولاً، ولنتفلسف بعد ذلك".

ويُعتبر "أحمد صبحى" مفكراً، وأستاذاً وفيلسوفاً فى الوقت نفسه، وإنتاجه الغزير يضم شتى أنواع الفكر والفلسفة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- فى علم الكلام: المعتزلة.
- فى علم الكلام: الأشاعرة.
- الزيدية.
- هاؤم اقرأوا كتابيه.

والحديث عن د. "أحمد صبحى" هو الحديث عن العقل، ذلك العقل الذى استقبلته الثقافة العربية والإسلامية أفضل استقبال، فأشرق بنوره فى أنحائها، وساهم فى تبديد ظلمات يعيشها العقل الإسلامى المعاصر.

ويرتبط ذلك بمؤلف قيم أخرجه د. "أحمد صبحى" يتحدث عن "المعتزلة" ومعروف من هم المعتزلة المؤيدين للعقل وللعقلانية. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يؤلف د. "صبحى" كتاباً عن "علم الكلام" ويختار فرقة عقلانية هى "المعتزلة". ودلالة الإسم لافتة – فهو الباحث عن الحقيقة، وهو الباحث عن "العقل" فى الثقافة العربية المعاصرة.

كانت ثقافتنا المعاصرة تحتاج إلى هذه النظرة العقلانية لكى تصل إلى الحقيقة التى لا تخالف ما ورد فى الشريعة على لسان الرسل والأنبياء.

لمس الدكتور "أحمد صبحى" مدى حاجة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى "العقل والعقلانية" وممارسة حق الاختلاف النابع من اختلاف القدرات وتعددية التأويل ... ونحن فى أزمتنا الراهنة التى تظهر وتتجلى على جميع المستويات والأصعدة - اجتماعية وثقافية وفكرية وحضارية - تحتاج إلى فكر هذا الفيلسوف لاجتياز تلك الأزمة، والعودة إلى المشاركة فى صنع الحضارة الإنسانية.

كان "د. صبحى" يردد على مسامعنا دائماً ونحن طلاب: "هذه بضاعتنا قد رُدت إلينا"، يُعبر بذلك عن تأييده الواضح لترجمة المؤلفات الأوروبية خاصة عصر التنوير الأوروبى مشاركة منا فى ثقافة العصر؛ ولكن كان لديه وعى حاضر بأن هذه الترجمات الأوروبية يجب أن نستقبلها بروح جديدة، وبوعى مغاير لذلك الوعى الذى يعيش على أمجاد الماضى والتغنى به.

وإذا كان "أستاذنا" يؤمن بأن "هذه بضاعتنا وقد رُدت إلينا"، فإنه يؤكد أن هذا الاسترداد يجب أن تستقبله الثقافة العربية الإسلامية بوعى مضافاً إليه ما اكتسبه العقل فى صيرورته التاريخية وتحولاته الحضارية والفكرية.

إن إسهامات د. "أحمد صبحى" عديدة ومتنوعة ومهمة، وتغطى كثيراً من مجالات المعرفة، يتضح ذلك من نظرة عابرة على مؤلفاته الفلسفية... وماتزال هذه الاسهامات التى قدمها للفكر الإسلامى الفلسفى خاصة والفكر العربى عامة فى حاجة للدرس والتحليل من منظور الوعي بأزمة الفكر الإسلامى المعاصر. لكنى سأتوقف هنا أمام دلالتين أرى أنهما فى غاية الأهمية من منظور أزمة الفكر الإسلامى المعاصر فى عالمنا العربى الإسلامى.

تجديد الفكر الإسلامى (رؤية أحمد صبحى):

كان "أحمد صبحى" من أكثر المفكرين قلقاً على الحال التى وصل إليها العالم الإسلامى بل والفكر الإسلامى؛ فحاول جهده أن يجدد حيوية هذا الفكر. ويمكننا أن نلمس هنا دلالتين ترشدان القارئ إلى منهج مفكرنا فى التجديد، فيما يلى:

١ - التعددية ودلالة الاختلاف:

لم يكن "أحمد صبحى" منغلق الفكر والاجتهاد، ولم يقع أسيراً لوجهة نظر واحدة فى التجديد؛ فالتعددية تنطوى على "اختلاف" لا فى تجديد شئون الدنيا والناس فحسب، بل فى تجديد الفكر الدينى أيضاً.

مفهوم "التعددية" يفضى إلى "التأويل" الذى يحتاج إليه إعادة حيوية الفكر الإسلامى. إن تعدد "التأويلات" فى فهم النص الدينى أمر مشروع، وكذلك الأمر فى شئون الدنيا والناس.

كان "مفكرنا" يؤمن بأن تأويل النصوص الدينية من المصالح الشرعية والدينية بسبب الاختلاف بين البشر. وكان فى الوقت نفسه يؤكد أن رفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنسانى لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب، ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحاً من جانب آخر.

٢ - عدم التناقض بين العقل والدين:

هذه هى الدلالة الثانية فى فهم تجديد الفكر الإسلامى فى نظر "أحمد صبحى"؛ فالعقل لا يلغى الدين والعكس صحيح. والأحرى القول إن فلسفة "صبحى" تؤكد عدم التناقض بين العقل والدين.

وبعبارة أخرى يذهب "صبحى" إلى أن حاجتنا إلى العقل لا تقل عن حاجتنا إلى الدين؛ لأنهما - العقل والدين - نهجان متمايزان فى المعرفة تحتاج إليهما البشرية. وعلة ذلك تعدد طباع الناس، واختلاف استعداداتهم.

إن طباع الناس تختلف فى قابليتها لاكتساب المعرفة التى يسميها الدكتور "أحمد صبحى" "التصديق"؛ فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأدلة البرهانية، وهى الأدلة الفلسفية، ومنهم من لا يقبل عقله هذه البراهين ويكتفى بالجدل الذى يكتسب به المعرفة. وثمة فريق ثالث لا يقبل الأدلة البرهانية ولا الجدلية، ولا يتسع طبعه إلا للأقاويل الخطابية.

هذا الاختلاف فى طبائع البشر أدى إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة، وأدى كذلك إلى أن تراعى الشريعة هذا الاختلاف. و"مفكرنا" - عندما لجأ إلى تجديد الفكر الإسلامى - وضع فى اعتباره هذا الاستعداد البشرى واختلاف الناس: فعند تعرضه لتفسير بعض الآيات القرآنية نجده يسوق أدلة برهانية فلسفية، وأخرى جدلية، وأخرى خطابية(٢).

بين الدين والفلسفة ... عطاء وإبداع :

أبدع الدكتور "أحمد صبحى" فى مجال الفكر الإسلامى، حيث أصدر كتاباً عن "تاريخ العلم عند العرب" انتقد فيه تخلف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة العالمية، وتخلف العالم الإسلامى عن روح العصر فى العلم والصناعة. وأعقب ذلك صدور العديد من الكتب والمقالات، ففى عام ١٩٨٢ ظهر أحد كتبه التى أذاعت شهرته وهو كتاب عبارة عن سلسلة محاضرات كان يلقيها على طلاب الفرقة الرابعة - بقسم الفلسفة بآداب إسكندرية، وكان كاتب هذه السطور أحد هؤلاء الطلاب ... كانت هذه المحاضرات حول "أزمة الفكر السياسى فى الإسلام". أوضح فيه وجود مبادئ عامة فى الفكر السياسى الإسلامى مثل مبدأ الشورى، والثبات والمرونة فى التشريع، وحقوق الإنسان ... قبل أن يكون هذا الموضوع "موضة العصر".

الحقيقة عند "أحمد صبحى" ليست هى ما نفكر فيه وإنما ما نحياه . وكانت حياته هى فلسفته والعكس ... تماماً مثل الفلاسفة العظام من أمثال كيركجور ونيتشه ... الخ.

والحق أن الطابع الغالب على أفكار الدكتور "أحمد صبحى" هو الطابع الإنسانى، أولاً: لأن فلسفته لا تُلتمس فى مؤلفاته وكتاباته فحسب، بل من سلوكه فى الحياة بوجه عام، ومن موقفه من العالم بوجه خاص فى زمن كانت تموج فيه مصر والعالم العربى والإسلامى بالاضطرابات السياسية والأزمات الفكرية.

فلسفة "أحمد صبحى" تنبع أولاً وقبل كل شئ من موقفه الإنسانى الخاص فى المكان والزمان. وثانياً: لأن كتاباته و مؤلفاته تميل إلى الغيرة على الإسلام من جانب (انظر كتابه: هاؤم اقرأوا كتابيه)، ومن جانب آخر إلى "العقلانية" (انظر كتابه عن المعتزلة)، والموضوعية (أنظر كتابه عن الأشاعرة). وكانت لغته من المرونة بحيث تصلح للتعبير عن كل قضاياه الفكرية والفلسفية. خاصة لأن الموضوعات التى اختارها لكتاباته كانت تكشف عن النزعة الإنسانية الجوانية عنده؛ فهى تتناول "الموت" و"القلق" و"الشك" و"الإيمان" و"الخلود". ويبدو أن منابع تفكيره ترجع إلى الغزالى الذى يسعى إلى إعادة بناء علوم الدين، وابن رشد العقلانى الذى يريد بناء أمة على أسس عقلانية، كما أنه ثمة نوعاً من الشبه بينه وبين كل من أكد من المفكرين على الحدس والذاتية فى حياة الإنسان، فى بناء رؤية جديدة للعالم ولهذا جاءت فلسفته تعبيراً صادقاً عن تجربته الحية المعيشة.

لكن "صبحى" وجد ضالته فى الجمع بين الإيمان والعقل، وفى اعتقاده بأن الدين ضرورى للحياة، وأن علينا أن نؤمن بالإله الواحد فى هذا الكون، وهذا الاعتقاد يؤدى إلى الالتزام بوصفه سمة محورية للحياة الأصيلة. وهذه الحياة مكرسة من أجل مثل أعلى ينبع أصلاً من أعماق كل إنسان. وحقيقة هذا الالتزام لايدعو إليها ولا يؤكدها سوى القلب، وهذا سر تحول "صبحى" إلى التصوف فى أواخر حياته، ولكن، لما كان العقل يلقى دائماً ظلالاً على هذا الالتزام، فلابد من وثبة شجاعة من العقل إلى الإيمان الذى

يحتاج إليه الوجود الإنسانى الأصيل. وللتغلب على المعنى الفاجع للحياة، فإن "صبحى" يتطلع إلى الرجاء فى حياة أبدية تعبر عن نفسها فى ظمأ الإنسان الدائم إلى الخلود.

ولكى يكون الإنسان إنساناً لابد أن يسعى إلى الله، ولو لم يكن الإنسان مجداً فى هذا السعى، فلن يبلغ مرتبة الإنسانية. والأمل فى الخلود تدعمه فكرة الله، ولا ينبغى أن يكون "الله" فكرة مجردة لأن هذا التجريد ليس هو ما يشتاق إليه القلب، كما أنه لا يمكن أن يخفف من قلق الوجود الإنسانى. وعزم الإنسان على أن يحيا شوقاً إلى الله ورجاءً فيه هو وحده الذى يمكن أن يكون أساساً للعمل والإحسان، وهو ما يؤدى فى النهاية إلى إحساسه بالخير والجمال، فالحقيقة ذاتية فى نظر "أحمد صبحى"، ولا وجود لها إلا بوصفها تحققاً فى الاعتقاد الأصيل. ومن ثم، فإن الاعتقاد بدوره هو التعبير عن الوجود الشامل للإنسان الذى لا يتحقق إلا فى الفعل، بحيث تكون الحقيقة فى نهاية الأمر فعلاً من أفعال الإرادة؛ وإرادة للإبداع فى الواقع، وفى هذا المفهوم عن الحقيقة ما يضفى طابعاً صوفياً على فكر الدكتور "أحمد صبحى". وقد كان – التصوف – فعلاً هو ما انتهت إليه مسيرة فكره وحياته.

رحم الله الدكتور أحمد صبحى،

وأسكنه فسيح جناته ...

الهوامـــش

(١) أنظر كتابه القيم: هاؤم اقرأوا كتابيه.

(٢) المرجع السابق.

أحمد محمود صبحى
رائد التجديد فى الفكر الإسلامى
كتاب تذكارى لعلم من جيل الرواد

الجزء الثانى

تصدير
الأستاذ الدكتور
عاطف العراقى

اشراف
الأستاذة الدكتورة
صفاء عبد السلام جعفر
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

المحور الرابع

فى التصوف والفلسفة الخلقية

أحمد صبحى والتصوف

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمود إسماعيل الجزار
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
وعميد كلية الآداب ـ جامعة المنيا

يحتل الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" (ت٢٠٠٤م) مكانة كبيرة بين المشتغلين بالفلسفة في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، وهو في مصرنا يعد واحداً من ألمع المتخصصين في الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، وإذا كان لكل جامعة أو كلية الحق في أن تتيه فخراً بأبنائها وروادها من كبار الأساتذة؛ فلا يخالجني شك في أن المنصفين من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية في جامعاتنا المصرية يتفقون معي فيما ذهبت إليه. وإذا كنت في هذا السِفْر الذي يضم عدداً من البحوث المهداة إلى روحه الخيرة والمكتوبة عن ملامح إبداعاته الفلسفية قد ذكرت شهادتي عنه كما عرفته، فذلك من منطلق القناعة الفكرية بعطائه الزاخر وأستاذيته.

وأحسب أن زملاءه وتلاميذه في جامعة الإسكندرية يعلمون علم اليقين مكانته وقيمته العلمية في تخصصه؛ بل إن التزامه الأكاديمي والأخلاقي وهما لا ينفكان في رأينا عن الأستاذية الكاملة أياً كانت في كل ضروب العلم يجعلان منه شخصية فريدة تستحق الدراسة.

لقد قدم "أحمد صبحي" إسهامات فلسفية في مجال الفلسفة العامة والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، وقد كشف الغطاء مبكراً عن عقائد الإثنى عشرية كفرقة من فرق الشيعة، ثم قدم كذلك فيضاً آخراً عن الشيعة الزيدية وفي العملين معاً - وهو الذي يدين بمذهب أهل السنة والجماعة - عبر عن موضوعية ونزاهة وحيدة في تناولهما، وهذا رأيه فيما قدمه كذلك عن الفرق الإسلامية على اختلاف أصولها العقدية على نحو ما تجلي في تناوله للمعتزلة والأشاعرة في كتابه في علم الكلام (المعتزلة/ الأشاعرة).

ولقد تجلت أيضاً عبقرية الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" فيما كتبه كذلك عن الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون)*، لما فطن وكشف النقاب عن فلسفة المعتزلة الأخلاقية، وفعل عين الأمر في تناوله هذه الوجهة الأخلاقية عند الصوفية أيضاً وفي بحثه عن التصوف: إيجابياته وسلبياته لموامع إبداعية، وإشارات ذكية ولمحات عقلية وروحية؛ ومن ثم فكعبه عال في علم الكلام، راسخ كذلك في فهم مسائل التصوف ودقائق أذواق شيوخه. والأهم من هذا كله منطقه الواعي في الكشف عن مضامينه ومثالبه في موضوعية وتجرد ونزاهة في الحكم، وإدراك في الوقت نفسه لرسالة التصوف بوصفه نتاجاً لفكر المسلمين.

ولهذا فقد شئت بوصفي واحداً من المهتمين بهذا الجانب الكشف عن موقف "أحمد صبحي" من التصوف، وخاصة أن للتصوف وللطرق الصوفية وجودها وحجمها الماثل في مصر وفي كثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة شرقاً وغرباً[1]. ففي ذلك فائدتين: أولاهما، الكشف عن رؤية "أحمد صبحي" للتصوف وبيان منطلقاته في تأسيسها المعرفي، وثانيتهما، الإفادة منها في حياتنا المعاصرة، خاصة وقد أبرز خصوبة بعض ما في التصوف من قيم روحية وأخلاقية، نحن في أمس الحاجة إليها لمواجهة مادية إلحادية مسرفة تسري في عالمنا المعاصر سريان الماء في الصوفة.

* هذا عنوان رسالته للدكتوراه، وقد نشرت في دار المعارف - بالقاهرة، ١٩٦٩.

يقرر "أحمد صبحي" بداية قاعدة منهجية مهمة بالنسبة لقضية التصوف، هي تعذر الفصل بين دراسة التصوف والموقف من التصوف، فمن أراده غريباً عن الإسلام يرده إلى مصدر أجنبي هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني، ومن تعاطف معه التمس له مصدراً إسلامياً من القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة(٢).

وتتجلى ثنائية الموقف من التصوف بهذه الحيثية فعلاً في الدراسات الحديثة سواء ما كان منها من جانب المستشرقين أو من الباحثين فيه من المسلمين، ومن ثم قد بلغ الموقف من التصوف حدته بموقف منه تأييداً أو إدانة بين الموالاة لشيوخه وأتباعه إلى درجة التقديس، وبين الإدانة التي تصل إلى حد التكفير، ويسوق "أحمد صبحي" شاهداً على ذلك بما هو حاصل بالنسبة للحلاج (المقتول ٣٠٩هـ)(٣).

ويعود "أحمد صبحي" ليفسر ذروة التناقض بالنسبة للموقف من التصوف؛ فيرتد به إلى أن التصوف يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر، فيصل الموقف إلى قمة الثراء والعمق إلى حد يصل بأصحابه إلى درجة الولاية أو التهاون والتجرؤ الذي يصل كذلك به إلى حد الزندقة، ولا عجب من ذلك فالتناقض فيما يرى أستاذنا "أحمد صبحي" جوهر التصوف(٤)، ومن ثم فمن أعجب بالتصوف فقد شاهد وجهه الأول ومن أدانه لا يجد فيه إلا وجهه الآخر، وما دام التصوف في عرف الصوفية مذاقاً، أو على حد قولهم: "من ذاق عرف"، فإن "أحمد صبحي" يجعله أشبه بلون من الفاكهة أو الطعام الشهي يسر الآكلين منه؛ لكنه في الآن نفسه سريع العطب؛ إن فسد أضر بآكليه أبلغ الضرر.

ولما كان الموقف الصحيح للمفكر يتبدى في منهجيته ومن قبل في حدسه الأصيل الذي يؤسس من خلاله رؤيته، فإن "أحمد صبحي" حريص على تجلية هذه الناحية والإبانة عنها بصدد موقفه من التصوف؛ إذ لم يتخير أنظاراً أو مواقف مما قيل في مدحه أو ما قيل في ذمه، وإنما سيرتد إلى نشأة التصوف

وملابسات ظهوره في الإسلام، ليستخلص منها خصائصه أو ماهيته، وما يفرقه عن مظاهر الفكر الأخرى دينياً وفلسفياً، وهو في صنيعه حريص كل الحرص في الكشف عن الآفات والسلبيات الدفينة في التصوف[٥] وهو في موقفه من أوله إلى آخره تحركه رغبة دفينة لرؤية عقلية مستنيرة قوامها تقديم الفكر الإسلامي الذي يكشف عن حقيقة الإسلام عقيدة وشريعة.

إنه ينطلق من الرغبة في التجديد لا التمجيد، ولا يتخذ موقفاً سلبياً إنفعالياً، بل يتبنى موقفاً إيجابياً شأن المجددين المعاصرين العظام أمثال الأفغاني (ت١٣١٤هـ)، ومحمد عبده (١٩٠٥م)، ومحمد إقبال (١٩٣٨م)، وابن باديس (ت١٩٤٠م)، وغيرهم أولئك الذين استنفرهم ما وجدوه في التصوف من مثالب في عصوره المتأخرة، ومن ثم اعتبروه مسئولاً عما لحق بعقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسايرة ركب الحضارة[٦].

فإذا كشفنا النقاب عن جلة موقف "أحمد صبحي" وموضوعيته في تأصيله للتصوف، وجدناه يرده إلى ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثاني الهجري وما بعده كان حاصلها انبثاق التصوف كنتيجة لهذه الظروف والملابسات وقد حصرها في ثلاثة :

أولها: التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذي غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الأموية، وثانيها: أن التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم في الفقه وفي التفسير، وثالثها: التصوف رد فعل لقصور المتكلمين في بيان مسائل العقيلة[٧].

فإذا فصلنا القول فيما ذهب إليه "أحمد صبحي" وجدناه يرى أن امتداد الفتوحات الإسلامية، واتساع رقعة الدولة الإسلامية كان من شأنه أن وجد المسلمون أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف تغريهم وتفتنهم، ومن ثم فقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ، بل انغمسوا في الشهوات

والملذات. ولا شك أن هذه الحياة التي يعيشونها مغايرة لما كانت عليه حياتهم الأولى، فكان لابد وأن يثور – فيما يرى "أحمد صبحي" – الوجدان الداخلي لدى بعض الأتقياء من المسلمين بإزاء هذا الترف ليوجههم وجهة أخرى.

معنى ذلك أن نشأة التصوف كانت رد فعل للترف والبذخ من جانب نفر من المسلمين، وهو الأمر الذي يفسر ظهور الصوفية في المدن التي بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة، وفي المقابل – لا يوجد صوفية فيما يرى "أحمد صبحي" في الجبال الوعرة أو الصحاري المقفرة لو أنه كان تأثراً بالرهبنة(٨).

ويصور "أحمد صبحي" هذه المفارقة الشديدة بين الحياة المترفة في المدن مقارنة بغيرها من الأماكن فيقول: "... كانت الحياة في العواصم وما شابهها متباينة أشد التباين؛ فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية القنوات والأنهار...، وعلى الضفاف زوايا يري فيها العابدون عاكفين معتكفين، أو محدثين لمريديهم حديثاً حزيناً عن العزوف عن الدنيا"(٩).

ولعل هذا التعليل يفسر الصورة المبكرة للتصوف الذي بدأ زهداً بسيطاً ليتطور ويكون ظهوره فيما بعد تحت إسم التصوف؛ إذ التصوف مذهب يزيد على الزهد؛ بحيث يمكن القول بأن كل صوفي زاهد، ولا ينعكس الأمر بطبيعة الحال. ولذلك كان ابن الجوزي (ت٥٩٧ هـ) ألمعياً لما قال التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف(١٠).

ويمضي "أحمد صبحي" في تعليل نشأة التصوف فيراه رد فعل لصنيع الفقهاء لما ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام على شرائط العبادات وأصول المعاملات، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح الظاهرة، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن حيث

بواعث الأعمال وخطرات القلوب، ومن ثم فقد قصروا في نظرهم عن فهم حقيقة الدين[11] فقد قال الله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾[12] وقال تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾[13]. وفي الحديث الشريف كذلك: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[14]، وهو حديث كما يقول الشيخ "مصطفى عبد الرازق" يؤكد أن الأعمال الدينية لا يكون لها اعتبار في دين الإسلام بحسب صورها الظاهرة، إنما هي عنده معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها[15].

ويذكر "أحمد صبحي" أن أول إشارة مبكرة كشاهد صدق على حدسه بصدد مسلك الصوفية مبكراً فيما كتبه ابن منبه إلى ابن مكحول (ت١١٣هـ) لما قال له: إنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرعاً، فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفى[16].

وتتأكد أهمية هذه التفرقة التي ساقها "أحمد صبحي" فيما قاله الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) لما قال العمل بحركات القلوب أشرف من العمل بحركات الرسوم[17]، بل لقد جعل واحداً من مصنفاته يحمل اسماً له دلالته في هذا المنحى بعنوان المسائل في أعمال القلوب والجوارح. وهذه التفرقة التي تجلت في لطيفة المحاسبي هي التي عرفت فيما بعد باسم الشريعة والحقيقة، والأخيرة هي المعنى الباطن والمغزى الحقيقي من الشريعة - فيما يرى "أحمد صبحي" - فكل الخلق قد قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة كما يقول رويم البغدادي (٣٠٢هـ) على الحقائق[18].

على أن هذه التفرقة بين الظاهر (علم الفقه) والباطن (علم التصوف) لا تعني منذ البداية عند الصوفية في رأينا جهلهم وطرحهم معرفة علم الفقه بل العكس هو الصحيح؛ فعندهم ومنذ أول عتبات الطريق يعد الفقه ضرورة من ضرورات المريد، بل إن تصحيح الأعمال لا يكون كما يقول الكلاباذي (ت٣٨٠هـ) إلا بمعرفة علم الأحكام الشرعية[19]؛ بل إن

علم الفقه عندهم - كما يقول زروق (ت٨٩٩ هـ) - مقدم على علم التصوف؛ لأن مقصده إقامة رسم الدين[٢٠].

فالشريعة مطلب لابد من البدء به في طريق الكمال الروحي. ومهما ارتقى المؤمن الكامل في إيمانه وهو حينئذ الصوفي المحقق، فلا يمكن أن يهمل ولو للحظة العمل بما أوجبته عليه الشريعة أمراً ونهياً. وهذا هو الذي يؤكده الصوفية السنيون، بل إن متفلسفة الصوفية كذلك إذ العبد لا يرتقي في الطريقة كما يقول ابن عربي، ولا يتحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد اتقان علم الشريعة والعمل به على الدوام[٢١]. وليس هذا فحسب ، بل إن كل حقيقة من الحقائق لا قيمة لها، أو بالأحرى لا يلتفت إليها ما لم تكن مقرونة بالشريعة ، وحينئذ يحق القول فعلاً مع ابن عربي : إن كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح ، وإلا فلا يُعول عليه[٢٢] بل إن المحقق الكامل عند ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) لن يكون كاملاً بغير العمل بالشريعة ، فليس ثمة كشف ولا عرفان إذن إلا من خلالها ، فالحقيقة والشريعة عنده يتلازمان ويؤدي الأول منهما للآخر .. وليس أدل على ذلك من قوله: " ... والذوق يمشي على طريق الحقيقة، والعلم يمشي على طريق الشريعة ، والسالك السعيد ، المعروف بالسعادة هو الذي يسلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما في كسبه ، فإن الحكم الشرعي يقال على أول الأمر إذا كلف به ، وعلى آخر الأمر إذا عرف به وهو الحقيقة .."[٢٣] بل إن ابن سبعين يذهب إلى أبعد من هذا؛ ليؤكد صراحة ضرورة تقديم الشريعة أولاً إذ هي الأصل على الطريقة بوصفها وسيلة للحقيقة ، ويلح على خطأ من يفصل بينهما بزعم أن الحقيقة أعلى من الشريعة، وعبارة ابن سبعين تقطع بذلك في غير مواربة إذ يقول: ".. وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينهما، فإنها من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله ، فإنها حقيقة كما يسمي اللديغ سليماً، وأهلها يهملون حد الحلال والحرام، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرام ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[٢٤].

ليس من الإنصاف حكم بعض الفقهاء على الصوفية بأنهم يهملون الشريعة بزعم الوصول من الطريقة إلى الحقيقة على نحو ما ذهب ابن حزم الفقيه الظاهري (ت٤٥٦هـ) إذ يقول: " ...فإن من الصوفية من يقول من عرف الله سقطت عنه الشرائع ، وزاد بعضهم واتصل بالله ، وبلغنا أن من نيسابور اليوم في عصرنا هذا يكنى أبا سعيد ابن أبي الخير، هكذا مع الصوفية مرة يلبس الصوف ومرة يلبس الحرير المحرم على الرجال، ومرة يصلي في اليوم ألف ركعة ومرة لايصلي فريضة ولا نافلة، وهذا كفر محض ونعوذ بالله من الضلال... "(٢٥).

والحق أن ابن حزم كان قاسياً في حكمه على أبي سعيد ابن أبي الخير، ففي قوله ما ينفي عنه صراحة قوله بإسقاط التكاليف بدعوى وصوله إلى الحقيقة ، فضلاً عن مداومته على القيام بالفرائض الدينية والتقرب إلى الله بالنوافل ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وعبارات أبي سعيد تفصح عن هذا صراحة في غير مواربة إذ يقول: "الدين كله شرع، والامتناع عن القيام بالفرائض الدينية كفر في الشرع"(٢٦).

ولعل ما سبق كله قد أوضح بما فيه الكفاية أن الشريعة والحقيقة يتكاملان عند الصوفية المحققين ولا يتعارضان ، بل هما معاً حقيقة واحدة هما دين الإسلام إذا نظرنا إلى الأمر بعين التدقيق ، بحيث يصح قول القائل: إن الشريعة والحقيقة وجهان لعملة واحدة ، وبذلك يصبح الفقه والتصوف شيئاً واحداً، وتنتفي القطيعة المزعومة بين الصوفية والفقهاء، وتتحقق بذلك وحدة الفكر الإسلامي .

ومن ثنائية الشريعة والحقيقة وعبر مدارج الطريقة بوصفها - التصوف - قدم أنصاره إشارات لطيفة للعبادات الإسلامية من صلاة وصوم وزكاة وحج، فأضفوا بمنهجهم الذوقي العرفاني عليها دلالات روحية وأخلاقية هي في رأينا روح الإسلام عقيدة وشريعة، ولهذا فقد أصاب أستاذنا

الدكتور "صبحي" كبد الحقيقة لما قال عن فضل الصوفية في هذه الناحية بالذات: لقد نفذوا إلى باطن الشعائر فاستنبطوا منها أدق المعاني، وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات، وجعلوا من الفروض فضائل أخلاقية(٢٧).

ويدلل "أحمد صبحي" على موقف الصوفية في دقائق أذواقهم بصدد الصلاة؛ فإذا كان الوضوء كما هو معلوم شرعاً ضرورة للدخول في الطهارة كشرط للدخول في الصلاة ، ففيها - الطهارة - كذلك معان باطنة؛ إذ يلزم المصلي ستر العورة، ولكن ستر عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف، فإذا استقبل المصلي القبلة، فقد وجب عليه ألا يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله، وحركات الصلاة ليست إلا لتحريك الباطن، وضبط الجوارح، والغفلة عن مبطلات الصلاة(٢٨).

ولما كان ذلك كذلك فلم يحفل الصوفية كثيراً بالوقوف عند شرائط الصلاة الظاهرية دون الالتفات إلى معانيها الباطنية الحقيقية، ويكفي أن نذكر شاهداً على ذلك لما سئل أبو سعيد بن أبي الخير (ت٤٤٠هـ): أين يضع المرء اليدين في الصلاة فقال لسائله: توضع اليد على القلب، والقلب على الحق تعالى(٢٩). وصنيع الصوفية في نظرتهم للصلاة هو بعينه نظرتهم إلى دقائق فريضة الصوم، فهو عندهم على درجات أو مراتب تعكس تلازم الظاهر والباطن. فصوم العموم كف البطن والفرج عن الشهوة، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام، وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية بل كفه عما سوى الله بالكلية(٣٠).

ونظرة الصوفية إلى الصلاة والصوم وإلى غيرهما كالزكاة والحج هي استبصار في رأينا بما يتعين عليه العبد في أدائه لما كلف به من عبادات وأعمال، وهذا داخل في صميم الدين؛ بل إنه أمر يقره الفقهاء ومنهم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) الذي جعلوه خصماً للصوفية وهو ليس كذلك، فالدين

عنده من الأمور الباطنة ودين الإسلام في عبادته لا ينفصل فيه أعمال الجوارح الباطنة عن أعمال الجوارح الظاهرة(٣١)؛ بل إن الأعمال الباطنة إذا تحرينا الدقة في الوصف قلنا عنها كما يقول ابن تيمية إنها مأمور بها في حق العامة والخاصة لأنها من أصول الإيمان وقواعده(٣٢) وبناء على ما قاله ابن تيمية فقد حق للإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) أن يقرر صراحة أن الله ما فرض من الأعمال إلا لما أوجب من التحلي بمكارم الأخلاق(٣٣).

فإذا رجعنا مرة أخرى إلى مراد ابن تيمية لأدركنا في التو واللحظة كيف فطن الصوفية إلى أن للعبادات آثارها الروحية والخلقية في الارتقاء بصاحبها إلى مقامات المقربين، ومن ثم تتوثق العلاقة بين الدين والأخلاق، وهي كذلك؛ إذ الأخلاق لازمة للصوفي في سكناته وحركاته، ومن ثم فليس التصوف عندهم رسماً ولا علماً ولكنه أخلاق(٣٤)، ومن يرد أن يحققه، فليس عليه إلا الخروج من كل خلق دني والدخول في كل خلق سني(٣٥)، وحق لابن القيم (ت٧٥١هـ) كذلك أن يدعم بل ويؤكد هذا الجانب الخلقي عند الصوفية لما قال: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق والدين كله خلق(٣٦). وإذا كان ذلك كذلك فليس التدين مجرد شعائر وطقوس، بل يتعين أن تثمر العبادات في القلوب والنفوس كل ما من شأنه أن يزيد وثاقة العلاقة بين العبد والرب، وحق حينئذ أن يقول إميل بوترو إن الدين لابد أن يتحقق في النفوس، وفي أعمال القلوب، وفي الحياة وتجاربها(٣٧).

وهذا حقيقي فكبار الأولياء المحققين هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف؛ فقد صاروا بمسلكهم بين الناس مصابيح هداية ونماذج للأخلاق الرفيعة، ومن هذه الوجهة أيقن المصلحون بدور التصوف منذ ظهوره في هذه الناحية، ولهذا السبب فليس غريباً أن يؤكد محمد عبده على أن الأعمال الدينية لا تصدر إلا عن الملكات والعزائم الروحية(٣٨). فالتصوف في نقائه إذن له فاعليته في تقويم الأخلاق وتهذيبها والارتقاء بها، وهو الأمر الذي

دعانا إليه الدين من التحلي بمكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها. وهو ما يمكن أن ينهض بتحقيقه التصوف.

ومن هذا الوجه بالذات آمن محمد عبده بالدور الذي يمكن أن يلعبه التصوف الحقيقي في التوجيه الأخلاقي للأفراد والمجتمع، فقد قال ذات يوم لتلميذه رشيد رضا (ت١٩٣٥م): إذا يئست من إصلاح الأزهر، فإني أنتقي عشرة من طلبة العلم، وأجعل لهم مكاناً عندي في عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية مع إكمال تعليمهم واستعين بك - رشيد رضا - على ذلك[٣٩].

ولعل ما أوردناه آنفاً تأصيلاً لاستبصارات "أحمد صبحي" في تفسيره لنشأة الصوفية من هذه الحيثية، أعني بوصفه - التصوف - ضرورة لتلاقي فقه الباطن مع فقه الظاهر دون الاقتصار على صنيع الفقهاء الواقفين على ظاهر الأعمال، أقول لعله لم يجانب الصواب فيما ذهب إليه، فقد قدم الصوفية بهذه المعاني الخلقية مفهوماً خصباً للعبادات، وفي ذلك رد على بعض الفلاسفة الذين اعترضوا على الإيمان الديني زاعمين افتقار الشعائر الدينية على نحو ما قال وليم جيمس إلى معانٍ خلقية[٤٠]، والرأي الشائع عن الصوفية أنهم أثروا الإيمان بمضامين روحية، ولكن ذلك يجب ألا يبعد عن أنظارنا كما يقول "أحمد صبحي" أنهم أثروه كذلك بمعانٍ خلقية[٤١].

ولم يتوقف الصوفية في مسألة الشريعة والحقيقة عند هذا الحد؛ إذ لم تَحُل عنايتهم بدقائق أعمال القلوب في مواجهة أعمال الجوارح كما يقول "أحمد صبحي"، دون أن ينظروا في آيات القرآن من نفس المنحنى بما تنطوي عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار أن جانب الرمز أو الإشارات من أهم خصائص التصوف[٤٢]. ولهذا فقد عرج الصوفية في تدبرهم لآيات القرآن من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وصار لديهم دقائق وإشارات، بل إن واحداً منهم وهو القشيري (ت٤٦٥هـ) وضع مؤلفه "لطائف الإشارات" تطبيقاً لثنائية الظاهر والباطن؛ ذلك لأن التنزيل الإلهي لا يقف عند

المعنى الظاهر من لفظه - فيما يري "أحمد صبحي" - والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود[٤٣].

وإطلالة على مخزون إشارات الصوفية في متون مؤلفاتهم تكشف في رأينا عن فيض من هذه المعاني الذوقية لآيات القرآن، ذلك لأنهم علماء الآخرة، ومن كان كذلك، فإنه يستضيء من أنوار قلبه وفهمه، وينبوع عن استنباط علمه ومشاهدته وأخلاقه على قدر يقينه[٤٤]. فلما كان هذا شأنهم، فقد استنبطوا بعين القلب وصفاء البصيرة ما لم يستنبطه غيرهم من معاني القرآن لأنهم يعقلون عن الله ما لا يعقله غيرهم[٤٥]، مصداقاً لقوله تعالي: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[٤٦]، ولما كانت مكانتهم كذلك عند الله، فقد كوشفوا بفضل الله من معاني التنزيل بما لم يحصل لغيرهم، فكان لهم منه المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، ولا غرابة عند المكي فلكل آية عندهم ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر!![٤٧].

ولا يري الصوفية ابتداعاً فيما يذهبون إليه ، وكما هو حاصل من كلام المكي؛ ذلك لأن لهم حقاً فيما ذهبوا إليه، إذ يؤكدون في تفسيراتهم الرمزية - فيما يري "أحمد صبحي" - أنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزي، وبناءً على ذلك فإنهم ينسبون للرسول أن لكل آية ظاهر وباطن، وحد ومطلع، وقوله عليه السلام أيضاً : "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالي"، هذا من ناحية ومن ناحية أخري فهم يختلفون عن إخوان الصفا وفرق الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات، ومن ثم فقد ألغوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك[٤٨].

بيد أن الصوفية السنيين إذا كانوا قد وفقوا إلي حد كبير في هذه الناحية، فإن صنيع فلاسفة الصوفية كابن عربي والقونوي والجيلي وغيرهم لم يكن كذلك؛ فقد أسرفوا في تفسيراتهم الرمزية، وتعسفوا ليجدوا سنداً لنظرياتهم في الوجود والمعرفة، ومن ثم فقد حق "لأحمد صبحي" أن يقف طويلاً عند هذه

الناحية، ليبرز ملمحاً أساسياً للتصوف الذي يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة، وما لا يكون كذلك ممن حصل من متفلسفة الصوفية(٤٩)؛ ذلك لأنهم قد افتقدوا عنده شروطاً لم تكن مرعية في تفسيراتهم: أولها أنه لابد أن يكون بين المعني الظاهر والمحتوي الإشاري صلة ومناسبة، أما أن يكون النص منطلقاً لشطحات لا يستبين القارئ صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز، وثانيهما أنه كي تكون الإشارات إشراقات الهبة وإلهامات ربانية، فإنه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدة الوجود(٥٠).

إن قيمة ما يورده أستاذنا "أحمد صبحي" دال علي استبصاراته العميقة في تحديد رؤيته ومنطلقه في تأصيل الاتجاه الصوفي أو الروحي في الإسلام بوصفه نتاجاً لفكر المسلمين؛ فهو لا يرفض التصوف بإطلاق ولا يقبله بإطلاق، ولأجل هذا يصح القول بأن العيب ليس في التصوف وإنما يكون في مسلك بعض شيوخه وأتباعهم؛ ذلك لأن نقطة البدء في كثير مما انطلق إليه الصوفية سليمة ومقنعة، ولكن العبرة في الأفكار والأقوال بمدلولاتها، فقد أرادوا - فيما يقول "أحمد صبحي" - أن يستكملوا نقص علماء الرسوم، ولكنهم ذهبوا إلي حد لا تجيزه الشرائع ولا تستسيغه الأفهام(٥١).

وينطلق "أحمد صبحي" في تجليته لنشأة التصوف كما سبقت الإشارة برده إلي ما وقع فيه المتكلمون علي اختلاف فرقهم من خلافات ومجادلات وفيما تناولوه من موضوعات؛ ذلك لأن كثيراً مما اشتمل عليه علم الكلام فيما يري الغزالي مجادلات مذمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، ولقد قبض رسول الله - ﷺ - عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام(٥٢). لقد حرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم، وأساءوا التأويل فضلوا، وتأولوا التنزيه على غير وجهه(٥٣).

لقد عزف الصوفية بوصفهم أهل السلوك عن أساليب المتكلمين الذين عولوا علي العقل، فكانوا بالتالي أهل جدال فيما يري "أحمد صبحي"، ولا كذلك شأن الصوفية فقد شغلوا عن الجدل في الأصول برياضات الطريق، فما الوصول إلي الله بأسباب النظر ولا بضروب الاستدلال، ومن ثم فلم يكونوا في نظره فرقة ولم يكن لهم مذهب مرسوم في العقائد(٥٤).

وسبب ذلك أن الصوفي في أول عتبات الطريق يبدأه وهو علي يقين في الاعتقاد دون ما حاجة إلي نظر واستدلال، ومن هذه الحيثية تبدو المعية "أحمد صبحي" لما قال: وليست مهمة التصوف تصحيح إرادة المريد البادئ في سلوك الطريق ، وإنما يبدأ المريد وهو في صدق الاعتقاد علي يقين(٥٥).

فإذا أردنا كشف الغطاء عن مسلك المتكلمين - فيما يري الصوفية - وجدناهم فرقاً ومذاهب فيما يتعلق بتصورهم للكلام في الألوهية ، فالمعتزلة فيما يري أبو علي الكاتب (ت ٣٤٥ هـ) من شيوخ الصوفية قد نزهوا الله تعالي من حيث العقول فأخطأوا، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا(٥٦).

والحاصل أن مقالات المتكلمين علي اختلاف طوائفهم كالمعتزلة والأشاعرة ومن سبقهم من المشبهة والمجسمة تحمل الصوفية علي أن يأخذوا عليهم ما أخذوه من مآخذ؛ فقد حكموا العقل - فيما يري الصوفية فيما لا طائل من ورائه من الكلام في الذات الإلهية ، مع أن الحق تعالي يقول في كتابه: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾(٥٧). وتلك إشارة إلى النهى عن الخوض بعقولنا فى نفسه وذاته، فإنه لا يخبر عن ذاته تعالى، وعلى هذا فقد نهانا الحق تعالى عن التفكير فى ذاته كما يقول واحد من كبار الصوفية، ولكنه ما نهانا عنه فى الوقت نفسه من توحيده أو العلم بألوهيته.

وإذا لم يكن في مقدور العقل العلم بالذات الإلهية أو الإحاطة بها من كل وجه، فكل محاولة إذن في هذا الشأن من جانب الإنسان مآلها إلي التخبط تارة والفرقة تارة أخري ، وهو ما وقع من المتكلمين فعلاً فقد خلطوا بين الأمرين

- معرفة الذات ومعرفة الألوهية - وحيروا الفكر كما يقول الأمير عبد القادر الجزائري (ت١٨٨٣م) وخبطوا خبط عشواء في ليلة ظلماء .... لأن كلامهم إن كان في الذات - وهي الألوهية - فهذا لا حجر عليهم فيه ولا تقييد، أما الذات من حيث هي فلا خبر عنها ولا وصف ولا إسم ولا حكم[٥٨].

وإذا كان الحكماء والمتكلمون خاصة، قد أتعبوا العقل فيما لا طائل من ورائه في تصورهم للذات الإلهية، ولم يصلوا إلي رأي واحد، فمرد ذلك أنهم لم يتقيدوا بما أمر به الحق تعالي في كتابه، ومن ثم فقد أدي بهم علمهم بالله - حسب طريقتهم - إلي الفرقة والاختلاف فيما بينهم؛ فكل فرقة تزعم أنها علي صواب، وليس الأمر كذلك، فإن غاية كل إدراكاتهم في الإلهيات - فيما يرى الأمير عبد القادر - تحتمل النقيض والتشكيك، وهو ما أدي إلي تعدد مقالاتهم واختلافهم، وإلي أن يلعن بعضهم بعضاً تارة، ويكفر بعضهم بعضاً تارة أخري[٥٩].

ويتندر الأمير عبد القادر الجزائري بوصفه صوفياً مما آل إليه حال بعض المتكلمين الذين وقفوا عند حد ما تعطيه عقولهم في شأن الذات الإلهية وصفاتها، وهم في كل ما يقررون يبنون ويهدمون ويجزمون بالأمر بعد البحث الشديد والجهد الجهيد ، ثم يشكون في جزمهم ، ثم يجزمون بشكهم ، ثم يشكون في شكهم ، هكذا فحالهم - كما يقول الأمير - دائما بين إقبال وإدبار[٦١].

ولم يقف أمر المتكلمين عند هذا الحد ، وإنما غاية مطاف كل منهم هو الحيرة والحسرة تارة، ثم الرجوع والإنابة عما كان يعتقده في الله تارة أخرى، والدليل على هذا أن الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ) قد أعلن عن عزوفه عن علم الكلام فيما قاله لأصحابه لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به[٦١]. وقد أخذ الموقف نفسه أيضاً متكلم آخر هو الإمام الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) فقال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقنه أو قارعاً سن نادم[٦٢]

بل إن فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وهو واحد من كبار الأشاعرة المتأخرين قد أعلن ضيقه في أخريات حياته من طريقة المتكلمين ومجادلاتهم، وندمه على اشتغاله بعلم الكلام فقال :

نهايـة إقـدام العقـول عقـال وأكثـر سعـي العـالمين ضـلال
ولم نستفد مـن بحثنـا طـول عمرنـا سوى أن جمعنـا فيـه قيـل وقـال[٦٣]

وتأسيساً على ما سبق، فلم يجد الصوفية في علم الكلام ما يأملون من شهود الألوهية؛ بل وجدوا فيه الكلام في الذات الإلهية، وذلك مـا لا يـنهض به العقل والبرهان بل الذوق والعيان، ولعلـه لهـذا السـبب بالـذات فمـن المتعذر أن تجمعهم – كما يقول "أحمد صبحي" – وحدة فكرية حتى تصـبح الصوفية فرقة لها مبادئ وأصول، ولعل هذا هو مقصد رويم البغـدادي حـين قال: "الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا فلا خير فيهم"[٦٤].

ولما كان ذلك كذلك فقد حق القول مـع "أحمـد صـبحي" مـن تعـذر التلاقي بين التصوف وعلم الكلام؛ ذلك لأن موضـوع علـم الكـلام إقامـة الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتـدعين والملحـدين، ولهذا فالقول الحق فيه هو ما قاله الغزالي (ت٥٠٥هـ) في المنقذ من الضـلال: "صادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي"[٦٥].

ومعنى هذا أن التصوف لم يقم للدفاع عن العقيدة؛ فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر، وإنما هم أهل سلوك وطريق، وحيثما كان هذا شأن التصوف فلا تسمح طبيعته بجدل المتكلمين[٦٦]، ولنا في إشارة الصوفي المتفلسـف ابـن عربي (ت٦٣٨هـ) شاهداً على ما يقوله "أحمد صبحي"، فأنَّى للعقل أن يصل مهما بلغ منتهاه إلى كنه الذات العليَّة، ولذلك فقد نصح فخر الدين الرازي أن يترك أمر النظر العقلي، وأن يخلي قلبه من الفكر إذا ما أراد معرفة الله من حيث المشاهدة[٦٧].

بيد أن الصوفية وإن طرحوا العقل جانباً وعولوا على القلب والذوق للوصول إلى معرفة الله، أفلا يكون في طريقتهم ما يجعلهم فرقة؟ هذا هو موقف فخر الدين الرازي الذي جعلهم كذلك لما قال: "إن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية، وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية إن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن"[٦٨].

وأياً كان مراد الرازي في اعتباره الصوفية فرقة استناداً لمنهجهم أو بالأحرى طريقتهم، فإن رأيه يدعم حدس "أحمد صبحي" في كشفه لغطاء بنية التصوف ونشأته في الحضارة الإسلامية؛ فقد أسرف المتكلمون على أنفسهم في الجدل والمدافعة إلى حد أن كفروا خصومهم من الموحدين، وأحالوا المسلمين فرقاً، فجاء التصوف – كما يقول – ليقدم للناس شيئاً أجدى لهم من الجدل والمناقشات مما يمكن أن يكون فيه صلاحهم في دنياهم وآخرتهم[٦٩].

لكن الصوفية وإن وقفوا موقفاً نقدياً من مقالات المتكلمين وطرحوا الجدل جانباً؛ فإن هذا لم يمنع أن لبعضهم أنظاراً عقدية، ولنا فيما قاله أبو طالب المكي في "قوت القلوب"، والقشيري في "الرسالة"، وفي مؤلفه كذلك "شكاية أهل السنة بما نالهم في المحنة"، والجيلاني في كتابه "الغنية لطالبي طريق الحق"، والهجويري في "كشف المحجوب"، وغيرهم من فحول متفلسفة الصوفية أيضاً بينات على ما نقول، وإطالة القول في هذه الناحية يخرج بنا عن حدود هذا البحث.

ولما كان التصوف تجربة ذاتية قوامها القلب لا العقل، والمحك فيها الذوق لا الاستدلال، فقد طرح الصوفية العقل جانباً، ولم يعولوا عليه في الوصول إلى الله بوصفه أعز المعلومات، وأشرف الموضوعات؛ لأنه علجز عن أن يصل بهم إلى مطلوبهم؛ إذ تتم المعرفة عندهم – كما يقول "أحمد صبحي" – بالإلهام، كما تتم النبوة بالوحي، وعنها تنبع المعرفة من القلب، وبالتالي لا تعبر عن حكم العقل، ووسيلة هذه المعرفة إضعاف شهوات الحس وملكات العقل[٧٠].

ومن حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة أو المتكلمين استنادهم إلى العقل الجدلي الذي لا يقطع دائرة الشك في معرفة الله من حيث يقصر عندهم عن الإحاطة بموضوعات علم الغيب، فهذه مجالها الذوق أو النور الإلهي، وهذا ما يؤكده الغزالي من أن وراء العقل طوراً تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون من أمور المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن دركات التمييز(٧١).

ولم يتوقف الصوفية في التهوين من شأن العقل عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى أبعد مدى لما توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين. ولم يسق "أحمد صبحي" الاتهام جزافاً لشيوخ الصوفية، بل يستشهد بواحد من شيوخهم وهو الغزالي (ت٥٠٥هـ) في قوله: " إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، لذلك لم يحرصوا على دراسة العلم، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله حتى تتلألأ على القلب الحقائق"(٧٢).

وهكذا أصبح العلم الكسبي أو التعليمي في وهم الصوفية حجاباً دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم منه - فيما يرى "أحمد صبحي" - قرآناً أو تفسيراً أو حديثاً، بل قد ذهب بعضهم إلى حد أن تصوروا أنه لا فرق بين الأولياء والأنبياء إلا في الدرجة، فإذا كان رسول الله أمياً، فقد آتاه الله العلم من غير تعلم(٧٣).

ويورد "أحمد صبحي" شاهداً للتدليل على تردي الصوفية في نظرتهم للعقل وما قد يحصله من علم؛ فيذكر قولاً لأبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ) حاصله ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، وإنما العالم الذي يأخذ من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس(٧٤)، والبسطامي نفسه هو القائل أيضاً عن علوم الفقهاء والمحدثين: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت". وتلك إشارة في رأينا إلى المعرفة

التي تُلقي في قلوبهم إلقاءً، ولذلك حق لهم أن تكون معرفتهم بهذه الكيفية مباشرة لأنها عن الله إلهاماً وفيضاً بهذا الوصف، ولا كذلك معرفة غيرهم.

وإذا كان هذا حاصل موقف الصوفية من العقل ومعارفه، فلا مجال إذن عندهم للإنكباب على علوم تغير أحوال المسلم في حياته الدنيوية، أو تفيده في عمارة الكون، وهو المأمور بالسعي والنظر فيها، والاعتبار بما فيها من دلائل، والأخذ بالأسباب والنواميس الكونية فيما يفيده وينفعه في شئونه المختلفة، وهو الأمر الذي قد يصطدم به الباحث في رأينا في متون كتب بعض الصوفية، وإلا فبماذا نفسر قول بعضهم: لقد صحبت أقواماً يعبر أحدهم على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رماناً للوقت، فمن صحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء(٧٥). ولعمري أن شيئاً من هذا كله لو سرى في عقول المسلمين فمتى يمكن أن يحققوا تقدماً لهم وبما يحقق عزة دينهم؟.

فإذا كان هذا شأن العقل بعجزه عند شيوخ الصوفية مقارنة بالثقة المفرطة في العلم الإلهامي الحاصل لأولياء الصوفية، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل – فيما يرى "أحمد صبحي" – وإذا الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا يوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أضيفت إليهم القدرة الخارقة ما جعل بعضهم كأنهم متصرفون في هذا العالم يحكمون نيابة عن الله بعد أن اطلعوا على إسم الله الأعظم، كأن الله عز وجل قد وكل إليهم من تصريف كل فعل من قضاء حوائج، وشفاء أمراض، ودفع مظالم، فضلاً عن إجابة دعاء، وتخطى الأمر النفع إلى الضر، إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولا يتهم لا من الأمراء وعامة الناس فحسب، بل من العلماء والفقهاء(٧٦).

ويعلن "أحمد صبحي" ضيقه وتبرمه من مسلك الصوفية لمجافاته لروح الإسلام الصحيح من طرح الأخذ بالأسباب الكونية عند شيوخ الصوفية وأتباعهم، وخاصة في عصور التدهور؛ فقد بلغت العقول – كما يقول – من

الشلل حد الاعتقاد بقدرة الأولياء على نقض نواميس الكون الثابتة، واقترن ذلك كله بتحلل أخلاقي بلغ بأدعياء التصوف حد ارتكاب الفواحش(٧٧).

ويتندر "أحمد صبحي" على حال شيوخ الصوفية وأتباعهم لما توهموا أنهم وقد صاروا أولياء؛ فقد حق لهم أن يكونوا في مرتبة أعلى ممن سواهم، وحق لهم أيضاً أن يصنعوا ما يشاءون بدعوى الوصول، إما لأنهم رُفعت عنهم التكاليف، وإما كذلك خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الإلهي إن كانوا لهم من المعترضين(٧٨).

والحق أن نقد "أحمد صبحي" لمسلك شيوخ الصوفية وثقتهم المفرطة في أوليائهم في قضاء حوائجهم سواء في حال حياتهم أو مماتهم أمر نبه إليه المصلحون المجددون؛ فقد أكد محمد عبده (ت١٩٠٥م) على ضرورة تخليص النفوس من التعلق برق الأغيار؛ بحيث لا تكون الاستعانة إلا بالله تعالى وحده لأن هذا روح الدين وكمال التوحيد، وفي تأكيد هذه الخصيصة عند الإمام محمد عبده ما يفك إرادتهم من أسرار الروحانيين والشيوخ، وفي ذلك ما يطلق عزائمهم من قيد المهيمنين الكاذبين من الأحياء والميتين(٧٩).

وقد شدد الإمام محمد عبده على هذا الأمر لهول ما رآه من أتباع الطرق الصوفية في عصره لما طلبوا من شيوخهم الأحياء بل والأموات قضاء الحوائج، ودفع الكربات، وتيسير أمورهم، وشفاء مرضاهم، ونماء حرثهم وزرعهم، وهلاك أعدائهم، وغير ذلك(٨٠). ولا مراء في أن صنيع الإمام محمد عبده، هو ما ينبغي أن يكون عليه كل مصلح ديني أو مفكر إسلامي بإزاء الممارسات الخاطئة لأتباع الصوفية؛ ذلك لأن الحياة الروحية والتصوف المشروع – في رأينا – يتعين فيه نبذ كل الممارسات البدعية التي تصدر عن بعض المنتسبين إليه من شيوخ الطرق الصوفية، وهو ما فعله ابن باديس (ت١٩٤٠م) لما رأى هذه الجهالات من أتباع الطرقيين كما ينعتهم لما توجهوا إلى بعض الأموات بتضرع لهم، والوقوف أمام قبورهم بخشوع وخضوع

تامين؛ بل إن البعض يناديهم كما يقول على اعتبار أنهـم يقربـونهم إلى الله بقضاء الحوائج، وطلب الرغائب، ودفع المصائب[٨١].

وهذا بعينه ما سبقه إليه قبل ابن باديس الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) لما نعى حال المسلمين الذي قصدوا الأموات في المهمات، وفرغوا إليهم في الملمات، وعكفوا على القبور، ونذروا لأصحابها النذور، بل إن من أعظم الذرائع الشيطانية أنهم بالغوا - كما يقول - في التأنق في عمارة قبور من يعتقدونه من الصالحين[٨٢].

لكن "أحمد صبحي" وهو يعدد آفات الصوفية يأبى إلا أن يسجل موقفه من خصوم الصوفية أو ممن يكيلون لهم الاتهامات بحق أو بغير حق. فنراه ينعي على من يزعمون بأنهم الموحدون من أدعياء السلفية وهم عنده من أتباع الوهابية ، لذلك فهم لا يصلون في المساجد التي بها قبور[٨٣]؛ مع أننا إذا أتينا إلى المساجد التي بها قبور لأولياء في مصر مثلاً نجد كثيراً من هذه المساجد لأولياء كان لهم دورهم المشهود في رد التتار والانتصار عليهم من مشايخ الطرق الصوفية الذين شكّلوا الجيش الإسلامي الذي رد التتار، وانتصروا عليهم بقيادة قطز، مصداقاً لحديث الرسول ﷺ: (إذا فتحتم مصر، فاتخذوا من أهلها جنداً فإنهم في رباط إلى يوم القيامة)، حقيقة إن هناك كثيراً من البدع تُرتكب، وخاصة في الموالد لهؤلاء الأولياء، ولكن هذا لا يعني تحريم الصلاة في هذه المساجد.

بل إن "أحمد صبحي" لا يتردد في أن يوجه رسالة إلى المسئولين بوزارة الأوقاف المصرية أن تدعو المؤلفين الإسلاميين للكتابة عن هؤلاء الأولياء، وعن دورهم سواء في مجال الدين أو الحرب؛ فقد كانوا بحق (رهبان الليل وفرسان النهار)، مثل هذه الكتيبات لو طُبعت ووُزعت في الموالد، وإذا بيعت بأسعار رخيصة، فإنها تكشف عن الدور الحقيقي لهؤلاء الأولياء، ولا تجعل هناك حاجة لنباشي القبور من أدعياء السلفية بطلب هدم هذه القبور[٨٤].

إن موقف أحمد صبحي يكشف عن جرأة وشجاعة وحرص في الآن نفسه على أن يعطى للصوفية حقهم؛ فلا شك أن كثيراً من شيوخهم كانوا نماذج لمريديهم في الجهاد وإعلاء كلمة دين الحق في مواجهة الغزاة والمحتلين. فقد كان لبعض أفراد الصوفية في الجزائر مواقف مشرفة في مواجهة الإحتلال الفرنسي. وفي هذا الصدد يجيء الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧-١٨٨٣م)[٨٥]؛ فهو أول من خاض غمار الحرب في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وقد كان الأمير عبد القادر صوفياً مجاهداً تنتمي أسرته إلى الطريقة القادرية[٨٦]. كذلك لعبت الطريقة الرحمانية دوراً لا يُنكر في مواجهة الاحتلال الفرنسي في الفترة من (١٨٥٤-١٨٥٧م) حتى أن القيادة الفرنسية لم تستطع إخضاع منطقة القبائل تحت سيطرتها إلا في يوليو عام ١٨٥٧م[٨٧].

وفضلاً عن ذلك كله، فقد كان للطريقة السنوسية دورها المشرف في حركات الجهاد الإسلامي في المغرب العربي؛ بل إنها من أهم الأسباب الرئيسة للثورة التي خاضها الأمير عبد القادر الجزائري، وكذلك ثورة محمد بن عبد الله في تلمسان بصحراء الجزائر (١٨٤٥-١٨٦١م)، وثورات سيدي الشيخ (١٨٧٩-١٨٨١م) وغيرها[٨٨]. وأكثر من هذا فقد كان للسنوسيين دور كبير في عمليات الجهاد الإسلامي أثناء الحرب العالمية الاولى، وكان لقيادتهم دور فعال في منطقة الشرق الأدنى[٨٩].

فإذا عدنا إلى "أحمد صبحي" لنكشف معه عن آفات الصوفية، وجدناه يأخذ عليهم استغراق أتباعهم من المتأخرين في مسألة الكرامة والربط بينها وبين الولاية، لكن موضوعيته تبدو جلية في تناولها؛ فلا يجب أن يكون البحث فيها استقطاباً بين إنكار أو اعتقاد، وإنما ينبغي النظر إليها من أبعاد ثلاثة :

١ - أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .
٢ - رأي كبار الصوفية في الكرامة، وما آلت إليه في العهود المتأخرة .
٣ - التحليل النفسي للكرامة[٩٠].

ويستند الصوفية في تأكيدهم على الكرامة وتلازمها مع الولاية على آية قرآنية وحديث قدسي، أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(٩١)، ويفسرها الصوفية بأن الله تعالى قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوا، ومن ثم فمشيئة الولي عندهم لاحقة ومترتبة على مشيئة الله تعالى، وفي ضوء هذه الآية وحسب ما فهموه منها يفسرون قول الله تعالى في حق يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾(٩٢)؛ فالله تعالى قد قدر بحكمته على يوسف بالسجن، فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن"(٩٣).

وأما الحديث القدسي فقوله تبارك وتعالى: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها"(٩٤). ويتوقف جُل الصوفية في رواية الحديث عند هذا الحد لينطقوا فيما بعد بما قالوا في حال الفناء من شطحيات وعبارات مستشنعة؛ لذلك حق أن يهاجمهم الغيورون على صحة العقيدة، ولعل موقف الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) تعضيد لما أقول؛ فقد ذهب إلى أن بقية الحديث " لئن سألني.. ولئن استعاذني" تصريح في الرد على الفريقين من القائلين بالفناء والاتحاد، ووجه الرد أنه يقتضي سائلاً ومسائلاً ومستعيذاً ومستعاذ به.."(٩٥).

ورغم أن شيوخ الصوفية الكبار من الأولياء المحققين لا يعولون على الكرامة، ولا يقيمون لها وزناً، ويستوي عندهم وجودها أو عدم وجودها؛ بل إن منهم من يرى ضرورة سترها إن حصلت له، إلا أن كل هذا لم يكن صنيع الأتباع من المتأخرين وأدعياء التصوف والمنتسبين إلى الطرق الصوفية في عصوره المتأخرة؛ لذلك حق "لأحمد صبحي" من منطلق تصوره للصوفية

الصحيحة أن يهاجم مسلك هؤلاء المتأخرين، وآية ذلك قوله: "لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط، ولم يفهموا حقيقة الكرامة، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلاً للغيبيات والخرافات، وأن يحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الإسلامي من تأخر وجهالة"[٩٦].

والحق الذي لا مراء فيه أن "أحمد صبحي" قد فطن إلى ما في التصوف عند المتأخرين من خروج على حد التصوف المشروع والذي يتوافق مع الإسلام عقيدة وشريعة؛ فالمتأخرون من أتباعه قد ركنوا إلى الكسل وترك الأشغال، وأوهموا أتباعهم من المريدين بأن أرزاقهم مضمونة لأنهم متوكلون على الله في كل أحوالهم، ولكن الحاصل أنهم متواكلون، ولهذا فإن صنيع المتأخرين منهم في تعلقهم الشديد بالكرامات أمر لا يند - كما يقول "أحمد صبحي" - على التحليل السيكولوجي حتى يبدو اللامعقول مستساغاً ومقبولاً؛ فحين تفشى الظلم، وانقطع أمل الناس في الإصلاح من حكم الظاهر في أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين مريدي التصوف بحكومة الباطن؛ إذ يحكم ويتحكم في البلدان أولياء من أقطاب وأبدال[٩٧].

ولقد أحسن الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥هـ) لمَّا نبَّه بقوة على خطر الطرق الصوفية وشيوخها في غرس هذا الاعتقاد بالكرامات في نفوس الأتباع حتى جعلوها ضرباً من ضروب الصناعات يتنافس فيها الأولياء ويتناحرون، وهو الأمر الذي يبرأ منه الله ودينه وأولياؤه وأهل العلم على حد قوله[٩٨].

بيد أن الإنصاف يستلزم - في رأينا أيضاً - أن نتفهم مسألة الكرامة في حقيقتها عند الصوفية الأولين من المحققين، فهم لا يعولون عليها، بل إن بعضهم يقول إن ظهورها في حال السكر كما قال الرازي (ت٢٥٨هـ) وما قد يكون في حال الصحو هو معجزة الأنبياء[٩٩]، بل ابن عربي الصوفي المتفلسف (ت٦٣٨هـ) لا يرى للكرامة وزناً؛ إذ قد ينالها الممكور على حد قوله[١٠٠]؛ ومن ثم فأعظم منها عنده كرامة الاستقامة[١٠١].

وبالإضافة إلى هـذا وذاك فـإن شـيخاً لـه وزنـه مـن شـيوخ الشـاذلية الراسخين هو ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩هـ) يفـرق بـين الكرامـات المعنوية والكرامات الحسية؛ ويرى الكرامـة الأولى - المعنويـة هـي الأفضـل إذ هي كرامة الاستقامة وهي المعرفة التامة بالله، والخشـية لـه، ودوام المراقبـة، وصدق التوكل(١٠٢)، وهو الأمر الذي يوثقه أستاذنا الدكتور "أحمـد صـبحي" حين أكد على أن الكرامة إذا لم تتوافق مع الأمر والنهي الشرعيين، فلا يعتد بها، ويستدل بقول البسطامي (ت٢٦١هـ): "لو نظـرتم إلى رجـل أعطـي مـن الكرامات حتى تربع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عنـد الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة"(١٠٣).

وأياً ما كان حديث الصوفية عن الكرامة، وأياً ما كـان موقـف "أحمـد صبحي" منهـا، وموقـف كبـار المصـلحين كـذلك ، إلا أن الإعتقـاد بوقـوع الكرامة على أيدي الصالحين أمر يجوزه أهل السنة والجماعة على نحو ما ذكر البيهقي(١٠٤)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، كذلك لا يتردد في إثبـات جوازهـا بـل ويجعلها من أصول أهل السنة والجماعة ، وهي ولا شك تختلف عنده تماماً عن المعجزات والتي هي خصيصة للأنبياء(١٠٥). بـل إن جُـل الأشـاعرة قبـل ابـن تيمية ومن سلك مسلكه من الفقهاء يُجوزون الكرامة كما هـو الحاصـل مـن البغدادي(١٠٦)، وفخر الدين الرازي(١٠٧).

بيد أن هـذا لا يعـني موافقـة موقـف المثبـتين للكرامـة مـن المـتكلمين أو غيرهم؛ بل يعني إثبات أن جوازها مرهون بقدرة الله تعالى لكنها لا تتساوى مع المعجزة، ولا تناقض بالتالي نواميس الكون؛ ولذلك فالكرامـة مـن حيـث الإمكان لم تكن محل إنكار من قبل الإمام محمد عبده؛ فإنها صدور خارق للعادة على يد غير نبي مما تناولـه فـى القـدرة الإلهيـة، ولكنـه يؤكـد أن الـذي يجـب الإلتفات إليه أن أهل السنة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة على يد ولي معين بعد ظهور الإسلام؛ فيجوز لكل مسلم بإجمـاع الأمـة

أن ينكر صدور أي كرامة لأي ولي كان ولا يكون بإنكاره هـذا مخالفـاً لأصـول الدين، ولا مائلاً عن سنة صحيحة ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم[108].

لكن الصوفية لما طرحوا العقل وذروه جانباً ... وآثروا الذوق والعيـان على الحجة والبرهان، فقد لزم عن ذلك منذ بدء طريقتهم استغراق أغلـبهم في الأحوال والمواجيد؛ فالعارف عندهم يتقلب من حال إلى حـال ولا كـذلك أمر غيره من الخلق، ولهذا فلا حال للعارف كما يقول البسطامي لأنـه محيـت رسومه، وفُديت هويته، وعيبت آثـاره بآثـار غـيره[109]، ومـن ثـم فقـد ربـط شيوخهم ربطاً علياً – إن جاز التعبير – بين حصـول المعرفـة الـتي يعولـون عليها وبين الفناء ، وآية ذلك أن العارف لا يشهد الحـق عنـدهم إلا إذا بـدا الشاهد وقد ابتعد عن الشواهد، وذهبت الحواس، واضمحل الإحساس[110].

بل إن القشيري يؤكد على أن هذه المعرفة لا تحصل للعارف إلا بمقدار أجنبيته عن نفسه[111] إلى هذا الحد يبدو الأمر عادياً ، لكـن تُصَـفُّح إشـارات الصوفية يظهر عندهـم عجائب الأقوال في حال الفناء، وهي ما اصطلح عليـه الشطحيات، وهي التي استوقفت أستاذنا الـدكتور "أحمـد صبحي"، فوقـف منها موقفاً نقدياً يتسق وحقيقة مفهومه الناصع للتصـوف الـذي يعـبر عـن الإسلام خلافاً لمن أكد من الباحثين أن من لم يصل إلى هذه الرتبة – الشـطح – فلا يدخل في عداد العارفين بالمعني الصحيح[112].

فإذا عدنا إلى أقوال "أحمد صبحي" وجدناه يستقرئ بعضاً من مواقف شيوخ الصوفية في الحكم على أقوال بعضهـم ممن نطقوا ببعض الشطحيات؛ فقد قال الجنيد سيد الطائفة في عصره (ت٢٩٧هـ) في تعليقه على شـطحيات أبي يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ): "الرجل مستهلك في شهود الجلال"، لكنـه لم يفعل ذلك بإزاء الحلاج (المقتول٣٠٩هـ) الذي قال ضمن ما قال على الدين الصليب يكون موتي . إنه يموت – كما يقول "الـدكتور صـبحي" – علـى دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، ولكنه يقول: أنا أمـوت علـى ديـن الإسـلام،

غير أنه يموت مصلوبا[١١٣]. لكن الجنيد لم يقل شيئا ينصفه مقارنة بالبسطامي وتلك مفارقة، ولا شك في رأينا أيضاً بجعل الأمر بحاجة إلى إعادة النظر في تقويم أقوال الصوفية سواء من جانب الأقدمين أو المعاصرين.

فالحلاج الذي أدانه الجنيد شيخ طائفة قد احتار في أمره - فيما يقول "الدكتور صبحي" - قاضي المالكية أبو العباس من سريج وقال: ما أراه إلا حافظا للقرآن، عالما به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل، يعظ ويبكي بكلام لا أفهمه فلا أحكم عليه بكفر[١١٤]. بل إن عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ) وهو واحد من كبار الصوفية السنيين يؤكد - فيما يذكر "أحمد صبحي" - أن الصوفي إذ كان في حال الصحو - ونطق بمثل هذه الشطحيات - فهي من الشيطان، وإن كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم، وإن كان الرأي السائد هو الاعتذار فيما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارها في حال سكر[١١٥].

ومن الإنصاف أن نذكر أن موقف "أحمد صبحي" من الشطحيات يتصف بالموضوعية والاتساق في تصوره للتصوف الذي يرتضيه ويوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة؛ لكن الإنصاف يقتضي أيضاً أن نتفهم حقيقة أقوال بعض الصوفية في ضوء ماهية الأحوال في الطريق الصوفي، فالشطح عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته[١١٦]، وينبني علي حد الشطح بهذا المفهوم أن كل واحد من الصوفية ينطق بحقيقة ما وجد، ويصدر عن حالة، ويصف ما ورد علي سره بنطقه ومقاله[١١٧]، وهذه الأقوال كلها ولا شك حصيلة ما يرد علي القلب - فيما يقول ابن عربي - من الأحوال المغيبة له[١١٨].

لذلك التمس بعض كبار الفقهاء كابن تيمية (ت٧٢٨هـ) العذر لبعض الصوفية؛ فكل هؤلاء الذين نطقوا بعبارات مثل البسطامي، والحلاج، والشبلي، وغيرهم غالط فيما قال في حال فنائه؛ لكنه فيما يقول ابن تيمية في

حال صحوة لا يقر ذلك(١١٩). ولعل هذا ينطبق تمام الانطباق إذ ما عدنا إلي أقوال البسطامي، فوجدنا شطحاً له وتجديفاً في بعض أقواله: سبحاني ما أعظم شأني، وقوله كذلك ما في الجبة إلا الله، وكذلك قوله حسبي من نفسي حسبي(١٢٠)؛ لكنه في حال صحوه يقول كلاماً موزوناً بميزان الشريعة فقد سئل عن التوحيد، فقال: هو اليقين، وسئل عن اليقين، فقال: معرفتك أن أفعال العبد وحركاته وسكونه فعل الله عز وجل لا شريك له، والحلاج الذي قال:

أنا الحق حق للحق لابس ذاته فما ثم فرق

يعود ثانية ليقول:

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

بل إن الحلاج يقطع في غير موارية بأن الحق حق والخلق خلق ولا ماس بينهما(١٢١)، ولعل هذا هو الذي دفع واحداً كفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) إلي أن يدافع عن الحلاج فيما صدر عنه من شطحيات، وأن يشرح أو يفسر بالأحرى قوله أنا الحق بأنها لا تنصرف إلي الاتحاد، فذلك يستحيل عقلاً في نظره، ولهذا فقد قدم لها تأويلاً يصرفها عن معناها الظاهر.

وخلاصة القول إن الشطح عند الصوفية في نظر "أحمد صبحي" جموح، وإن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة، وإنما لابد لكل لجام من طرفين قيد الشريعة وقيد العقل، ذلك العقل الذي خلفه الصوفية وراءهم ظهرياً(١٢٢)؛ بيد أن هذا لا يمنعنا من أن نقرر - وليس مخالفة - لرأي أستاذنا "أحمد صبحي" أن موقفه لا يحبذه أيضاً الصوفية المحققون؛ فالشطح عندهم لا يعول عليه(١٢٣) لأنه لأصحاب التلوين لا أصحاب التمكين، ولهذا كان الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوي، وهي نادرة - كما يقول ابن عربي - أن توجد من المحققين(١٢٤).

وهو الأمر الذي فطن إليه الدكتور "أحمد صبحي" لما أدرك أن بعض الكمل من الصوفية لا يقعون في أسر الشطحيات بما تجلبه لأصحابها من

سوء فهم من قبل الفقهاء أو أهل السلطة، ولهذا وجدناه يقرر صراحة: "حقيقة أن كثيراً من الصوفية قد تحصن من أحابيل الشيطان في الأحوال والشطحيات بالكتاب والسنة"، فقد قال الجنيد (ت٢٩٧هـ): أن النكتة لتقع في قلبي فلا أقبلها إلا بشاهديْ عدل من الكتاب والسنة، بل لقد ذهب أبو الحسن الشاذلي (ت٦٥٦هـ) إلي قريب من هذا لما قال: إن عارض كشفك - مخاطباً مريده - الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف وقل لنفسك إن الله تعالي قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام[١٢٥].

وصفوة القول إن الشطح آفة من الآفات الناجمة بالفعل عن التصوف، ولا تعد شيئاً يضيف لصاحبها كمالاً ولا مكانة عند "أحمد صبحي"، وهي كذلك عند الكمل من الصوفية المحققين، وكما أسلفت الإشارة من قبل، ولذلك فإن قول عبد الرحمن بدوي: ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعني الصحيح[١٢٦]، هو قول في حاجة إلي تعديل، ولا ينبغي في نظرنا أن ينظر إليه الباحثون في التصوف إلا علي أنه وجهة نظر خاصة بصاحبه، أما بنية أقوال الصوفية وتشريح دقائق أذواقهم فأبعد ما تكون عما قاله المحققون من الصوفية المتقيدين بالكتاب والسنة. وإذا كان ذلك كذلك، فلا تصدر الشطحيات إلا من صوفية التلوين لا صوفية التمكين، ولهذا كان أنموذج هذا عند عبد الرحمن بدوي شطحيات البسطامي وأمثاله من الواجدين؛ فهو الذي قال: حظوظ الأولياء في أربعة الأول والآخر، والظاهر والباطن؛ فمن فني فيها بعد ملابسته إياها فهو الكامل[١٢٧].

وأحسب أن قول البسطامي إسراف لا مبرر له، ولا يغير من ذلك أن له أقوالاً في حال صحوة تستقيم مع الشرع . ولهذا كان فخر الدين الرازي ألمعياً لما جعل العقل ضابطاً للذوق والإلهام . وهو عين ما أكد عليه المصلحون المجددون ومنهم محمد عبده (ت١٩٠٥م) ورشيد رضا (ت١٩٣٥م) وابن باديس

(ت١٩٤٠م) وغيرهم، ومن نهج نهجهم علي نحو ما هو صنيع "أحمد صبحي" في نقده وتشريحه لتجديفات الصوفية .

وإذا كان التصوف المعتدل كما ينعته "أحمد صبحي" لم يسلم من نقده، لأن به آفات كامنة، فإن موقفه من التصوف الفلسفي كان شديداً فيما وجهه إليه من انتقادات. صحيح أنها جاءت من خلال بحثه عن أصل نظرية للأخلاق عند الصوفية؛ لكن الذي أومأ إليه في إشارات كثيرة ينم عن موقفه الرافض للنظريات التي قال بها فلاسفة الصوفية سواء في تجلياتها المبكرة لدى الحلاج (المقتول ٣٠٩هـ)، أو لدى ممثليه الكبار كمحيي الدين بن عربي أو عبد الكريم الجيلي أو غيرهما ممن ساروا في ركابه، وقالوا بمذهبه في وحدة الوجود وما تولد عنها من نظريات لازمة كالإنسان الكامل أو وحدة الأديان، ومن ثم يقتضي المقام أن نقف مع "أحمد صبحي" عندها لنبين مفهومها وخطرها مادامت تخرج بكلياتها وتفصيلاتها عنده - وهي كذلك في بعضها عندنا- عن التصوف الذي يرتضيه موافقة للأصول الإسلامية.

ونقطة البدء - فيما يرى "أحمد صبحي" - في مذهب وحدة الوجود وكما هو في معظم النظريات الفلسفية لدى متفلسفة الصوفية أو أصحاب التصوف الفلسفي هو الحديث النبوي المعتمد لدى الصوفية وهو "خلق الله آدم على صورته"؛ فالإنسان أكمل مجالي الحق؛ لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الموجودات؛ هو العالم الأصغر الذي انعكست فيه مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر[١٢٨]؛ فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا بسبب أخلاقي وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق، أو بالأحرى لسبب وجودي محض، إنها نظرية - فيما يرى "أحمد صبحي" - تعبث بالقيم شأنها شأن نظرية وحدة الوجود حين تسوي بين الخير والشر كما تسوي بين الجنة والنار[١٢٩].

ويوجه "أحمد صبحي" نقده لوحدة الأديان عند متفلسفة الصوفية لأن القول باستواء الأديان خطأ منهجي وخطيئة دينية؛ فقد نسب إلى الحلاج

(المقتول ٣٠٩هـ) دفاعه عن إبليس سواء كانت معصيته أمراً مقدراً أزلاً أو لأن السجود لا يكون لغير الله لما قال:

جحودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس

هل ينبثق الجحود من التقديس؟!! إنهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان بمبحث القيم[١٣٠]، وهذا امتداد طبيعي للتناقض الذي يلف المذهب الصوفي فيما يرى "أحمد صبحي"، وكما أبان عنه من قبل برتراند راسل، ثم هو من قبل كامن في بناء التصوف نفسه من حيث مقامات الطريق وأحواله وثمراته، ومن يطالع مصنفات الأقدمين من الصوفية بل والمتأخرين كذلك، سيكشف عن هذه الناحية في مذهبهم.

وينتقد "أحمد صبحي" نظرية وحدة الوجود من هذه الحيثية؛ فهي عنده نظرية تقدس الإنسان وتعلي من شأنه، ولكن هذا الكمال ليس مردوداً له من حيث هو الكائن الأخلاقي الذي يميز الطيب من الخبيث ويسعى للخير، وإنما كماله لدى أصحاب وحدة الوجود؛ لأنه قد اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي لا فرق بين ذلك وبين أي من هذه المظاهر، فليس سفك الدماء والفساد في الأرض بأدنى من البر والإحسان من حيث إن الأول مظاهر لصفات الجلال، ولا تفترق صفات الجلال عن صفات الجمال[١٣١].

ويرى "أحمد صبحي" أن وحدة الأديان تستند إلى تأويلات فاسدة، لجأ إليها ابن عربي لتؤيد مذهبه منها: دعاء نوح عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾[١٣٢]؛ فليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك، وإنما دعوة نوح لقومه أن يحررهم من القيود التي تحصر الحق في مجال واحد مادي محدود[١٣٣]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[١٣٤] للدلالة على وحدة الأديان، فليس على الإنسان أن يتقيد بعقيدة معينة ويكفر بما سواها[١٣٥]، كذلك أخطأ ابن عربي أيضاً حين تصور وحدة الأديان، أو إمكان الجمع بين مختلف المعتقدات على

نحو ما ظهرت جلية عنده لما قال:

عقد الخلائق في الإله عقائدا | وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه
لقد صار قلبي قابلاً كل صوره | فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة لطائف | وألواح توراة ومصحف قرآن[١٣٦]

ومن الخطأ في نظر "أحمد صبحي" أن يكون القول بعالمية الأديان واستغراق المذاهب والمعتقدات في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف؛ لأنه من الناحية العقلية في الإيمان به استواء للحق والباطل، ونصرة للباطل على الحق، فلا حياء بين الخير والشر، ومن الناحية الواقعية فقد كانت هذه الفكرة في نظر "أحمد صبحي" في شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية وأحزاب أقلية تسعى لأغراض سياسية ابتداءً من فرق الباطنية أو الإسماعيلية وانتهاء بالماسونية، ولا يؤمن بها إلا كل مضلل أو مغرور[١٣٧].

فالقول بوحدة الأديان إذاً لازم من لوازم وحدة الوجود، والإنسان الكامل هو الذي لا يتقيد بعقيدة معينة، بل يسع قلبه كل الاعتقادات، بل إن المشرك لم يشرك عنده وإنما عبد الله تعالى فيما تجلى له من الصور. وبدهي أن وحدة الأديان تسوي بين كل الأديان السماوية وغير السماوية، وهو أمر يتنافى مع المنقول والمعقول[١٣٨].

ولا شك أن كثيراً مما أخذه "أحمد صبحي" على متفلسفة الصوفية صحيح، لكننا في الآن نفسه لن نتابع الأستاذ حذو النعل بالنعل، فالنقد هنا ليس موجهاً له بقدر ما هو تجلية لماهية وحدة الوجود عند ابن عربي ومن سلك مسلكه، والكشف عن حقيقتها، خاصة وأن هذه الوحدة لم تُفهم تماماً على حقيقتها من جانب بعض القدماء – وللأسف – وأغلب الباحثين المعاصرين.

وأول ما ينبغي البدء به أن الوحدة الوجودية عند ابن عربي ثابتة لا شك في ذلك في كل مصنفاته، ولكنها وحدة روحية لا مادية، وحدة قوامها أن الله هو

الوجود الحق، وأنه عين حقيقة كل موجود من حيث وجوده ، لا من حيث إنه عينه أو شيئيته، وهو المعنى الذي يريد ابن عربي توكيده مشيراً إلى تحققه به في قوله:

هــل في الوجــود الحــق إلا الله   مــا إن أرى فيمــا أراه ســواه[١٣٩]

ولكن وحدة الوجود لدى ابن عربي أو الجيلي وغيرهما من متفلسفة الصوفية وإن تشابهت مع وحدة اسبينوزا ، إلا أن الوحدة الأخيرة وحدة فلسفية تقوم عند صاحبها على براهين من العقل ، ولا تستند إلى الذوق الصوفي ، كما يتمثل في حال الفناء والاتحاد، ومن هذا الوجه تفترق وحدتهما عن وحدة الفلاسفة، وهو ما أثبته شراح مذهب وحدة الوجود الذين تابعوا ابن عربي في وحدته، ومن هؤلاء صدر الدين القونوي الذي وضح الفارق بين وحدة الوجود - كما هي عند الصوفية - ووحدة الوجود عند الفلاسفة ، فالوجودية - كما يقول - طائفتان: أولاها وجودية الزنادقة، وثانيتهما وجودية السادة الصوفية ، والطائفة الأولى هم الفلاسفة ، فقد ذهبوا إلى إن الله تعالى لا يوجد وجوداً مميزاً بذاته عن الأشياء، وإنما هو عين مجموع العالم كله من حيث وجوده، والأمر بخلاف ذلك عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فإنها لا تنصرف في معناها إلى هذا المعنى الفاسد[١٤٠].

معنى هذا أن وحدة الوجود عند ابن عربي وعند غيره من الصوفية القائلين بها لا تعنى أن الله والعالم شئ واحد، أو أن الله عين كل موجود بشيئيته، وإنما تعنى أن الله هو عين حقيقة كل موجود ، وإنه ما ثم إلا وجود واحد، هو الوجود الحق، وكل ما في العالم هو مجالي لوجوده، وقد أوضح الشعراني هذا المعنى الأخير في شرحه لقول ابن عربي: "سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها"؛ فهي لا تعني عند قائلها أن الله عين هذه الأشياء بشيئيتها من حيث مجموعها ، وإنما تعني أن الحق تعالى موجود من حيث إن وجوده عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود سواه مفتقر إلى وجوده[١٤١].

أما وقد ألمحنا إلى حقيقة مذهب ابن عربي، فحري بنا أن نقول كذلك إن وحدة الأديان لازمة عنها ، وأنهما معاً لا يتحققان إلا من خلال الإنسان الكامل؛ فهو الذي يحقق وحدة الوجود، وهو الذي يحقق أيضاً وحدة الأديان، وهو من قبل الحاوي لكل الأسماء الإلهية ومظهرها، لكنه - أي الإنسان الكامل - وغيره من الموجودات يرتبطان بالحق تعالى ربط إضافة أو نسبة، وليس ربط عين بعين، ومن ثم فهي وحدة روحية ولا تتساوى قط مع الوحدة الوجودية المادية لدى الفلاسفة الأقدمين أو المحدثين والمعاصرين. وإطالة القول في هذه النقطة يخرج بنا عن حدود البحث.

ويجدر بنا في نهاية بحثنا أن نشير إلى بعض النتائج التي تكشف عن موقف "أحمد صبحي" من التصوف. وهي على النحو التالي:

أولاً: أن التصوف يمثل اتجاهاً روحياً يعبر عن فكر المسلمين عقيدة وشريعة وليس نتاجاً لفكر غريب، ولهذا يفرق "أحمد صبحي" بين نوعين من التصوف: أولهما التصوف المعتدل كما ينعته وهو السني، وثانيهما التصوف الفلسفي. وقد أدى التصوف الأول دوراً تربوياً في دعم القيم الروحية والخلقية بين جماهير المسلمين. وقد جذب هذا الدور الفقهاء قديماً كابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت٧٥١هـ)، والإمام الشوكاني (ت١٢٠٥هـ)، وبعض المصلحين المجددين كالإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (ت١٩٣٥م)، وابن باديس (ت١٩٤٠م)، والتفتازاني (١٩٩٤م)، و"أحمد صبحي".

ثانياً: إن التصوف المشروع الذي يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة هو الذي يحقق توازناً بين العقل والذوق، أو بين العقل والبصيرة الإيمانية؛ أما إلغاء العقل تماماً باسم التصوف، فذلك من شأنه هدم للمسئولية وإلغاء لأعظم قوة منحها الله للإنسان للمعرفة. والأهم من هذا كله أنه يمثل ضابطاً يمنع صاحبه من الوقوع في شطحيات الجذب

والفناء ودعاوي الإتحاد. فليس التصوف إذن شطحاً ولا تجديفاً كما وقع فيه بعض الغلاة من الصوفية قديماً، وكما يصوره كثير من العامة بأفاعيلهم الممسوخة في عصرنا الحالي، وبسببهم يُحاكم التصوف بحق وبغير حق، بعد أن صدر الكلام في الدين مستباحاً للبعض بفهم منقوص تارة، ومغلوط تارة أخرى. ولأجل هذا فالتصوف المقبول هو الذي يحقق روحانية الإسلام وبما يتوافق مع أصوله عقيدة وشريعة، فيعطي للجسد حقه وللروح حقها بغير افراط ولا تفريط تأكيداً للوسطية الإسلامية.

في ضوء هذا المحك نستطيع أن نحدد على وجه الدقة ما يمكن أن يكون مشروعاً من التصوف في دين الإسلام، وما لا يمكن أن يكون كذلك. وفي ضوء هذا المحك أيضاً نستطيع أن نميز في طيات متون كتب شيوخ التصوف ما يُعد فيها إسلامياً خالصاً وما ليس كذلك مهما ألبسها بعض المنتسبين إلى التصوف ثوب الإسلام.

ثالثاً: إن التصوف المشروع أو الصوفية الإسلامية لا تعني انعزالاً وهجراً للدنيا، وتواكلاً وقعوداً عن العمل، ورجماً للعقل، وطرحاً للأخذ بالأسباب ونواميس الكون، وإحتقار العلوم الدنيوية، فذلك كله ليس من الإسلام في شيء، فضلاً عن أنه يسهم في تخلف المسلمين عن ركب الحضارة كضرورة لتقدمهم وعزة لدينهم.

رابعاً: إن الإتهامات التي لازمت التصوف قديماً وحتى الآن تجيء في أغلب الأحيان خروجاً عن تعاليم شيوخهم المحققين من جانب المريدين أو الأتباع. ويتجلى هذا الموقف بكل حدته لدى المنتسبين للطرق الصوفية في عصوره المتدهورة؛ فقد صدرت عنهم بعض الأمور البدعية في العقيدة كالتوسل، والشفاعة، والعصمة، والاعتقاد بالكرامات؛ فصارت عندهم من لوازم الولاية. فكان أن قعدوا عن العمل،

واستغرقوا في التعلق بالشيوخ في حياتهم وبعد مماتهم. وليس هذا من الإسلام في شيء؛ بل إنه إساءة لدين يمثل ختاماً للأديان السماوية.

خامساً: إن كثيراً من النظريات التي قال بها متفلسفة الصوفية كوحدة الوجود، أو وحدة الأديان، أو الإنسان الكامل الذي يحقق الوحدتين معاً، والتي قعّد أصولها محيي الدين بن عربي وتلاميذه من بعده، تثير كثيراً من المسائل العقدية التي لا تتوافق مع التوحيد في صورته الإسلامية، مما يجعلها عسيرة الفهم على بعض من الخاصة، وبدهي أنها تعز تماماً عن الفهم على العامة. مع التسليم بأن وحدة الوجود عند ابن عربي روحية لا مادية.

الهوامــش

(١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية، مصر - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨٦م، المجلد الخامس والعشرون ج٢، ص ٥٥. وانظر لشاخت : تراث الإسلام ترجمة الدكتور حسين ١٩٨٨م ، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ج ٢ - ص ١١٦ - ١٧٧.

(٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ١٠ .

(٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٠ .

(٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٥) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ١٧ - ١٨ .

(٦) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٣ - ٨ وراجع أيضاً ما أورده ص ٦٢ - ٦٦ .

(٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢٠ .

(٨) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢١ .

(٩) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢١ .

(١٠) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام دار المعارف - القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٠٥ وما بعدها .

(١١) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٢٨ .

(١٢) سورة الحج : الآية ٣٧ .

(١٣) سورة النعام : الآية ١٢٠ .

(١٤) الحديث: أنظر صحيح البخاري - طبعة مصطفى الحلبي ، المجلد الثالث ص٢٣٨.

(١٥) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام - دار المعارف : القاهرة - ١٩٤٥م، ص٢.

(١٦) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ٢٨، وانظر أيضاً عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - ص ١١٢ .

(١٧) السلمي : طبقات الصوفية تحقيق نور الدين شريبة - دار الكتب الحديثة ١٩٦٩م ، ص ٥٩ .

(١٨) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٢٨ .

(١٩) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٠٤ .

(٢٠) زروق : قواعد التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م - ص ١٥، وأيضاً أنظر: الغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني - طبعة البابي الحلبي ج ١ ص ٣٦ وما قبلها ص ٩ .

(٢١) أحمد الجزار : المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير ، ص ٢٥.

(٢٢) ابن عربي : مجموعة الرسائل - رسالة لا يعول عليه - طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - الجزء الأول ص٢ .

(٢٣) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التي قدم لها الدكتور/ عبد الرحمن بدوي - الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤م - ص ٣٤٨ .

(٢٤) سورة التوبة : الآية ٣.

(٢٥) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة- ١٩٦٤م - ج ٥ ص٢٩ .

(٢٦) الميهني : أسرار التوحيد - ص ٥٣ .

(٢٧) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ص ٣٢ .

(٢٨) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٨٩ .

(٢٩) الميهني : أسرار التوحيد، ص ٣٢٣، وانظر كتابنا المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير- الفصل الأول - بصفة خاصة .

(٣٠) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٨٩ .

(٣١) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٩٩ هـ ، ص ٣٨ .

(٣٢) ابن تيمية : المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .

(٣٣) محمد عبده : رسالة التوحيد - مطبعة النصر - القاهرة - ١٩٩٦م ، ص ١٤٩ .

(٣٤) السلمي : طبقات الصوفية، ص ١٦٧ .

(٣٥) ابن القيم : مدارج السالكين - دار التراث العربي - القاهرة ١٩٨٢ م ، ج٢، ص ٢٢٥ .

(٣٦) ابن القيم - المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٢٥ .

(٣٧) إميل بوترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٧٦.

(٣٨) محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٥٠ .

(٣٩) رضا (رشيد) : تاريخ الأستاذ الإمام - الجزء الأول - ص ١٣.

(٤٠) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٢٩١ .

(٤١) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٢٩٢ .

(٤٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٣٤ .

(٤٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

(٤٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ج١، طبعة دار صادر - بيروت بدون تاريخ ص ١٤٣ .

(٤٥) أبو طالب المكي : المصدر نفسه والصفحة .

(٤٦) سورة الحاقة الآية ١٢ .

(٤٧) أبو طالب المكي : قوت القلوب، ج ١، ص ١٤٣ .

(٤٨) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٤٩) أحمد صبحي : المرجع نفسه،ص ٤٧ - ٥٣ ، وراجع كتابنا الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي .

(٥٠) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٥٣ .

(٥١) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته ، ص ٥٣ .

(٥٢) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٥٦ ، نقلاً عن الغزالي .

(٥٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص٥٦.

(٥٤) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٢٢٥ .

(٥٥) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٣٢٥ .

(٥٦) السلمي : طبقات الصوفية - ص ٣٨٧ .

(٥٧) سورة آل عمران، الآية ٢٨ .

(٥٨) أحمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٩٩م، ص ١٣-١٤ .

(٥٩) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٥ .

(٦٠) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٦ .

(٦١) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٧ .

(٦٢) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص١٨ .

(٦٣) أحمد الجزار : المرجع نفسه ، ص ١٨ .

(٦٤) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٢٢١ .

(٦٥) أحمد صبحي : التصوف الإسلامي إيجابياته وسلبياته، ص ٥٧ .

(٦٦) أحمد صبحي : المرجع السابق، ص ٥٧ .

(٦٧) ابن عربي : رسالة للفخر الرازي - ضمن مجموعة الرسائل طبعة حيدر آباد الدكن ج٢ .

(٦٨) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٠ م، ص ١١٥ . وانظر كتابنا فخر الدين الرازي والتصوف - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م، ص ١٤.

(٦٩) أحمد صبحي : التصوف الإسلامي إيجابياته وسلبياته، ص ٥٧ .

(٧٠) أحمد صبحي : المرجع السابق، ص ٥٨ .

(٧١) الغزالي : المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة - الطبعة السابعة- القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٨٢ .

(٧٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٠ .

(٧٣) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٠ .

(٧٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٠ .

(٧٥) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ١٩٧٤م، ص ١٧٤ .

(٧٦) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٢ .

(٧٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٢ .

(٧٨) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص ٦٢ .

(٧٩) محمد عبده : تفسير جزء عم طبعة دار الشعب، ص ٣٥ .

(٨٠) محمد عبده : المصدر نفسه، ص ٣٥، وانظر بحثنا عن الإمام محمد عبده والتصوف في كتابنا: الفكر المصري المعاصر والتصوف، المكتبة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧ م، ص ٢٦ وما بعدها .

(٨١) أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف - منشأة المعارف - الإسكندرية - ١٩٩٩م - ص٣٧.

(٨٢) أحمد صبحي : الزيدية - الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ص ٥٥٥.

(٨٣) أحمد صبحي : هل يعد المذهب الوهابي سلفياً ؟ - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٤- ص٤٤.

(٨٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه، ص٤٤.

(٨٥) كتبنا عنه بحثاً بعنوان : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ، وهو أول دراسة في المكتبة العربية تتناول فكره الديني، ونشرت عام ١٩٩١م.

(٨٦) يحيى (الدكتور جلال) : العالم العربي الحديث - ص١٤٢.

(٨٧) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني - مراجعة يوري روشين - دار التقدم زوبوفسكي - موسكو - ١٩٧١م - ص ٢١٤.

(٨٨) عبد العاطي (أحمد) : الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٨- ص ٢٥٦.

(٨٩) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير- الفترة المعاصرة - ج٣ - ص٨٥١ .

(٩٠) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٣ .

(٩١) سورة التكوير: الآية ٢٩.

(٩٢) سورة يوسف: الآية ٣٣.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٦٣ .

(٩٤) نص الحديث - تفسير القرطبي، الجزء السادس، ص ١٣٥.

(٩٥) أحمد صبحي : الزيدية - دار الزهراء للإعلام العربي - ص ٥٦٢ .

(٩٦) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٦٤ .

(٩٧) المرجع نفسه: ص ٦٤ .

(٩٨) محمد عبده: رسالة التوحيد - مكتبة النصر - القاهرة ١٩٦٩ م، ص ١١٧ .

(٩٩) الهجويري : كشف المحجوب - ج٢، ص ٤٦٠ .

(١٠٠) ابن عربي : مواقع النجوم - القاهرة ١٩٦٥ م، ص ٥١ .

(١٠١) ابن عربي : الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٨٩.

(١٠٢) ابن عطا الله السكندري : لطائف المنن، ص ١٢٣ .

(١٠٣) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٧٠ .

(١٠٤) البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة القاهرة - مكتبة السلام العالمية ، ص ٥٨ .

(١٠٥) ابن تيمية : العقيدة الواسطية - المطبعة السلفية ١٣٩٤ هـ ، ص١٠ ، وأيضا قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات ، القاهرة ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص٢٣٤ .

(١٠٦) البغدادي : الفرق بين الفرق - دار الآفاق - بيروت - ١٩٨٢، ص ٣٣٤ .

(١٠٧) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة: بدون تاريخ، ص٢٢١.

(١٠٨) أحمد الجزار : الفكر المصري المعاصر والتصوف - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٦ - ص ٣٥ وما بعده.

(١٠٩) القشيري : الرسالة ، ج ٢ ، ص ٣٠٦ .

(١١٠) القشيري : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٠٣ .

(١١١) القشيري : المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٦٠٤ .

(١١٢) عبد الرحمن بدوي " شطحات الصوفية ، ص ٢٢ .

(١١٣) أحمد صبحي : التصوف ايجابياته وسلبياته ، ص ٧٠ .

(١١٤) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ص ٧٠ .

(١١٥) المرجع نفسه، ص ٧٠ .

(١١٦) الطوسي : اللمع - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة ١٩٦٠م ، ص٤٥٣ .

(١١٧) المصدر نفسه ص ٤٥٤ .

(١١٨) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية - فمن مجموعة الرسائل ج٢ ، ص١ .

(١١٩) ابن تيمية : رسالة العبودية، ص ٨١ .

(١٢٠) بدوي : شطحات الصوفية، ص ٣٠ .

(١٢١) المرجع نفسه، ص ١١٢ .

(١٢٢) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص ٧٠ .

(١٢٣) ابن عربي : رسالة لا يعول عليه ج١ ، ص١٢ .

(١٢٤) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية ، ج٢ ،ص٣ .

(١٢٥) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته، ص٦٩ .

(١٢٦) عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية، ص٢٢ .

(١٢٧) عبد الرحمن بدوي : المرجع نفسه، ص ٢١١ .

(١٢٨) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢١٢. وأيضاً أنظر مقدمة فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفي - ص٣٦. وأيضاً راجع كتابنا: الفناء والحب الإلهي - فقد كشفنا النقاب فيه عن صحة هذا الحديث وغيره من خلال مصنفات ابن عربي المخطوطة .(راجع الفصل الأول بصفة خاصة).

(١٢٩) أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية - ص ٢١٥.

(١٣٠) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٩٩.

(١٣١) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٢١٢.

(١٣٢) سورة نوح : الآية ٢٦.

(١٣٣) أحمد صبحي : التصوف إيجابياته وسلبياته - ص ٤٦.

(١٣٤) سورة البقرة : الآية ١١٥ .

(١٣٥) أحمد صبحي ، المرجع نفسه ، ص ٤٦ ، وقارن ص ٩٩ من المرجع نفسه.

(١٣٦) أحمد صبحي : المرجع نفسه - ص ٩٩.

(١٣٧) أحمد صبحي : المرجع نفسه ، ونفس الصفحة.

(١٣٨) راجع الفصل السابع من كتابنا : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي

(١٣٩) أحمد الجزار : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - ص ٢٧٣.

(١٤٠) أحمد الجزار : المرجع نفسه - ص ٢٤٠ .

(١٤١) أحمد الجزار : المرجع نفسه - ص ٢٤١.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

ابن تيمية (تقي الدين) :
التحفة العراقية في الأعمال القلبية - تحقيق قصي محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ

ابن تيمية (تقي الدين) :
قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات - ضمن مجموعة الرسائل - المجموعة الأولى - تحقيق الدكتور رشاد سالم - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

ابن تيمية (تقي الدين) :
العقيدة الواسطية - المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة - ١٣٩٤م.

ابن حزم (علي بن أحمد) :
الفصل في الملل والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٤م.

ابن الجوزي (أبو الفرج) :
تلبيس إبليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ.

ابن سبعين (عبد الحق بن إبراهيم) :
الرسالة الرضوانية - ضمن مجموعة الرسائل التى قدم لها الدكتور عبد الرحمن بدوي - الهيئة العامة للتأليف الترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤م.

ابن عربي (محيي الدين) :
الفتوحات المكية - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.

ابن عربي (محيي الدين) :
إصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - طبعة حيدر آباد الدكن - الجزء الثاني.

ابن عربي (محيي الدين) :
مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح - القاهرة - بدون تاريخ.

ابن عربي (محيي الدين) :
رسالة للفخر الرازى - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - بدون تاريخ.

ابن عطاء الله السكندري (تاج الدين) :
لطائف المنن - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طبعة القاهرة - ١٩٧٤م.

ابن القيم (أبو عبد الله شمس الدين) :
مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين - دار التراث العربي للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م.

البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين) :
الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤ .

الجزار (أحمد محمود) :
الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٧ .

الجزار (أحمد محمود) :
الإمام المجلد ابن باديس والتصوف - منشأة العارف - الإسكندرية - ١٩٩٩م.

الجزار (أحمد محمود) :
المعرفة عند أبي سعيد بن أبي الخير - مكتبة منشأة المعارف - الإسكندرية -٢٠٠٠م.

الجزار (أحمد محمود) :
الفكر المصري المعاصر والتصوف - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ٢٠٠٧.

الجزار (أحمد محمود) :
الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري - منشأة المعارف - القاهرة - ١٩٩٩م- وقد طبع الكتاب طبعة أولى ١٩٩٩م.

التفتازاني (أبو الوفا) :
الطرق الصوفية في مصر - بحث منشور بمجلد كلية الآداب جامعة القاهرة - المجلد الخامس والعشرون - الجزء الثانى - ١٩٦٣.

التفتازاني (أبو الوفا) :
مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٩م.

الحلاج (الحسين بن منصور) :
الطواسين - طبعة القاهرة - بدون تاريخ.

الحلاج (الحسين بن منصور) :
الديوان- تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيمي- دار المعارف - بغداد - ١٩٧٤م.

الرازي (فخر الدين) :
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - تحقيق طه عبد الرؤوف - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٧٨م.

الرازي (فخر الدين) :
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بدون تاريخ.

زورق (أبو العباس أحمد)
قواعد التصوف - تصحيح محمد زهري النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة- ١٩٦٨م.

الشاذلي (جمال الدين أبو المواهب) :
قواعد حكم الإشراق إلى الصوفية في جميع الآفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦١م.

الطوسي (السراج) :
اللمع - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠.

الكلاباذي (أبو بكر) :
التعرف لمذهب أهل التصوف - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .

الميهني (محمد بن المنور بن أبي سعيد) :
أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد - ترجمة وتعليق الدكتور إسعاد قنديل - الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩م.

المكي (أبو طالب) :
قوت القلوب - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ - جزءان .

بدوي (عبد الرحمن) :
شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩م.

بترو (إميل) :
العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة العامة - ١٩٧٣م.

صبحي (أحمد محمود) :
الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩م.

صبحي (أحمد محمود) :
التصوف إيجابياته وسلبياته - طبعة دار المعارف القاهرة - ١٩٨٤م.

صبحي (أحمد محمود) :
الزيدية - دار الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

صبحي (أحمد محمود) :
هل يعد المذهب الوهابي سلفياً ؟ - دار الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية - ٢٠٠٤م.

عبد الرازق (مصطفى) :
الدين والوحي والإسلام - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٤٥م.

عبد العاطي (أحمد) :
الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٨.

عبده (محمد) :
رسالة التوحيد - مطبعة مكتبة النصر للطباعة - القاهرة - ١٩٦٩م.

عبده (محمد) :
الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم ودراسة الدكتور عاطف العراقي- دار سينا للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٧م.

عبده (محمد) :
تفسير جزء عم - طبعة دار الشعب - القاهرة - ١٩٨٩م.

عفيفي (أبو العلا) :
التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٣م.

عفيفي (أبو العلا) :
مقدمة فصوص الحكم - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٧٦م.

لوتسكي :
تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني - مراجعة يوري روشين - دار التقدم زوبوفسكي - موسكو - ١٩٧١م - ٢١٤.

يحيى (الدكتور جلال) :
العالم العربي الحديث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٢م.

يحيى (الدكتور جلال) :
المغرب الكبير: الفترة المعاصرة - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩م - الجزء الثالث .

الأستاذ الدكتور
أحمد صبحي
ونظرته التجديدية
في التصوف الإسلامي

بقلم الأستاذ الدكتور
شوقى على عمر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم

- **إلى** من عرف أن الإنسان ليس ماءً وطيناً، ولكن سرّ قدسى، وفيه نفخة ربانية.
- إلى من تحقق بقول الله سبحانه (وقل رب زدنى علما)؛ فالله سبحانه وهو الذى ملّك رسولنا محمداً ﷺ كل الفضائل، وزيّنه بكل خصلة جميلة، ما أمره بطلب الزيادة من شئ إلا العلم لعظم شرفه.
- إلى من سما على دنيا الناس.
- إلى من عرف أن الطريق إلى الله أن يبقى حسن الخلق، سخى النفس، سليم الصدر، طيب الكلام، يعتبر النصح فريضة ولو كان من تلاميذه، ولا يغضب إلا لله، فملأ الله قلبه معرفةً وإيماناً ويقيناً، وأشرقت عليه فيوض الرحمة وأسرار الحكمة.
- إلى أول من تتلمذْت عليه فى المرحلة الجامعية، وغرس فىَّ حب العلم وأهله، إلى أستاذى الجليل "أحمد محمود صبحى" تغمده الله برحمته، وأنزله فسيح جناته. أكتب هذه السطور: "نظرته التجديدية فى التصوف الإسلامى" أو "التصوف عند الدكتور أحمد محمود صبحى".

رغم وجازة ما كتبه أستاذنا الدكتور "أحمد صبحى" – رحمه الله تعالى – فى التصوف الإسلامى؛ عموماً حيث جاءت كتابته فى كتيب صغير يحمل عنوان: "التصوف إيجابياته وسلبياته" بالإضافة إلى ما كتبه عن الجانب الأخلاقى لدى الصوفية فى كتابه "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)" فإن آراءه اتسمت بالعمق والموضوعية فى كل ما تناول من قضايا وموضوعات.

منهجه ـ رحمه الله ـ فى دراسته للتصوف (إيجابياته وسلبياته):

اتبع أستاذنا – رحمه الله – فى هذه الدراسة منهجاً موضوعياً، ولم يتحيز إلى بعض ما قيل فى مدحه أو ذمّه؛ إذْ الاختيار – فى أغلب الأحيان – لابد فيه من ميْل إلى أحد الطرفين: مدحاً أو ذماً، كلالة عين الرضا أو تحامل عين السخط. ولكنه أخذ غى تتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصاً منها أهم خصائصه، وما افترق به عن مظاهر الفكر الأخرى – دينياً وفلسفياً – وما نجم عن ذلك من إيجابيات وسلبيات؛ حيث بدت الإيجابيات ملازمة للتصوف، يتعذر أن تتواجد بدونه، وبدت السلبيات كتشخيص للداء، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له، قد تصاحبه أو لا تصاحبه. كما يفعل كثير ممن ذمّ التصوف، حيث يذكرون مظاهر عرضية للتصوف، ليست بالضرورة ملازمة له أو قائمة فى أغلب الصوفية، كما يخلطون بين ما هو جوهرى وما هو عرضى، كما فعل ابن الجوزى – مثلاً – فى تلبيسه عليهم فى أشياء منها: الإعراض عن العلم والانقطاع فى المسجد أو الرباط، وفى التجرد من الأموال، وفى لبسهم المرقعات، فى السماع والرقص والوجد، والشطح .. الخ

أولاً : فى نشأة التصوف

قسّم الدكتور "أحمد صبحى" الباحثين فى نشأة التصوف فريقين:

١ - أصحاب التصوف والمتفقون معهم، وهؤلاء يردون التصوف إلى الكتاب والسنة وسيرة الصحابة والتابعين.

٢ - خصوم الصوفية القادحين فى التصوف - رغم ما لبعضهم من كلام وسلوك يتفق تماماً فى كثير من الجوانب مع ما نجده لدى الصوفية! على رأس هؤلاء المنتسبين لأهل السلف قدامى ومحدثين، وهؤلاء ينظرون إلى التصوف على أنه غريب عن الإسلام مستدلين على ذلك بأنه لم يكن فى الصدر الأول من تاريخ الإسلام.

ويرى - رحمه الله - أن الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف، حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للإسلام، ما لم يرتض ما ذهب إليه الفريق الثانى، إذْ أن تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة أنه بدعة مستحدثة، وأنه من شر الأمور، فلو سلَّمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تُعرف لهم أقوال فى الحب الإلهى والوجد وغيره - وذلك مما يميز التصوف عن الزهد - فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين.

وبهذا يمكن أن نميز - فيما يذكر رحمه الله - بين ما هو من صميم الإسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه، وبين ما هو من نتاج فكر المسلمين، وإذا لم يكن التصوف فى مرتبة الفقه فى انبثاقه عن القرآن والسنة، فلا يعنى تبنى الموقف المعارض: أنه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الإسلام؛ فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثانى الهجرى وما بعده انبثق عنها التصوف، وكان ظهوره أمراً طبيعياً نتيجة لهذه الظروف التى يمكن حصرها فيما يلى:

١ - ردّ فعل لتيار الحياة المادية منذ قيام الدولة الأموية.

٢ - حاجة التدين إلى استكمال بعض جوانب التدين والذى يُعدّ قصوراً من علماء الرسوم فى الفقه والتفسير.

٣ - ردّ فعل لتصور المتكلمين للعقيدة.

وهذه الأمور الثلاثة تحتاج إلى مزيد إيضاح:

١ ـ نشأة التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية:

بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية وجد المسلمون أنفسهم أمام ألوان من الحضارات، وضروب من الترف والمجون. فأقبل الكثيرون على حياة البذخ، وانغمسوا فى الملذات والشهوات، وكانت هذه الحياة المترفة مغايرة لحياة المسلمين الأولى، أمام هذا كان لابد أن يثور الوجدان لدى بعض الأتقياء، يقول ابن خلدون فى مقدمته: "عندما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف"[1] وبهذا كان ظهور التصوف ردّ فعل للترف القائم فى المدن التى بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة كبغداد، ودمشق، والقاهرة، وقرطبة. كانت الحياة فى هذه المدن متباينة أشد التباين، فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية الأنهار، وعلى الضفاف الزوايا والمساجد والعابدون عاكفين معتكفين ذاكرين زاهدين، وكانت الحضارة العباسية فى بغداد مسجداً وحانة، قارئاً وزماراً، ساهراً فى تهجد، وساهداً فى طرب...

فى هذا الجو ظهر التصوف ليحيى فى الناس كثيراً من المبادئ والقيم الإسلامية، الزهد إنكاراً لحياة البذخ، التواضع بديلاً عن التكبر والتفاخر، الرضى بما قسمه الله بدلاً من التكالب والاغترار بالغنى، الورع وتحرّى الحلال بدلاً من الجشع والحصول على المكاسب كيفما تكون.

٢ ـ نشأ التصوف لاستكمال بعض جوانب التدين مما يعد قصوراً من علماء الرسوم:

أولاً ـ فى الفقه:

إغفال الفقهاء للمغزى الروحى والخلقى للعبادات:

يأخذ الصوفية على الفقهاء اكتفاءهم بظاهر العلم والعمل دون أن يتغلغلوا إلى بواعث الأعمال وخطرات القلوب؛ فقصروا عن فهم الدين؛

إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس. وقدم الصوفية معانٍ باطنة لشعائر الدين وعباداته من طهارة، وصلاة، وصوم، وزكاة، وحج. فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل، وتطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، بل وتطهير السرّ من كل شئ سوى الله.

لقد استنبط الصوفية كثيراً من المعانى الروحية من الأحكام الدينية، وغاصوا فى باطن الشعائر، فاستنبطوا أدق المعانى، وقدموا مفهوماً خصباً للعبادات، وجعلوا من الفروض فضائل، وأثروا مضامين الشعائر روحياً وخلقياً، وأنها ليست مجرد أشكال ورسوم؛ إذ لما خلق الله الإيمان قال: اللهم قوّنى فقواه بحسن الخُلق، لقد أثرى الصوفية الشعائر الدينية بالمضامين الروحية والخلقية، ولم يقفوا بالشعائر عند رسوم تُؤدى.

لكن هذا التوازن المعتدل بين علم الظاهر وعلم الباطن لم يخل من ميل بعض المتصوفين - أو بالأحرى المستصوفين - من مبالغة فى جانب الباطن، بل وترجيح الباطن على الظاهر، أو الحقيقة على الشريعة، أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز على المحتوى الظاهر له تحت اسم، إسقاط التكاليف.

ثانياً ـ فى التفسير:

التفسير الرمزى للقرآن:

اتسع مدلول "الحقيقة" فى مقابل "الشريعة" أو "الباطن" فى مقابل "الظاهر" ليشمل - إلى جانب العبادات - آيات القرآن الكريم بما تنطوى عليه من تشريعات، وقصص أنبياء، ووعد ووعيد، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب "الرمز" أو الإشارات من خصائص التصوف؛ ذلك أن التنزيل الإلهى لا يقف عند حدّ المعنى الظاهر من لفظه، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقال عن الانطلاق إلى ما وراء القيود، ومن ثم كان

للقوم إشاراتهم المعبرة عما حلّ بقلوبهم من تجليات ومشاهدات، وتلويحاً ولمعات يفتح الله بها على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه.

ثانياً : فى أن التصوف ردّ فعل لتصور المتكلمين للعقيدة

قدم - رحمه الله - لمبحثه هذا بذكر مآخذ الصوفية على الفقهاء، وأن هذه المآخذ منهجية؛ من حيث إن الفقيه لا ينفذ إلى القلوب وخطراتها وبواعثها، ويتطرق إلى علم المعاملة الذى هو علم فقه الباطن، وما دام نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات بين الناس التى بها صلاح طريق الآخرة، فإنه أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل.

أما نظر الصوفية إلى علم الكلام فمختلف تماماً عن نظرتهم للفقهاء؛ فالاختلاف جوهرى فى المنهج والمذهب، ويشتمل هذا الاختلاف على أبعاد ثلاثة:

أ - البعد الأول: ويتمثل فى مسلك المتكلمين فى الجدل.

ب- البعد الثانى: فى طبيعة علم الكلام الذى يقوم على الجدل.

ج - البعد الثالث: فى نظر الصوفية إلى العقل.

أ - أما مسلك المتكلمين فى جدالهم فقد أخذ طابع التعصب للآراء، وإعجاب كل برأيه، وهذا ما منعه من النظر إلى رأى قرينه؛ بل إن هذا التعصب قد دفع ببعض رجالات المذاهب إلى المغالاة فى إلزام أصحاب الآراء المقابلة بما اعتبروه لازماً على آرائهم، حتى وإن لم يصرح أولئك الخصوم بهذه اللوازم.

كل هذه الأمور حالت بين كثير من علماء الكلام والاهتداء إلى الحق والعمل به ما دام صاحب الكلام قد انشغل بالمناظرة والمدافعة، فانصرف عن تعهد قلبه وصلاحه.

ب - مع ما يؤخذ على الفقهاء من التزام بالشريعة ولو فى ظاهرها، فإن معظم الصوفية قد التزم بالشريعة إلى جانب الطريقة؛ إذ الباطن لايغنى عن الظاهر؛ فليس الأمر كذلك بالنسبة للصوفية من علم الكلام؛ إذ رفضوه مذهباً، ومع أنه كان لكثير منهم كلام فى علم الكلام وأمور العقيدة، فقد رفضوه من حيث إنه لا تحصل المكاشفة بطريق الجدل والكلام، بل إنه حجاب يحول دون تلقى القلب للإشارات الإلهية والمكاشفات الربانية. من جانب آخر لم يرتض الصوفية الكلام النظرى فى أسماء الله وصفاته، فحولوا الكلام فى أسماء الله وصفاته إلى الجانب العملى التعبدى القائم على ذكر الله بأسمائه وصفاته، وأخذوا فى ترديد أسمائه تعالى باللسان وبالقلب، حتى يصلوا إلى مقام القرب من الله.

جـ - ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين - فيم يرى رحمه الله - المسلك والمذهب إلى الجوهر، أعنى بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة؛ إذ لا يؤدى العقل فى عرف القوم إلى معرفة الله، وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تُنال بالإلهام، كما تتم النبوة بالوحى، هذه المعرفة اللدنية تنبع من القلب، ولا تعبر عن حكم العقل، والطريق إليها المداومة على المجاهدات، ومكابدة الرياضات، والخلوة، والذكر كما يقول ابن خلدون: "إذا رجعت الروح عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح، وما تزال هذه فى نمو حتى تتكشف لها الأنوار الربانية والعلوم اللدنية، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصرى: "من آنسه الله بقربه، أعطاه العلم من غير طلب".

ويؤكد الصوفية على محدودية دور العقل فى معرفة الأسرار الربانية كما أن من اعتمد على الحواس الظاهرة، حُجبت عنه كثير من العلوم والحقائق، يقول جلال الدين الرومى: "إن من اعتمد على الحواس الظاهرة، حُجبت عنه كثير من

الحقائق؛ أما العقل الذى قيَّد نفسه بالاستدلال فهو جزئى محدود، غرته الأوهام والشكوك، ووطنه عالم الظلمات.. مَثَل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين، كمثل من استعاض برجله رجلاً خشبية لا روح فيها ولا حيلة.. إن وراء العقل الجزئى عقلاً إيمانياً لا يرزقه إلا المؤمن، العقل الجسمانى قد سود بالمداد الأوراق، أما العقل الإيمانى فقد نوَّر الآفاق، لا يتحدث الفيلسوف إلا عن المعقولات، ولا يتجاوز الأبواب إلى عالم الملكوت الفسيح".

ولقد التزم – رحمه الله – الموضوعية فى مسألة إغفال المتصوفة للعقل والعلوم العقلية، وميلهم إلى العلوم الإلهامية حين ذكر أن هذا "ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصاً فى عصور تدهور حضارة الإسلام. ولقد لزم عن بخس قيمة العقل وإنكار العلم الكسبى كوسيلة تُوصل إلى معرفة الله آفتان من أخطر آفات التصوف وأشدها نكراً:

الأولى ـ طرح التعليم وتفشى الغيبيات:

وذلك حين توهموا إمكان الاستغناء عن العلم الكسبى بما فى ذلك علوم الدين. يقول الغزالى: "إن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية.. حيث لم يحرصوا على دراسة العلم... بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.. حتى تتلألأ على القلب حقائق الأمور الإلهية".

ويقول رحمه الله: وكان من جراء نبْذ المتصوفة العقل وإنكارهم العمل، وحيث لا تعرف الحياة الفراغ، فقد شغلت الغيبيات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل، وإذ الاعتقاد بسلطان مطلق للأولياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب، بل أُضيفت عليهم القدرة الخارقة للتصرف فى الكون نيابة عن الله – بعد أن أطلعوا على اسمه الأعظم – كأن الله قد وكَّل إليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج الناس، وشفاء أمراضهم، ودفع المظالم عنهم، فضلاً عن إجابة الدعاء، بل تخطى الأمر النفع إلى الضر؛

إذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم الذين هم أولياء الله فى نظرهم على إلحاق الضرر بخصومهم، ولقد مكّن لذلك كله الاعتقاد فى الكرامات. ثم يحدد - رحمه الله - أبعاد النظر فى مسألة الكرامات ويحصرها فى ثلاثة:

أ - أصل الكرامة وصلتها بالتصوف.

ب- رأى كبار الصوفية فى الكرامة، ثم ما آلت إليه فى العهود المتأخرة.

ج - التحليل العلمى والسيكولوجى للكرامة.

أ - يستند بعض الصوفية فى مسألة الكرامة على الآية الكريمة (وما تشاءون إلا أن يشاء الله)، ويفسرونها بأن الله جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فما شاء الله شيئاً ساؤه، فمشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، وفى ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف عليه السلام - (يا رب السجن أحب إلىّ مما يدعوننى إليه)، فالله قد قدّر بحكمته على يوسف السجن، فجرى حكم القدر على لسان يوسف، وإلا فكيف يدعو إنسان على نفسه بالسجن.

ويستندون - أيضاً - إلى الحديث القدسى: "من عادى لى ولياً، فقد آذنته بالحرب..."، فلما كان الصوفى الواصل لا إرادة له بجانب إرادة الله، تجرى عليه أحكام القدر، فإن ما يجرى على لسانه من دعاء ليس إلا حكم القضاء، فليس الدعاء علة الإجابة، وإنما لاحق على حكم القضاء.

ب - فى ضوء ذلك يُفهم رأى كبار الصوفية فى الكرامة إذ اشترطوا لها شروطاً:

١ - يجب على الولى سترها وإخفاءها.

٢ - لا يصح للولى أن يدّعيها، أو أن يلحظها، أو أن يسكن إليها؛ لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

٣ - لا يقدح عدم ظهور الكرامة فى كون الولى ولياً.

لم يرع المتصوفة المتأخرون وأدعياء التصوف هذه الشروط، ولم يفهم مريدوهم حقيقة الكرامة؛ الأمر الذى أدى إلى أن تصبح الكرامات مدخلاً للغيبيات والخرافات، وأن يتحمل التصوف وزر ماران على الفكر الإسلامى من تأخر وجهالة.

جـ - من ناحية تحليل الاعتقاد فى الكرامات، فإنه حين يتفشى الظلم ينقطع أمل الناس فى الإصلاح من حكام الظاهر، فمنذ أواخر عصر المماليك، ساد الاعتقاد بين المريدين بحكومة الباطن؛ إذ يحكم الكون عدد من الأولياء بدءاً من الأقطاب والأبدال والنقباء، وعلى رأسهم القطب الغوث.. فعوض لهم خيالهم آلام الواقع، وتمكن ذلك من نفوسهم.

الثانية ـ الشطحات:

وقد عرّفها الجرجانى فى "تعريفاته" بأنه كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون فى حضرة الألوهية، فلا تستطيع الكتمان، فإن اشتد بالصوفى الوجد، وكان فى حال سكر وفقد الوعى أو الشعور، فإنه يسمع فى نفسه هاتفاً فينطق عما طاف به، وكأن الحق هو الذى ينطق بلسانه.

وقد اختلف الصوفية - كما اختلف غيرهم من طوائف العلماء - فى الحكم على الشطحات وتبريرها، فمن رافض لها إلى ملتمس العذر لصاحبها بأن الرجل مُستهلَك فى شهود جلال الحضرة الربانية، وكلامه يُطوى ولا يُحكى. وما دام قد نطق بهذه الشطحات فى حال سَكره، فلا يؤاخذ بما صدر عنه.

وينتهى - رحمه الله - إلى القول بأن الشطح فى التصوف جموح، وأن هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين: قيد الشريعة وقيد العقل، ولقد شبه الإمام الغزالى العقل بالعين، كما شبه الشرع بالشمس التى يغمر نورها الأشياء؛ فالعقل للشرع نور على نور، وكيف يستغنى عن العقل وبه يُعرف الشرع.

ويلخص - رحمه الله - آراءه فى هذا المبحث بقوله: "وهكذا يتضح أن التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعاً وعقلاً: استكمال نقص فى سائر المذاهب والسِيَر، وتصحيح بعض مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم، ولكن إذ لا يجد لجاماً من العقل يكبحه، بعد أن توهم الكثيرون منهم إمكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله إلى أشد الآفات نكراً؛ طرح العلم، تفشى الجهل بعلوم الدين، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل".

ثالثاً : فى ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الإنسانى بعامة والإسلامى بخاصة

١- فى أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجية الذوق:

يرى الدكتور "أحمد صبحى" - كغيره من الباحثين فى التصوف قدامى ومحدثين - أن التصوف تجربة روحية. وهذه التجربة لا تخضع لحكم العقل ومقولاته، ولذا فلا يجب أن توزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بمقاييس العقل؛ لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً؛ أما هذه التجارب الروحية فلا تخص إلا من يعايشها فى سلوكه الطريق إلى الله، ومن ثم كانت دعوتهم إلى من يريد أن يفهم إشاراتهم أو أن يدرك سرّ أحوالهم أن يسلك طريقهم، فالمنهج عندهم :"من ذاق عرف"، "ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى، "إن علومنا ذوقية بحتة، فد أتيناك فاعلين لا قائلين".

وإذا كانت التجربة الصوفية حالا روحية تخص صاحبها، فإنه يلزم عن ذلك أمران:

١ - أن تتفاوت التجارب وفقاً للاستعداد الروحى لكل صوفى وما يرد عليه من أحوال، وما ينزل من منازل ومقامات، وما يفتح له من أسرار، ومن ثم تختلف مواجيدهم وتعبيراتهم.

٢ - أن تتباين أحوال الصوفى نفسه فى أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداده فى سلوكه، وترقيه فى المنازل والمقامات.

وإذا كانت نقطة البدء فى أى نشاط عقلى هو النظر والفكر، أو القصد إلى النظر، فإن منطلق التجربة الروحية التى هى جوهر التصوف هى "إرادة القرب من الله" وهذه تتضمن معنيين:

الأول: إرادة وجدانية من الصوفى فى الترقى إلى معرفة الله والسمو إلى درجات القرب منه، وذلك بفنائه عن ذاته وبقائه بالله.

الثانى: أن تفنى إرادة الصوفى تماماً، وتبقى إرادة الله له، فلا يريد إلا ما يريد؛ فالمريد على الحقيقة هو الله، والفاعل على الحقيقة هو الله، يعبر عن ذلك قول الجنيد:" التوحيد هو إسقاط الياءات(٢)؛ فلا يصح أن يقول الصوفى: لى أو منىّ، أو بى، أو إلىّ، وإنما يضيف ذلك كله إلى فاعله الحقيقى".

ولما كانت التجربة الصوفية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلى فى معرفة الله والاتصال به، فلابد أن يقترن بذلك حب الله، وحب رسوله، وحب ما يحبه الله ورسوله، ونزعة الحب الإلهى هى التى بها افترق التصوف عن الزهد، أو تطور بها الزهد إلى التصوف. ويجب أن يلازم الصوفى حب الله فى جميع مقاماته وأحواله؛ إذ لو لم يكن كذلك لما تحرقت نفسه شوقاً إلى سلوك الطريق الصوفى، ولما تحملت المجاهدات من قيام، وصيام، وزهد، وإعراض عن الدنيا وزخارفها، ولا صبرت على مكابدات ورياضات الطريق، ويدلل - رحمه الله - على ما يراه وارتضاه من الكلام فى الحب الإلهى بقول الإمام الغزالى:"والمحبة هى الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد المحبة من مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة من مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد".

فى ضوء ما سبق يتضح ما يأتى:

١ - يُلتمس معنى التصوف من حياة الصوفية لا من أقوالهم؛ إذ التصوف - فى حقيقته - سلوك عملى، لا أقوال نظرية.

٢ - إن منهج التصوف هو الذوق، وهو ما التزم به الصوفية، وبه ألزموا كل من يريد أن يتعرف على طريقتهم.

٣ - ليس للعقل دور فى التجربة الروحية.

٤ - انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجاً وموضوعاً: فمنهجهم قائم على الذوق، وطريقهم تجارب روحية ذاتية، وموضوعهم الوصول إلى الله، ووسيلتهم فى ذلك حبهم له سبحانه، ومعرفتهم علم لدنّى وأنوار إلهية.

موقفهم من الفلسفة:

حرص الصوفية على الابتعاد عن الفلسفة البحتة والتى تقوم على العقل وحده، وخالفوا معظم الفرق الإسلامية فى الطريق إلى معرفة الله؛ فبينما يرى المتكلمون والفلاسفة ومن وافقهم فى هذا الأمر أن طريق معرفة الله هو العقل وإن قصدوا المعرفة المجملة، فإن الصوفية يرون أن لا سبيل إلى معرفته بالعقل، مع اتفاق الفرق الأخرى معهم فى أن العقل ليس من شأنه أن يخوض فى عالم الغيب؛ إذ هو مقيد بعالم الشهادة "اعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيه فى ميدان العقل، ولكنها لا تخبرك بشئ من الميادين الأخرى التى فى استطاعتك أن تجرى فيها"[٣]، الفلسفة لا تكشف لك الحُجب والأستار عن عالم الأنوار والأسرار؛ إذ كيف يدرك الفيلسوف عالم الغيب اللامتناهى بعقله المتناهى؟، وكيف نُطبق مقولات العقل على عالم مفارق لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات؟، ومن حق الصوفية أن يدّعوا ذلك، ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم، وأن نرضى استبعادهم الفلسفة عن ميدانهم؛ إذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم[٤]؛ فهمُّهم

الوصول إلى الله، ومنهجهم الذوق، وطريقهم تجارب روحية ذاتية ينشدون حب الله فى كل الأحوال، وعلى أى الأحوال، وطريق العلم هو الفتح، والإلهام، والعلم اللدنى.

وإذا كنا نوافقهم على ذلك كله ونسلمه لهم، فليس من حقهم أن يفتئتوا على ميادين فكر غيرهم؛ فيقدموا نظريات فى تفسير الوجود والعالم وتحليل قيمه، وليس من حقهم أيضاً أن يحصروا طرق العلم والمعرفة فى طريق العلم اللدنى؛ فقد أمرنا القرآن الكريم بالنظر، والتدبر، وإعمال العقال للوصول إلى اليقين. وإذا كان طريق العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول إليه، فإن الذوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره[٥].

ويرى – رحمه الله – أن الحلاج هو أول من خطى بالتصوف نحو ميدان الفلسفة، وأقحم التصوف فى تفسير الوجود "فى الأزل" حيث كان الحق ولا شئ معه[٦]، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب فى الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر فى الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه، وركّب فيها بعضاً من صفاته وأسمائه، فكان آدم الذى خلقه الله على صورته[٧].

٢ ـ التناقض نسق التصوف:

التناقض نظام عام فى التصوف، وهذا بعكس الفلسفة التى تلتزم بالمنطق وقوانين الفكر، ولا يسمح التفكير المنطقى باجتماع المتناقضات، كما لابد أن يراعى كل فيلسوف فى مذهبه اتساق أفكاره مهما تعددت مباحثه، وإلا كان التعارض مظهراً لتهافت آرائه. وهذا على عكس مسلك الصوفية وآرائهم التى تجمع بين المتناقضات، مستندين فى ذلك إلى القرآن الكريم؛

إذ تتجلى عظمة الله في الكون في انبثاق النقيض عن النقيض: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، (سورة يونس، ٣١)، ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾، (سورة يس، ٨٠).

استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته - عز وجل- مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكاً ومذهباً ونسقاً ومنهجاً:

أما المسلك فقد عبر عنه جلال الدين الرومي بقوله :"ذلك المكروه الذي يصيبني به أكثر إطراباً لي من الرباب، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء، وقهره أحبّ إليّ من لطفه، هذه نارك فكيف نورك؟ وهذا المأتم فكيف العرس؟ أنوح وأخشى أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كرباً، إنني عاشق قهره ولطفه، فأعجب لعاشق الضدين... ويقول أيضاً: ليس عجباً أن تفر الشاة من الذئب، العجب أن يكون لها منه حبيب، إن الحياة من اصطلاح الأضداد".

أما المذهب فيقول الرومي أيضاً: "إن ما يبدو تناقضاً إنما هو انسجام غير مفهوم .. فكيف يضحك المرج في الربيع إذا لم يبك الشتاء؟ وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء؟ كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضياً موقناً بأن الألم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته". ويقول ابن عربي: "اللهم يا من ليس حجابه إلا النور ولا خفاؤه إلا شدة الظهور..".

فالتصوف نسق قائم على التناقض؛ فالصوفية من جهة يدينون بالجبر، ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات. كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض في كثير من تعبيراتهم: العبودية شهود الربوبية، من أراد الحرية فليصل العبودية، حقيقة الحرية في كمال العبودية، **فلكي تكون لله عبداً حقاً يجب أن تكون عن النفس والأغيار حراً**.

الهوامـــش

١ - د. أبو العلا عفيفى: التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٧.

٢ - الصوفية هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (الرسالة القشيرية ص ١٢٧).

٣ - التصوف:-إيجابياته وسلبياته ص ٧٧.

٤ - مقتبس من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولا شئ معه، كـان الله ولا شئ قبله..".

٥ - انظر تأويل حديث رسول الله ﷺ: "خلق الله آدم على صورته" أول حـديث فـى "تأويل مختلف الحديث وبيانه" لأبى بكر بن فورك.

الفلسفة الأخلاقية
فى الفكر الإسلامى
كما يراها
الدكتور أحمد محمود صبحى

الأستاذ الدكتور
عبد المعطى محمد بيومى
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية أصول الدين،
وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف

أودع الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله - رؤيته للفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، فى مجلد احتوى على "٣٤٦" ست وأربعين وثلاثمائة صفحة من القطع الكبير تمثل رسالته لدرجة الدكتوراه، وقد نشرته دار النهضة العربية فى بيروت فى طبعتها الثالثة سنة ١٩٩٢م.

وقد احتوى هذا المجلد على جزءين رئيسين قسمها "الدكتور صبحى" على طبيعة الموضوع فى رأيه من حيث نظره إلى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى عند العقليين والذوقيين، أو من حيث النظر والعمل، ثم ضم إليهما جزءاً ثالثاً سماه جزءاً تكميلياً خُصص للمذاهب التى رآها - كما يقول - تلفيقية بين النظر والعمل، وكعادته فى كتبه الأخرى فقد طرح فى مقدمة المجلد المشكلة الرئيسة التى سيعالجها، والخطوط العريضة لهذه المعالجة.

أما المشكلة: فهى: لماذا غابت أو غامت الدراسات الأخلاقية فى الفلسفة الإسلامية؟ سواء لدى المتكلمين الذين انقسموا فى دراسة العقائد الإسلامية، أو الفقهاء الذين اشتدت

عنايتهم بدارسة العبادات والمعاملات، ولم تظهر الدراسات الأخلاقية بشكل واضح إلا لدى جانب من الفلاسفة الذين كان تأثرهم بأرسطو أوضح من تأثرهم بالإسلام؟

ومن تحديد المشكلة انطلق الدكتور "أحمد صبحى" يضع الفروض والاحتمالات التى تجيب عن التساؤلات المثارة حول المشكلة:

١ - هل لابد أن توجد دراسات فى الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية؟
٢ - ما العقبات التى حالت دون رؤية هذه الدراسات بوضوح؟
٣ - هل يمكن أن تسهم الدراسات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بدور مماثل لدور نظرائهم اليونان، من حيث إن مشكلات الإنسان لا تتقيد بقيود الزمان والمكان، ومن حيث إن مفكرى الإسلام قد أسهموا فى الثقافة العالمية بدور مشهود كما يقول. إذن نحن أمام مشكلة التقصى والبحث عن الاتجاهات الأخلاقية فى الفلسفة الإسلامية، ومدى صلتها بعلوم أخرى خاصة علم الميتافيزيقا أو علم النفس، كذلك صلتها - كفلسفة أخلاقية نظرية بالعمل؛ لأن الأخلاق فى النهاية علم عملى بجانب كونها علماً نظرياً، أم أن العمل ترك أمره للوعاظ والمصلحين؟ كما تساءل هو.

وفى سبيل ذلك، قدم مدخلاً إلى الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى جعله "الباب الأول"، وضمنه أربعة فصول:

فى الفصل الأول: طرح تساؤلاً عنوانه: "هل فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية؟

وقد سلم فى البداية بأن حظ الدراسات الأخلاقية النظرية قليل فى الثقافة الإسلامية؛ لكن اشترط أن يكون هذا التسليم على منهج أرسطو؛ ذلك أن الدراسات النظرية الأخلاقية فى الفكر الإسلامى لا تبدو إلا من

خلال إشارات لابن خلدون فى سياق تناوله للعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه، وإشارات "للتهانوىّ" فى مقدمة كتابه "كشاف إصلاحات الفنون"، حيث تأثر بأرسطو وأعوزته النظرة الكلية لعلم الأخلاق حيث عدّ الأخلاق العملية مرادفة للتصوف الإسلامى. لكن الاتجاه العام لدى المؤرخين أن ليس فى الفكر الإسلامى مذاهب أخلاقية، وتراوحت تعليلاتهم لذلك باستفتاء المسلمين عن ذلك بالقرآن والحديث بما احتويا عليه من الحكم والمواعظ أو - كما عند الدكتور عبد الرحمن بدوى - أن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة النافعة فى الحياة، أو غير هذه التعليلات مما جاءت به الشريعة، ولم يخرج عن هذا الإتجاه العام إلا بعض المستشرقين فى إشارات مبتسرة إلى المعتزلة فى سياق معالجتهم لمشكلة الخير والشر، أو الصوفية فى سياق بحثهم عن آفاق النفس، وهذه أو تلك أبحاث لاهوتية أو عملية وليست فلسفة أخلاقية بالمعنى الفلسفى.

لكن الدكتور "أحمد صبحى" لا يقبل هذا الرأى، ويصفه بأن يحتاج إلى مراجعة، لأسباب كثيرة:

١ - إن هؤلاء الدارسين كانوا يذهبون إلى افتقار المسلمين أيضاً إلى المنطلق حتى أثبت "الدكتور النشار" ما للمسلمين من أبحاث منطقية رائعة فى جهود علماء الكلام وأصول الفقه.

٢ - إن الحوادث والامتزاج الحضارى جعلت المسلمين لا يكتفون بظاهر النصوص؛ فاجتهدوا فى مجالات العلوم العديدة خاصة إزاء المشكلات الأخلاقية، وعلوم الفقه والمعارف الأخرى.

٣ - لم يكن الدين قرآناً وسنة حجراً على العقلية الإسلامية، خاصة فى الأخلاق التى جعلها الرسول ﷺ هدف الرسالة: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، لذلك، لم يقتنع الدكتور "أحمد صبحى" بمقولة افتقار المسلمين إلى فلسفة أخلاقية، وذهب يستقصى اتجاهات الفكر

الإسلامى، مترسماً خطى أستاذه "الدكتور النشار" فى بحثه القيم: "مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام" مستخلصاً منه حقيقتين:

١ - إن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتاج العقلية الإسلامية فى ضوء أرسطو، وإما أن توجد للمسلمين فلسفة أرسطو أو لا توجد لهم أبحاث على الإطلاق.

٢ - إن نتاج العقلية الإسلامية انبعاث داخلى عقلى يعبر عن الروح الحضارية للأمة، ولذلك وجب التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية المعبرة عن هذه الروح فى صميم معترك الحياة الإسلامية بقطع النظر عن الفلسفة اليونانية أو غيرها مما لم تتمثله الروح الإسلامية، أو لم يعبر عن هذه الروح فى أغلب الأحيان.

وامتداداً لهذا، فقد واصل "الدكتور صبحى" "فى الفصل الثانى" بتأكيد أن النسق الذى اختطه أرسطو للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقى؛ ذلك أن هذا النسق الأرسطى يبدأ وينشأ من الوقائع المشاهدة الواضحة؛ فالمبدأ الحق عنده – هو الواقع، ولذلك انتقد نظرية المثل عند أفلاطون، واستبعد كل أساس ميتافيزيقى للفلسفة الأخلاقية، وقوّض تماماً فكرة استناد الأخلاق إلى الميتافيزيقا أو إلى الدين، وظل هذا النسق قائماً إلى عصر "كانط".

لكن الدكور "أحمد صبحى" تساءل: هل هذا النسق الأرسطى يستنفد أو يفى بكل أغراض وموضوعات علم الأخلاق، بحيث يتعذر قيام فلسفة أخلاقية أخرى على نسق آخر، أو على أسس ومبادئ مخالفة؟

ثم أجاب: لست أظن ذلك. واستدل "الدكتور صبحى" هنا بأنساق أخرى عند أساتذة أرسطو أنفسهم: سقراط وأفلاطون.

فسقراط – وهو – كما هو معروف – واضع أصول علم الأخلاق – لم يفصل الأخلاق عن الدين، أو الميتافيزيقا؛ فالحياة الخلقية عنده تعتمد على

أصلين : قوانين الدولة المكتوبة، والقوانين الإلهية غير المكتوبة، ولا يجد سقراط تناقضاً بين هذه الأصول، بل إن سقراط كان يتحدث خصوصاً فى ساعاته الأخيرة عن أهمية الاعتقاد بخلود النفس فى موضوع الأخلاق، وخلود النفس مسألة ميتافزيقية أو بالأحرى دينية، حتى إن "سانتهلير" يقول: "إن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الإقناع من كل دليل"؛ يقصد مواجهته للموت بكل شجاعة اعتقاداً بخلود النفس، مما يعنى استمرار الحياة فى حياة أخرى تظهر فيها النفس العادلة فى حلل البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة، ويقول: "إن ثقه سقراط فى العدل الإلهى، وإيمانه بالآخرة هو قانونه الاخلاقى".

إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضى المسئولية والحساب، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون، حيث يرى أن إنكار هذا الوجود، أو انكار عنايته بالعالم يؤدى فى نظره إلى فساد السيرة و الإخلال بالنظام الاجتماعى، ويقول طومسون: "إن أفلاطون جعل مثال الخير أزلياً - متجاوزاً للزمان والمكان - وهذا ما لم يفهمه أرسطو، أو لم يستطع أن يفهمه".

وعلى طريقته فى إثارة الحجة بالسؤال قال "الدكتور صبحى": هل استغنى أرسطو فى عرضه لمذهبه الأخلاقى عن كل أصل ميتافيزيقى؟ ونقول بعبارة أخرى: هل استطاع أرسطو فى نسقه الأخلاقى أن يفصل بين الأخلاق والدين بدعوى استقلال العلم؟

يقول الدكتور "أحمد صبحى" إن أرسطو حين تعرض للمسئولية الأخلاقية واستنادها إلى مبدأ حرية الإرادة حاول أن يميز بين الأفعال الإرادية - التى تصدر عن هذه الحرية الإنسانية - وبين الأفعال اللا إرادية افتقد الضرورة العقلية التى تجعل من الحرية أمراً ممكناً يمكن قيامه، على أنه إن استطاع أن يتهرب من الميتافيزيقا بصدد حرية الإرادة، فإنه قد واجه المشكلة صراحة حين أشار إلى العناية الإلهية: إنه إذا كان فى العالم هـ ة ما تهبها الآلهة

للإنسان، أمكن الاعتقاد حتماً بأن السعادة نعمة تأتينا من لدن الآلهة، ويقول إن الإنسان ليرحب بهذه العقيدة لأنه لا شئ عنده أرفع من ذلك، كما يقول إنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية - كما اعتقد - كان من الأمور البسيطة التى ترضيهم أن يروا الإنسان على أحسن ما يرام، وما هو أكثر قرباً من طبعهم الخاص - أعنى العقل والحكمة، وهم يغدقون النعم على من يسعون إلى التفوق فى هذا المبدأ القدسى - أى الحكمة - إن الحكيم بصفة خاصة محبوب لدى الآلهة.. ويلزم عن هذا أنه أسعد الناس.

ويعلق "الدكتور صبحى" قائلاً: "هذه عبارة صريحة فى العناية الإلهية لست أظنها إلا أصلاً من أصول الميتافيزيقا أو الذين التى أنكرها أرسطو على أفلاطون". ولذلك رأى سانتهلير "أن أرسطو قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم، وبالمعقول أقل من اللازم، وإن صح هذا فى أى علم فهو فى الأخلاق نسق فاسد".

هكذا لم ينجح أرسطو تماماً فى تنقية الأخلاق من المصادر الدينية بالرغم من كل محاولاته، وإن كان نسقه هذا قد ساد الفكر، فقد سيطر بعد ذلك نسق "كانط" على الأخلاق على إثر كتابه: "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" حين أثبت ضرورة التسليم بوجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس، لإمكان قيام أخلاق، وبيّن فشل أرسطو فى إبعاد الأخلاق عن الدين، وضرورة الأصول الدينية للأخلاق كما يرى "كانط". إذن من غير المتوقع أن تقوم فلسفة أخلاقية فى الفكر الإسلامى غير مستندة إلى أصول دينية، وهذا ما انتهى إليه الدكتور "أحمد صبحى"، وهذا ما أكد عليه فى "الفصل الثالث" بعنوان: ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لإمكان قيام فلسفة أخلاقية، ولا يفقد ذلك جوهر الأخلاق لأن "كانط" أقام فلسفته الخلقية على أسس ميتافيزيقية، ثم إن كثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديماً وحديثاً يشوبها التفكير الدينى، واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث فى الأخلاق.

وليس هناك مبرر للاعتراض على فلسفة "كانط" من حيث اختلاف الميتافيزيقا عن الدين، فإن الأصول الأولى لدى "كانط" - وهى وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس هى موضوعات الدين كذلك، ومن ثم فإن أخلاقاً تقوم فى نطاق التفكير الدينى، أو بالأحرى تستمد أصولها من الدين لابد أن تشترك مع "كانط" على الأقل فى نقطة البدء، وذلك إن مبادئ الأخلاق لا تستقى من الوقائع أو الخبرة أو الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع والميول، إن هذه تفسد الأخلاق، ولا يعلى من قدرها أن تمتزج بأحكام العقل؛ إذ ستظل هذه القوانين متأرجحة لا تقف عند الفضيلة إلا مصادفة.

ويقول الدكتور "أحمد صبحى": هذا الموقف لا يبتعد عن ما يراد أن يكون نقطة البدء فى هذا البحث. إن "كانط" يريد القوانين الاخلاقية الضرورية المطلقة والكلية التى لا تفسدها الوقائع الجزئية، ويريد للموقف الدينى أن يضيف إلى ذلك القداسة أيضاً".

وإذا كان "كانط" استبعد موضوع السعادة من بحث الأخلاق رغم أن "أرسطو" جعله محور الدراسات الأرسطية، فقد استبعده أيضاً "فلاسفة الإسلام" باستثناء الفارابى وإن سار على منهج أرسطو، وما فعلوا ذلك لأن الدين قد حدد موضوع السعادة، وإنما لأنها بالرغم من أن كل الناس يسعون إليها، فإنها مرتبطة بالواقع، ومن ثم فهى متغيرة نسبية، ولابد أن تستند الأخلاق إلى أصول أولى، ليس من أجل الضرورة والكلية فحسب، ولا لكى تحتفظ الأحكام الأخلاقية بنقاوتها أو قداستها؛ بل لأن هذه الأصول موضوع اعتقاد وإيمان، ولا يتسنى قيام أخلاق بدون معتقدات على حد تعبير سانتهلير، فليست الاخلاق مجرد سلوك يمارسه الإنسان، وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد؛ فالإيمان القلبى هو الذى يحرك الإرادة، والإرادة تحرك السلوك، فأصول الإعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلاف مذاهبهم -

تسبق العمل زمنياً وعقلياً؛ إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان؟ ولا فرق بين شعائر الدين وقيم الأخلاق.

على أن الدكتور "أحمد صبحى" ينبه إلى نقطة هامة فى هذا الصدد وهى: إن المعتزلة حين تثبت للأخلاق ميتافيزيقا، فليس ذلك على النسق الكانطى، من حيث إنهم لا يصادرون على العدل الإلهى أو الوعد والوعيد، وإنما هم يستدلون على ذلك ببرهان نظرى، لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهم ليست خارجة عن نطاق النظر العقلى.

وما بقوله الدكتور صحيح، فالحسن عند المعتزلة هو ما حسّنه العقل، والقبيح ما قبّحه العقل، والعقائد كلها بما فيها من وجود الله وخلود النفس والحياة الآخرة التى هى أسس الأخلاق قائمة على النظر العقلى الذى جعله المعتزلة أول واجب على المكلف كالأشاعرة مع الفارق، إلا أن الأشاعرة كما يقول "صبحى" لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث إنهم يرون أن الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع، وهكذا يكون النظر العقلى سابقاً على الاعتقاد، والاعتقاد سابقاً على السلوك. وليست المبادئ الميتافيزيقة مسلمات، بل هى محل استدلال وموضوع برهان.

وإذا كانت أصول الاعتقاد تؤدى إلى العمل فى الفكر الإسلامى، فإن المنهج لابد أن يتسق مع روح هذا الفكر، وهذا ما يؤكده "الدكتور صبحى" فى "الفصل الرابع" من هذا المدخل، حيث يخصص هذا الفصل لثلاث مقدمات:

١ - وجوب اتساق بحث المشكلة الأخلافية مع روح الفكر الإسلامى حيث يمثل علم الكلام لدى المعتزلة بشكل خاص الاستدلال على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية؛ حيث يقدم أصولاً لميتافيزيقا الأخلاق أوسع مما حدده "كانط"؛ حيث اقتصر على وجود الله، وخلود النفس، وحرية الإرادة، بل تتسع لأصول أخرى فى الفكر الإسلامى؛ فالاهتمام بالجانب العملى فى مجال الدين أصرح منه فى مجال الفلسفة والتصوف.

ولذلك يرى "صبحى" المنهج الملائم لدراسة المشكلة الأخلاقية فى حدود فكر دينى يبدأ من أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق، ثم يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل.

٢ - إن دراسة المشكلة الاخلاقية على النحو الذى يقدمه "صبحى" فى هذا الكتاب ليست لفيلسوف معين أو مذهب محدد؛ بل لأكبر اتجاهين أخلاقيين فى الفكر الإسلامى هما: المعتزلة، والصوفية، أو العقليين والذوقيين، ومع وجود فرق أخرى تتجاذب المشكلة الاخلاقية فلم يكن ثمة مانع من عرض بعض الانتقادات على هذين الاتجاهين، ومناقشة هذه الانتقادات للدلالة على مدى توفيق هذين التيارين فى معالجة المشكلات الأخلاقية.

٣ - إن المؤلف هنا يعيب على دارسى المشكلة الاخلاقية بأنهم غالباً ما يبدأون بدراسة المشكلة عند اليونان، ثم عند المحدثين مغفلاً المفكرين الإسلاميين، وإن عرض لهم فبطريقة ثانوية كأن ليس لهم مكان فى التيار الفلسفى، وغالباً ما يذكر الفلاسفة المسلمين دون سائر المفكرين من المتكلمين، وحتى عندما يذكر الفلاسفة المسلمين، فإن المشكلات التى عالجوها تبدو عند غالبية الدارسين كما لو كانت محلية وليست عالمية.

ولذلك نحّى "الدكتور صبحى" هذا المنهج، وعمد إلى دراسة المشكلات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام سواء كانوا فلاسفة أم متكلمين فى إطار النسق العام للبحث فى الأخلاق، وإذا كانت هناك عوامل متعلقة بالبيئة الإسلامية، فإنه لا ينفى أن لها جانباً إنسانياً وطابعاً عالمياً وإلا لما استطاعت هذه الفلسفة أن تحمل مشعل الثقافة إلى الغرب والعالم لو كانت مشكلاتها مقصورة على بيئتها.

ويقول إنه يريد أن يفسر بذلك أمرين:

١ - لماذا حصر عنوان الرسالة .. لدى العقليين والذوقيين .

٢ - لماذا لم يدرس المعتزلة كفرقة وأصولها كما هو متعارف عليه فى دراستها، ولا الصوفية أو التصوف ومصدره وتطوره، وإنما ركز على نسقه الجديد حسب تعلق المشكلات الأخلاقية بالموضوعات وما تقتضيه من تقديم أو تأخير وحسب مراحل ثلاث:

أولاً: ميتافيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد.

ثانياً: مقتضيات (أو مسلمات) الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر.

ثالثاً: أصول العمل و قواعد السلوك - من النظر إلى العمل مبتدئاً بالعقليين، ثم الذوقيين، ثم مذاهب تلفيقية حاولت أن تقدم حلولاً وسطى ومدى ما قُدر لها من نجاح.

هكذا انتهى هذا المدخل وبعده انتقل المؤلف إلى الجزء الأول من كتابه، وجعل عنوانه: "المشكلة الأخلاقية عند العقليين".

وفى تمهيد لهذا الجزء أرسى قاعدة أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلى فى الفكر الإسلامى، واستدل على ذلك بأن المذهب العقلى باعتباره اتجاهاً فكرياً يهدف إلى تفسير العالم وظواهره، والإنسان وأفعاله على أساس من النظر العقلى، لا يمنع ظهور مذهب عقلى فى إطار فكر دينى عندما يستدل هذا الاتجاه العقلى على العقيدة التى يفسر بها الظواهر والنصوص التى تقررها.

ومن ثم كان المعتزلة هم الأوائل الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية، وردوا الأحكام الخلقية إلى أسس عقلية، وجعلوا جهة وجوب الأحكام العقل بخلاف الأشاعرة فتعلّق المدح والذم والثواب والعقاب بالعقل، ودور الشرع يخبر فقط عن حسن الأشياء وقبحها؛ فالله أكمل عقول المكلفين من أجل النظر الذى يعلم الإنسان العلوم

والمعارف، ثم يسر لهم سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة ليتمكنوا من فعل ما أمر الله به، وهذه أوسع مساحة للعقل فى الإسلام.

ومع ذلك قرر الدكتور "أحمد صبحى" أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة هى أصول الاعتقاد التى ثبتت بالعقل، ولكى يدعم ما قرره جعل له ستة فصول:

الفصل الأول منها: "فى أن أصل العدل مبدأ أخلاقى"

وفى هذا الفصل يلفت المؤلف النظر إلى أن العدل أهم أصول المعتزلة من الناحية الأخلاقية، فإذا كان التوحيد أهم صفة للذات الإلهية، فإن العدل أهم صفة للفعل الإلهى، وبقية الأصول عندهم: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما تلزم عن أصل العدل وتدخل فيه، حتى الصلاح والأصلح للعباد إنما هو ناشئ عن مفهوم العدل، لأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهى إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة بخلاف مفهوم العدل عند الأشاعرة؛ فالعدل عندهم وضع الشئ فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، ولذلك فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة، وفسرها الأشاعرة فى ضوء القدرة والإرادة. فمدخل الأخلاق هو العدل، وهو رأس الفضائل فى معظم المذاهب الأخلاقية.

والفصل الثانى: "فى أن وجود الشر الميتافيزيقى والشر الطبيعى لامتحان الإنسان ككائن أخلاقى"، وقد ذكر المؤلف أن الشر الطبيعى والشر الميتافيزيقى ليس شراً على الحقيقة، وإنما هو شر مجازاً؛ فالقحط والجدب وهلاك الزرع أو الأمراض، وكذلك العذاب فى الآخرة فهى وما يقع من خير طبيعى أو شر ميتافيزيقى تستوى فى ما فيها من حيث صلاح الإنسان كالرأفة والحزم؛ فهو سبحانه عالم بما يصلح للعباد، ولا تقبح الألم متى كانت لطفاً من

حيث إن العبد يستحق الثواب كما يستحقه بالشكر؛ فليس هذين النوعين من الشر فساداً، إنما الفساد هو المعصية. أما الخير الخلقى الذى يقع بالمعاصى التى يفعلها الإنسان بحرية إرادته وبقدرته التى منحها الله له فليست مرادة به مباشرة حسب رأيهم فى حرية إرادة الإنسان.

وفى الفصل الثالث: تحدث المؤلف عن "نظرية المعتزلة فى اللطف الإلهى" الذى يعنى أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه فى غير إلجاء له أو إلزام. وهى نظرية مبنية عند المعتزلة على العدل الإلهى، فالله سبحانه - كما يورد "صبحى" عن الجبائى - الله عادل فى قضائه، رؤوف بخلقه، ناظر لعباده، لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين... وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن، وهداه النجدين جعل فيه ميلاً إلى الخير والشر؛ فحتى لا تكون الشهوة والدواعى إلى الشر أرجح من دواعى الخير، فاقتضت عنايته اللطف بعباده، فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل، ونصب الأدلة، والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به، وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه".

على أن اللطف الإلهى غير ملزم وغير ملجئ للعبد على العمل؛ بل هو حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة كما أن الشهوة لا تضطر العبد إلى فعل القبيح، أو الشيطان لا يكره أحداً على الضلال؛ فاللطف يجعل الإنسان المكلف أقرب إلى فعل الخير حتى يحدث توازن بين دواعى الخير ودواعى الشر، ومظاهر اللطف هى إكمال العقل وما يترتب عليه من العلم والمعرفة بوجوب ما يلزمه، أما إذا لم يعلم أو لم يتمكن من المعرفة فلا تكليف كالصبى والمجنون لما افتقدا العقل سقط منهما التكليف؛ على أن مجرد العلم ليس مُلجئاً للإنسان إلى الفعل، فليس العلم إلا من جملة الدواعى التى ترجح لدى الإنسان ما يختاره، وإنما تقع الأفعال من القادر المريد المختار.

ثم أن الشرعيات أيضاً لطف؛ إذ بيَّن الله تعالى ما القبح بالشرع، وعلَّمنا أنه يقبح لكونه مفسدة، ومع أن الشرائع توجب الفعل لكونه مصلحة، فليست ملزمة - كأى لطف - لأنها أوامر ولا لأنها يُستحق بأدائها الثواب، وإنما لأنها تؤدى إلى الفعل الحسن، حتى إن قصص القرآن يعود على المكلف بضرب من ضروب المصلحة، ولكى تكون قراءة القرآن لطفاً تبطل قراءته دون تدبير معانيه ومعرفة أحكامه.

كذلك بعثة الأنبياء لطف، ولكى تحسن البعثة من حيث كانت لطفاً، يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف، ولكى تكون النبوة لطفاً، فقد وجب على الله - عند المعتزلة - أن يؤيدهم بالمعجزة، فلا يجوز أن يظهر أن المعجزة لتأييد كذاب؛ لأن فى ذلك إضلالاً للمكلَّفين.

وفى الفصل الرابع: "فى أن أفعال الله تهدف إلى غاية: مصالح العباد"، فبمقتضى عدله سبحانه لا تصدر أفعاله تعالى إلا على وجه الصواب والمصلحة، وبمقتضى حكمته لا يمكن أن يكون الخلق عبثاً، وإنما كل شئ يدل على إحكام التدبير والنظام "إن كل شئ خلقناه بقدر".

وقد أشار "الدكتور صبحى" فى هذا السياق إلى الجدل بين المعتزلة والأشاعرة فى تعليل أفعال الله سبحانه بالمصلحة، وما ذكره الرازى من الأشاعرة من أن التعليل بالمصلحة يتضمن تقييداً للإرادة المطلقة له، وما يشعره بحاجة لتحصيل هذه الغاية، وما كان كذلك يكون مستكملاً بغيره، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها سواء، فيكون حصولها أو عدم حصولها ترجيحاً بلا مرجح، لكن ابن القيم يرد بما خلاصته أن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا بمقتضى الحكمة، وإنما يعود إلى نفس الفعل وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف؛ فليس فى ذلك ما يوهم القهر على الله، ولا يفيد معنى استكماله بغيره؛ على أن حكمته تعالى كافية فى الترجيح.

وليس للأشاعره أن يتمسكوا بقوله تعالى: "لا يُسأل عما يفعل" لأن هذه الآية بمعزل عن قضية التعليل؛ إذ القول بالتعليل لا يعنى محاسبته على فعله، وإنما تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصدر عنه ما كان عبثاً أو بغير غاية، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الأنبياء: ١٦).

ومن هذه الحكمة وهذه الآية دلف الدكتور "أحمد صبحى" إلى نظرية المعتزلة الشهيرة فى الفصل الخامس: "هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده؟"، فيقرر فى البداية أن الله بمقتضى حكمته لا يخلو فعل من أفعاله من صلاح وحكمة وغرض.

ولا يعترض على حكمته بخلق الحيوانات القبيحة والمؤذية، فإنها تتعلق بها منافع دينية ودنيوية على الأقل من الترياق الذى يستخرج من سموم هذه الحيوانات، فما من شئ إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها، وعلى مستوى المنافع الدينية فهذه الصور الكريهة والحيوانات المؤذية تجعلنا أقرب إلى الإحتراز من عذاب الله المشتمل على ما هو أضر من هذه الحيوانات، فهى صور أقرب إلى وعيدان.

ولا قيمة لاعتراض ابن حزم على نظرية الصلاح والأصلح بأن الله أغنى قوماً، وأفقر قوماً، وأسعد قوماً، وأشقى آخرين، فهذه الإعتراضات لا يلزم عنها الإ إنكار العناية الإلهية، وهى أشبه بأقوال المتشككين المعترضين على وجود إله حكيم، فالله عز وجل يمتحن عباده، وهنا نذكر قولى تعالى : ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء).

فكل ما ينال العبد من بأساء، وضراء، وفقر، وغنى صلاح له؛ فالله تعالى أحسن نظراً بعباده من أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاء﴾ (الشورى: ٢٧)، ولا غاية لما يقدر

الله عليه من صلاح، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح منه، فإذا لم يفعل بهم ذلك وهو حكيم، دلّ ذلك على أنه هو الأصلح بهم.

وقد نقل "الدكتور صبحى" عن الجوينى أن هذه المسألة تثير إشكالات؛ لأنه يلزم عليها أن يكون خلود أهل النار فى الأغلال أصلح لهم، كما نقل آراء الشهرستانى رد معتزلة بغداد على ذلك بأنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه، وهذا صحيح يؤيده القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٧، ٢٨).

وفى الفصل السادس: "فى أن الحساب يوم البعث استحقاق وأعواض من أصل الوعد والوعيد"، يشرح الدكتور "أحمد صبحى" فكرة المعتزلة عن اليوم الآخر وما يتعلق به من حساب.. ثواب وعقاب، فيقرر أنهم سبقوا سقراط وأفلاطون فى الإيمان فى البرهنة على الحياة بعد الموت على أساس أخلاقى؛ حيث يكون الإيمان بالحياة الآخرة ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق، لأن هذا الإيمان ناشئ عن أصلهم الوعد والوعيد الذى هو ناشئ أصلاً من أصل العدل المطلق الذى يقتضى أن يثاب الأخيار، ويعاقب الأشرار، وهذا واجب على سبيل الاستحقاق، لكن عند الأشاعرة على سبيل التفضيل بالثواب والعدل بالعقاب.

وهنا ينكر المعتزلة الشفاعة إذ يرونها غير جائزة، كما أن العفو عن المعاصى غير جائز مالم تكن من العبد توبة خالصة شاملة لأنها - عندهم - إغراء للمكلف بفعل القبائح حتى وإن أجازت العفو عن الصغائر فلا يجوز لله العفو عن الكبائر.

وعند المعتزلة الإحباط والموازنة بين الذنوب والحسنات؛ فأيها زادت على الأخرى أحبطتها، ورُب معصية كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات

كثيرة العدد، كما تحبط الردة سائر الأعمال، وعندهم لا يثاب الإنسان تارة ويعاقب أخرى كما قال أهل السنة فى جزاء المسلم العاصى، وما يصاب به الإنسان أو الأطفال أو الحيوان إنما هو لأجل العوض الذى أعده الله لهم أو يعده.

وفى الفصل السابع، الذى يمثل خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق والأصول الإعتقادية له جعل "الدكتور صبحى" عنوانه: "حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح – المفهوم المعتزلى للإيمان – أصل المنزلة بين المنزلتين" حيث يحدد المعتزلة قيمة العمل فى أنه شرط لصحة الإيمان، فلابد للمكلف إذا أراد أن يكون إيمانه صحيحاً أن يقرن الإيمان بالعمل، ولذلك كان رأيهم فى الناس أو مرتكب الكبيرة أنه فى منزلة بين المنزلتين لكونه يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده؛ فقد أصبح وسطاً بين الإثنين؛ فليس الإيمان مجرد اعتقاد ، وإنما الإيمان عقيدة وعمل، ولم يزيلوا منه صفه الإيمان ليثبتوا له صفه الكفر كما فعل الخوارج الذين جعلوا العمل ركناً من أركان الإيمان؛ وإنما جعله المعتزلة شرط صحة، أما الأشاعرة فقد جعلوا العمل شرط كمال للإيمان؛ فالفاسق مؤمن بما لديه من إيمان، فاسق بما يقترفه من أعمال الفساق.

ويقول "الدكتور صبحى" على أنه لابن تيمية رأياً آخر؛ إذ يقول: أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ومن ثم فإن موقف المعتزلة لا الأشاعرة أقرب إلى الصحابة والسلف" وهذا موضع مناقشة فيما بعد.

أما ما يقتضيه الإيمان من القدر اللازم من العمل الصالح، فقد ذهب النظّام إلى وجوب ترك القبائح وهو عنده اجتناب الكبائر، وهذا ألزم ما يقتضيه الإيمان، ويرى "الدكتور صبحى" أنه ليست المشكلة، هنا؛ لأن من أثبت أن الإيمان يقتضى العمل، فقد ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ما أمكن أن تكون فى الأعمال زيادة ونقصان، وذلك ما أجمعت عليه المعتزلة.

ويناقش "الدكتور صبحى" هنا ألبير نصرى نادر حين ذكر فى رسالته عن المعتزلة أنهم اتخذوا موقفاً سلبياً من المعتزلة فى الحكم على فاعل الكبيرة حين جعلوه فى منزلة بين المنزلتين، وأرجع ذلك إلى أنهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق، لأن النيات لا تظهر، والمسئولية لا تقع إلا على القصد، والإنسان مسئول عن إرادته، فإذا لم تنفذ الإرادة لم يمكننا الحكم بواسطة الفعل الخارجى الذى قصدت الإرادة إليه، ويقول "الدكتور صبحى" إن موقف المعتزلة ليس سلبياً؛ فدرجة الفسق درجة ثالثة إلى جانب الإيمان والكفر، ولا دخل للكلام على النية، وإنما يُفهم موقف المعتزلة من فاعل الكبيرة فى ضوء مفهوم الإيمان وعلى أساس النظرة المتكاملة الشاملة لإتجاهاتهم الفلسفية عامة.

وإلى هنا يكون الدكتور "أحمد صبحى" قد شرح الأصول الميتافيزيقية لفلسفة الأخلاق عند المعتزلة، ونراه بعد ذلك ينتقل إلى "الباب الثانى" لبيان الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة؛ فيجعل الفصل الأول من هذا الباب بعنوان "من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية - من الاعتقاد إلى النظر".

وكعادته - كما قلنا - يطرح "الدكتور صبحى" السؤال فى تحديد مشكلة الفلسفة الأخلاقية: ماذا ينبغى أن يكون عليه الإنسان؟ أو بعبارة المعتزلة: ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف؟ ووصْف العاقل يحدد المنهج وقيامه على أساس عقلى بحيث يبدو العقل أساس التكليف وموضوع التكليف فى الوقت نفسه؛ فالإنسان ليس مكلفاً بالشرعيات فحسب بل بالعقليات، أو الخضوع أخلاقياً لحكم العقل حتى قبل النبوات والرسل، فالناس محجوجون بعقولهم بلغه خبر الرسول أو لم يبلغه، وأول ما يجب على المكلف: طرد الإعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر العقلى، ويقول "الدكتور صبحى" أن هذه الاعتقادات ليست إلا ظناً، وهذا موضع مراجعة فى ما بعد.

وقد كان المعتزلة أسبق من ديكارت فى اعتماد الشك المنهجى الذى يحسن فى ابتداء حال المكلف بالنظر، والنظر الواجب هنا هو النظر جملة، أى النظر المؤدى إلى معرفة الله جملة، من حيث كونه خالقاً مدبراً يثيب الإنسان على الخير ويعاقبه على الشر.

ويرى المعتزلة أن هذا العلم بالله ضرورى لأنه علم أول لا يقدح فيه جحود الكثيرين، لأن معرفته وإن لم تكن مبتدأة فى العقول من قبل الله بالإضطرار والإلهام وإلا لما حصل الجحود والإلحاد، ولكن العقل بالضرورة يستطيع أن يصل إلى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلى، ومن ثم يلزم المكلف التحرز من الغفلة والجهالة، وينظر حالاً بعد جدال حتى يصل إلى وحدانية الله وعدله، فيكون أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصى، ومعرفة الثواب والعقاب، ومعرفة التكاليف التى هى الغاية من الحياة، فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان المرء غير متمكن أن يعلم كمنزلة المجنون والصبى.

وإذا كانت معرفة الله أول الواجبات على الإنسان المكلف، فقد جعل الله من اللطف أن أكمل عقله ونصب فيه الدلالة على جهه هذا الوجوب.

وتتلو معرفة الله من ناحية الوجوب معرفة الواجبات الأخلاقية أو العقلية، وليس بلازم أن يعرف تفصيل الواجبات، وإنما على المكلف أن يعرف حسن الواجبات وقبح المحظورات، والتفرقة بين الحسن والقبيح، والخيرو الشر، ومن ثم فإن مسئولية الإنسان قائمة قبل النبوات وإرسال الرسل بمقتضى شرعية العقل الذى تتساوى فطرته لدى الناس جميعاً فى إدراك الحقائق الأساسية جملة، وإن كان المعتزلة يقررون أن هذه المعرفة ليست ملجئة إلى العمل بالضرورة، وإنما هى داعية من دواعى العمل، وبهذا يقرر المعتزلة حرية الاختيار، ولذلك قالوا: إن الأمر الإلهى يدل على جهة الوجوب فى الأفعال، ولكن الأفعال لا تجب لمجرد الأمر، أو بالأحرى إن الله قد أمر بالفعل لأنه حسن قبل ورود الشرع، ويبدو هنا الشرع للتنبيه.

ومن ثم انتقل المؤلف إلى الفصل الثانى، من هذا الباب "فى أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها". وهنا عدة أسئلة أهمها عن مصدر الإلزام الخلقى. هل الأمر إلهى ؟ أو هى طبيعة الأفعال المأمور بها أو المنهى عنها؟

فالاتجاه العقلى يرى أن الخير والشر أو الحسن والقبح فى طبيعة الأفعال ذاتها، حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية، ومهمة العقل البشرى الكشف عن طبيعة الأفعال، وإذا كان من دور للأمر الإلهى فهو التنبيه إلى طبيعة الأفعال والإرشاد إليها.

ولأن المعتزلة من أنصار هذا الاتجاه، بل هم زعماؤه فى الفكر الإسلامى، فقد ذهبوا إلى أن الحسن أو القبح صفة ذاتية للفعل يتصف بها لوجوه عائدة إلى ذاته، ولعل أقوى الأدلة على ذلك أن الفعل لو كان يحسن أو يقبح لمجرد الأمر أو النهى، لما صح أن يعرف الأصم الأبكم حسناً أو قبيحاً لفقد علمه بالأمر والنهى.

لكن هنا نقطة مهمة تدل على مرونة المعتزلة مع قوة تمسكهم بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأفعال التى تتصف بكل منهما، فهم فى مواجهة اعتراض: لو كان الحسن والقبح، والحلال والحرام، والوجوب والندب، والإباحة والحظر والكراهة، والطهارة والنجاسة، راجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال، لما تصور أن يرد شرع بتحسين شئ وآخر بتقبيحه، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً، أليس الحكم فى نكاح الأخت للأب والأم فى شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم بتحريم الجمع بين الأختين المتباعدتين فى شرع نبينا محمد ﷺ ؟ كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم ذلك على تباعد اللحمة؟

هذا أجاب المعتزلة بالتفرقة بين أحكام خلقية تعرف بالعقل وبين أحكام شرعية تلزم بالسمع. أما العقليات: فإنها لا تختلف في ذوى العقول،

لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص، ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها، فلا يرد شرع بكفر النعم أو إباحة الظلم، ومن ثم فإن العلم بها ضرورى لا يجوز التشكك فيه. أما الشرعيات: فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل، وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين، أو تختلف حال المكلف الواحد فى وقتين، ومن ثم يجوز النسخ فيه.

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها، فإن الواجبات الشرعية تجب لكونها مصلحة ولطفاً، ولا يوجب الشرع حسن شئ ولا قبحه، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة، ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل كقوله تعالى: "يا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا فى الأرض مفسدين" فأمر بالإيفاء لحسنه، ونهى عن الإنقاص لقبحه.

على أن دلالة السمع قد لا تتفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين أو تقبيح، ومن ثم فقد وجب أن يدل السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة، فإذا كان استغفار الإبن لأبيه حسناً فى العقول، فإن إبراهيم قد نهى عن ذلك بعد أن تبين له أن أباه عدو لله.

على أنه لا يرد شرع بما هو مناقض تماماً للعقل، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالة عليه، فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله، ومن ثم تتغير الشرائع، لأن العقل يدل على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة، وينسخ الأمر أو الحكم الشرعى ما دام استمراره يشتمل على مفسدة.

وتصل مرونة المعتزلة إلى أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة؛ ذلك أنه ما من شئ من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة فى جميع

الوقائع والأحوال؛ فقد يحسن كذب بعينه، كما يقبح صدق بعينه طبقاً لتقدير اختلاف المحل، والوقت، والعلة، والقدرة، والقادر، والعقل وحده هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل معين، ومن ثم ينبغى النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح فى الأفعال.

وهكذا يخلص الأمر عند المعتزلة إلى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان، من حيث إنهما تتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقاً ضرورياً، دون أن تكون صفة الحسن أو القبح جزءاً من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره.

ويقف "الدكتور صبحى" هنا عند عدة مسائل:

- إذا كانت صفة الحسن أو القبح تتغير طبقاً لتقدير إختلاف المحل، والوقت، والعلة، والقدرة، والقادر، فالسؤال هنا: هل يحسن الفعل أو يقبح للإرادة؟

وقد فرق المعتزلة بين نوعين من الإرادة: إرادة تسبق الفعل المراد، ولا تؤثر فيه، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذه فلا تؤثر فى الفعل، وإرادة ملازمة للفعل وتؤثر فيه وهى القصد، وقد اختلف فيها المعتزلة.

- فأبو الهذيل العلاف والجبائيان ذهبوا إلى أن القصد له دخل فى حسن الأفعال أو قبحها؛ فالعازم على قتل إنسان ومنعه مانع آثم.

أما القاضى عبد الجبار فاستبعد أن يكون للإرادة دخل فى الأفعال، لأنه لو حسن الفعل بالإرادة لحسن من الخوارج قتل المسلمين وأخذ أموالهم من حيث اعتقادهم أن ذلك ليس ظلماً، وأن مخالفيهم كفار فى اعتقادهم.

غير أنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً؛ فقد رأى أنها تؤثر فى الفعل على بعض الوجوه كقبح الصدق لسوء النية- فيجب النظر للوجوه التى يحسن

عندها الفعل أو يقبح، ثم هو يتابع شيخه فى أن هناك من الأفعال ما تؤثر فيها الإرادات كالأخبار والأوامر والشرعيات، من حيث إن الأعمال الشرعية يشترط فيها النية.

- وسؤال آخر: هل المعرفة بالشرط الوحيد للفعل ملجئة إلى الفعل؟

يقرر المعتزلة أنها ليست ملجئة وإنما هى من الدواعى بخلاف الجاحظ، فإن من رأى السبع ويعرفه مفترساً، فإنه مُلجأ إلى الهرب منه.

أما المعتزلة فيقولون إن المعرفة لو كانت ملجئة إلى الفعل، لفقد المكلَّف حرية الاختيار؛ فهذا الهارب من الأسد يختلف عن فعل المكلف، فضلاً عن أن هربه يقع باختياره، فهو يختار طريقاً لو عرضت له عدة طرق.

وإذا كانت المعرفة داعية إلى الفعل غير ملجئة إليه، فإن حاجات الإنسان إلى فعل معين ليست ملجئة، وإنما هى دواع لكل ما يمليه الفعل من أحوال من اعتقاد أو ظن الحاجة إلى الفعل، مع إستغنائه عنه فى الحقيقة حتى اللذات والشهوات.

إن الموقف الخلقى يقتضى سعى الإنسان لتحقيق ما علمه حسناً مرتفعاً بذلك على كل الدواعى وعوارض الشهوة والمنفعة واللذة، لأن كل ذلك ليس مؤثراً لاختيار الفعل الحسن، وإنما يكون الاختيار للفعل خالصاً من كل نفع أو شكر لكى يكون فاضلاً: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً".

ومن ثم لا يحسن التعبد من أجل الثواب، إنما الثواب مستحق لكون الفعل حسناً، كما أن تجنب المعصية لقبحها لا لمخافة الحد، وتلك فلسفة راقية مترفعة تسبق فلسفة "كانط" فى فعل الواجب لأنه واجب، وتسمو عليها كما تسمو على فلسفات كثيرة نفعية أو حسية دون إسراف فى تجويز أفعال

طبقاً لحاجات الإنسان ومصالحه. وهذه وسطية فلسفة إسلامية: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً".

ثم ينتقل المؤلف إلى الفصل الثالث من هذا الباب، فيجعل عنوانه: "مسلمة الأخلاق الأساسية: حرية الإرادة فى تعذر قيام الأخلاق دون تسليم بحرية الإرادة".

وفى بداية هذا الفصل قال "الدكتور صبحى": لست على استعداد إطلاقاً أن أخوض فى ذلك البحرالخضم الذى خاضه الباحثون فى القضاء والقدر ولم ينتهوا فيه إلى قرار؛ ذلك أن مشكلة القضاء والقدر هى أعوص مشكلات الدين والفلسفة معاً".

ومع ذلك اضطر أن يصل فيها إلى أعماقها، لأن حل مشكلة حرية الإرادة الإنسانية هى حل لمشكلة القضاء والقدر.

وقد أقام الكلام فيها على أربع مقدمات:

المقدمة الأولى، فى نشأة القول بحرية الإرادة فى الإسلام، وقد رأى أن بداية هذا حدثت فى العصر الأموى كرد فعل لشيوع فكرة الجبر التى كانت تشجعها الدولة الأموية تبريراً للذين ينسبون أوزارهم إلى الله؛ مع أن فكرة المعتزلة فى حرية الإنسان لا علاقة لها بهذا التبرير السياسى للحكام الذين كانوا يزعمون أن الله أعطاهم الخلافة، ولا راد لقضاء الله، ولا معطى لما منع.

المقدمة الثانية: وقد انتهى فيها إلى ما يلى:

١ - إن قدره البارئ وإرادته تختلف عن قدرة الإنسان وإرادته تماماً؛ فمجال قدرة الإنسان مجال مطلق، أما مجال قدرة العبد فهى متعلقة بما افترض عليه من عمل.

٢ - إن الله أقدر على عباده على ما يقدروه عليه من أفعال، وذلك يعنى أن قدرة الإنسان ليست مستقلة، من حيث إن الله هو الذى أقدرهم عليها، وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب؛ فالدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكاليف.

المقدمة الثالثة: فى أن قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة؛ لكن هذه الإرادة أرادت أن يكون الإنسان حراً فى أفعاله الإرادية أو التكليفية؛ فحرية الإرادة الإنسانية مسلمة ضرورية لدواعٍ أخلاقية وعملية.

وشرح ذلك: قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة، واقتضت هذه الإرادة والقدرة فى خلق العالم وبث قوانين مسيطرة على ما فى الطبيعة عن طريق إيداع طبيعة خاصة لكل جسم من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه؛ فالماء شأنه السيلان، والحجر الثقيل شأنه الإنحدار، واللهب شأنه الصعود، وكذلك الإنسان شأنه الإدراك فما يجده من طعوم وروائح من فعل الله، وحركات جسمه وأعضائه وحواسه من فعل الله، بل إن خواطره من فعل الله، حتى العزم الذى هو آخر مرحلة من ما قبل حركة إظهار الفعل من قدره الله وإرادته، فإذا بدأ الإنسان بالعزم على فعل إرادى، فإن إرادة الله اقتضت أن تبدأ حرية الإنسان، واقتضت قدرته إقداره على إيجاد الفعل التكليفى بحرية.

هنا إذا حتمية وحرية فى مذهب واحد.

يقول المعتزلة لسنا أحراراً فيما لا تعلق للتكليف به، كبدء وجودنا أو نهايتنا، أو صلة حواسنا بالمدركات وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات؛ بل كل ما فى العالم من موجودات بفعل خلق الله للأشياء، وما طبعها عليه، ولكن فيما يتعلق بالتكليف، فهذا يقتضى التسليم بإرادة حرة هى بدورها مقدورة لله (الأَوْلى أن يقال هى مرادة لله).

حرية الإرادة الإنسانية إذن مسلمة اقتضى التسليم بصحتها ما افترض على الإنسان من واجبات، وتكاليف يعقبها ثواب وعقاب تنفيذاً لوعد ووعيد.

وقد حشد "الدكتور صبحى" أدلة عقلية وسمعية، وذكر أن الأدلة العقلية تدور حول كونها أدلة خُلْف وتمانع، تقوم كلها على أن الإنسان لو لم يكن حراً لكان تكليفه ظلماً، وثوابه أو عقابه بحثاً غير مبرر.

وأورد عن المعتزلة احتشاد القرآن بآيات كثيرة تدل على حرية الإرادة الإنسانية فى الأفعال التكليفية ومسئوليتهم عنها مثل: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر".

وإذا كانت هناك آيات أو أحاديث عن إرادة الله لأفعال العباد، أو تؤكد علمه بها أزلاً مما يوهم الجبر، فإن هذه الآيات تعنى فى التأويل أن الله يترك الضالين أو المفتونين دون لطف بهم، ولا يرغمهم على الهداية أو على الإضلال، وإنما يتركهم لحريتهم، لأنه يعلم أن انحرافهم متأصل فيهم لعلمه سبحانه بأنهم اختاروا الضلال لقوله: "يضل من يشاء ويهدى من يشاء"، لأن الله علم أنهم اختاروا طريقهم فتركهم، ولو أنه جبرهم على الهداية، لما كان من العدل أن يجزيهم بالثواب على عمل جبروا عليه.

المقدمة الرابعة: هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول الحرية إلى أسس أخلاقية؟ وهنا يستعرض "الدكتور صبحى" نقاشات الأشاعرة لآراء المعتزلة، ويبدو فيها أن الجدال بين الأشاعرة والمعتزلة فى هذه النقطة بدأ على صعيدين مختلفين؛ يتحدث الأشاعرة من صعيد ميتافيزيقى، بينما المعتزلة يتحدثون من صعيد أخلاقى.

ويحكى "الدكتور صبحى" أن المعتزلة لا يعتبرون الإنسان خالقاً لأفعاله بل مريداً مختاراً لها، وهذا موضع مراجعة فيما بعد ومع تسليمنا "للدكتور صبحى"

بأن المسألة ليست لغوية سواء كان دور الإنسان هو الخلق أو الفعل أو الإرادة، فقد قال: "إن جميع المذاهب التى حاولت التوفيق بين قضاء الله وقدره وبين قدرة الإنسان لم تنجح إبتداءً من كسب الأشعرى إلى أسباب ابن رشد"، والسبب عنده أن التعارض قائم ما دام الطرفان فى مستوى أو نطاق واحد هو مجال الميتافيزيقا، ومن ثم اضطرت هذه النظريات التوفيقية أن تضحى بالقدرة الأدنى لإثبات قدرة أتم وأسمى، ولم تعد هذه المحاولات للتوفيق فى نهاية الأمر إلا صوراً للجبر.

أما المعتزلة - كما يقول "الدكتور صبحى" - فقد صادروا على حرية الإنسان فى أصل يتصل بالعمل (العدل)، وأثبتوا قدرة الله فى أصل متعلق بالاعتقاد (التوحيد).

فلا مبرر للتعارض لاختلاف المجالين، وهذا فى رأيى مما يحتاج إلى مراجعة، كما أن مما يحتاج إلى مراجعة رأى "الدكتور صبحى" فى الأشاعرة من أنهم حجروا على حرية الإنسان؛ مع أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة يكاد يكون لفظياً مما سنقدمه فيما بعد.

أما الفصل الرابع: فقد جعله "الدكتور صبحى" عن الأفعال المتولدة من أفعال أخرى والمسبَّبة عنها.. فهناك فعل أصلى فعله الإنسان باختياره لكن تولَّد عنه فعل آخر فى حياة الفاعل أو بعد موته، كإنسان رمى سهماً يقصد به طيراً فقتل إنساناً، أو من سنَّ سنة حسنة فترتب عليها أفعال حسنة، أو من سنَّ سنة سيئة، فعل أوجب الإنسان سببه، ولكنه خرج من أن يمكنه تركه، ففيه جانبان: جانب علاقة السبب بالمسبب، أو بالأحرى قانون العلية، وهى عند المعتزلة علاقة ضرورية، وجانب انتفاء وجه من الإرادة فيه من حيث يستحيل على الإنسان أن يترك المسبَّب بعد فعل السبب.

أما جانب الضرورة فى العلية فالمعتزلة لا ينكرونه بل يرون أن الأسباب موجبة لمسبباتها بالضرورة، وذلك مما طبع عليه الأجسام والموجودات كلها، والتشكيك فى قانون العلية يؤدى إلى انهيار مصداقية قوانين الطبيعة.

وأما جانب انتفاء تمكن الإنسان من التأثيرعلى المعلول بعد فعل العلة، أو تعذر ترك المسبب بعد فعل السبب مما كان سبباً لاختلاف المعتزلة فى المسئولية عن الفعل المتولد، فذهب النظّام، ومعمر، وثمامة بن الأشرس إلى أنه لا فعل للإنسان إلا ما صدر عن الإرادة، بينما يرى ضرار بن عمرو أن ما تولد عن فعل الإنسان هو كسب له خلق لله ﷻ، وكما يقول الأشاعرة فى أفعال العباد؛ فالإنسان يفعل فعله المسبب، وهو مسئول عنه مثاب عليه أو معاقب كمن أمر غلامه بالطاعة فأطاع فإنه يستحق الشكر، وإن كانت الطاعة من فعل غلامه، ولكنها صارت كأنها من قبله، وبعد موت الفاعل لا يستحق العقاب على الفعل المتولد طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه، لكن من سنَّ سنة سيئة يعلم أنه يُقتدى بها، فإنه يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به لأنه مختار، ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم إثمه. لكن الأشاعرة يرون أن الأفعال من خلق الله، وبذلك تتقوض المسئولية عن الفعل المتولد باسم القضاء والقدر مع أن التشريع الإسلامى قائم على الجزاءات: كالديات والكفاءات فى الأفعال المتولدة، ولذلك كان التناقض بين موقف الأشاعرة فى مجال أصول الكلام والفقه.

ثم يعرض "الدكتور" فى الفصل الخامس، لبعض المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بمعاش الإنسان ومماته: كالأرزاق والأسعار والآجال، وموقف المعتزلة من هذه المفاهيم؛ فالأرزاق عند المعتزلة لابد أن تكون حلالاً، لأن الله عز وجل لا يفعل القبائح، والحرام قبيح فلا يرزق الحرام، بخلاف الأشاعرة الذين يقولون بأن الحرام رزق. والأسعار إنما تتم عند المعتزلة بفعل بنى الإنسان وحريتهم وتراضيهم على التسعير فى ضوء آليات الاقتصاد، لكن الأشاعرة يرون أن المسعِّر هو الله.

أما الميت فهو مقتول بأجله عند المعتزلة والأشاعرة، لأن الأجل واحد، أما القول بأنه كان سيعيش لا محالة لو لم يُقتل، فلا يقولون بذلك.

وفى خاتمة عرض آراء المعتزلة يعقد "الدكتور صبحى" فصلاً "فى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الأصل العملى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الخلقية".

وفى هذا الفصل ينعى "الدكتور صبحى" على الأشاعرة أنهم زوروا تاريخ المعتزلة، ووصفوهم بأنهم فسقة، مع أنهم أبلوا بلاءً حسناً فى الدفاع عن الإسلام، ومجاهدة الزنادقة والمتحللين إلى حد أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضلاً عن أصلهم العملى الوحيد فى مذهبهم الكلامى، فإنهم آمنوا به يقيناً ومارسوه عملاً.

ويرون أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر غير مختص بالولاة وإنما هو على آحاد الناس باللسان واليد والسيق كيف قدر على ذلك؛ فهو من فروض الكفايات بشرط أن يكون الآمر الناهى عالماً بل من أهل الاجتهاد حتى لا يؤدى أمره إلى مضرة أو قتل جماعة من المسلمين، ولابد أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لأمره تأثيراً، أما النهى عن المنكر فواجب.

ويؤكد "الدكتور صبحى" أن المعتزلة استغرقوا فى الفلسفة والفكرة وحدها مهما اكتسبت من حق؛ فليس بوسعها أن تنطوى على لزوم تحقيقها، وإذا كان المعتزلة قد عنوا بالفكر أو النظر على حساب العمل، فقد وجد فى الفكر الإسلامى من غلّب جانب العمل على جانب الفكر، وهم الذوقيون وهذا موضوع الجزء الثانى.

وقد اختار المؤلف عنوان هذا الجزء" المشكلة الأخلاقية لدى الذوقيين فى الإسلام".

و"الدكتور صبحى" يرى أن التصوف مذهب أخلاقى لأنه يجيب على مصدر الإلزام الخلقى، فضلاً عن أن يحدد غاية الحياة؛ فمصدر الإسلام عندهم ليس سلطة خارجة، فمع كونه اتجاهاً روحياً لا يوافق على العبادة والتخلق

بالأخلاق الفاضلة رغبة أو رهبة لأن هذه تجارة طلاب المفاضلة، وإنما تكون العبادة عبادة الأحرار.

ولكن إذا كان التصوف مذهباً أخلاقياً مع أنه يقوم على العمل فهل له ميتافيزيقا للأخلاق؟ ذلك ما يجيب عنه فى الفصل الأول من هذا الجزء من أن أحوال الصوفية قد تقدم لنا صوراً حية من التجارب الخصبة، ولكنها لا تقدم إلا الأخلاق أصولاً أولى أو ميتافيزيقا أخلاق، لأن التصوف فى الغالب عبارة عن تجارب ذوقية فردية.

على أن هناك بعض النظريات الصوفية يمكن أن نلتمس فى أصولها ميتافيزيقا مثل نظرية وحدة الوجود لابن عربى، ونظرية الإنسان الكامل، وفلسفة الإشراق.

ويصور الدكتور "أحمد صبحى" نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى بأن الطاعة والمعصية كلاهما مظهر من مظاهر خلق الله آدم على صورته؛ فالمعصية مظهر لإسم الله المنتقم والجبار، والطاعة مظهر لإسم الله الجامع لكل خير مثل الباسط المثيب؛ فهناك أمران أمر: تكوينى؛ فكل الأفعال متفقة مع الإرادة الإلهية خيراً أو شراً، وأمر تكليفى وهو خطاب الله لعباده المكلفين؛ فهى بهذا نظرية جبرية، وهذا مما يحتاج إلى مراجعة؛ فهناك تأويلات أخرى لها غير هذا التأويل الذى قدمه "الدكتور صبحى".

كما أن نظرية الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلانى تنحو نفس منحى ابن عربى حتى إنها تعد مشتقة منها، فهو يذكر أن الإنسان الكامل هو محمد ﷺ، ومع ذلك يقول إن الإنسان الكامل لا يعنى إلا النور المحمدى، وهو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم، وهو الحقيقة المحمدية التى كان منها خلق الجنة والجحيم؛ فالجنة والنار هما صورتان للحقيقة المحمدية، فالعذاب مظهر الجلال، وواضح أن هذه النظرية كما أنها تخالف الشريعة فهى تدمر الحقيقة وتقوض الأخلاق.

أما النظريات الإشراقية فهى لا تقول بالاتحاد ولا بالحلول، ولا تبرر الشر بجعله مظهراً لصفة الجلال الإلهى، وإنما تقدر العمل وسيلة إلى تصفية الروح وتجريدها، وتربية النفس بالتخلص من العلائق البدنية وشهوات الجسد.. هى فلسفة عملية إلى درجة أن السهروردى ينتقد الحكماء الذين يتصورون إمكان الوصول عن طريق الفكر فحسب؛ أما الحكيم المتأله فهو الصوفى العارف الذى يمارس الحكمتين العلمية والعملية، وبذلك يصل إلى الأنوار المجردة.

وكما يبدو فى أساس هذه الفلسفة مع ذلك أن المبدأ الأول للوجود هو النور الإلهى، وأن علاقة الله بالعالم هى الإشراق والفيض من نور الأنوار؛ ومع أن السهروردى ينتقد فكرة وحدة الوجود، إلا أنه ينتهى إلى أن النفس فيض أو نور من الله، أو هى جزء منه أو متحدة معه، أو هى وهو شئ واحد، وهذا – كما يقول "الدكتور صبحى" – خطأ محض؛ إذ كيف تخضع الذات الإلهية أو فيضها المشرق منها (النفس) لشهوات البدن، ومن ثم تعود فكرة الفيض أو الإشراق أو نور الإنوار إلى كونها وحدة وجود رغم أن السهروردى يرفض وحدة الوجود صراحة.

ومع أن "الدكتور صبحى" يقرر– كما رأينا – أن أخلاق التصوف لا تملك أصولاً أولى ميتافيزيقية للأخلاق، فإنه يوضح فى الفصل الثانى من هذا الجزء الثانى أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية وإنما هى كلامية أشعرية، وقد جمعها "الكلاباذى" فى كتابه "التعرف"؛ فالله تعالى خالق أفعال العباد كلها، كما أنه خالق أعيانهم، وأنهم يكل ما يفعلونه من خيرأو شر لقضاء الله وقدره، وما دور العبد فى إيجاد أفعاله الإرادية إلا الكسب، وهو مجرد مقارنه قدرة العبد للفعل.

والصوفية فى هذا الصدد أصرح من الأشاعرة؛ فقد أجمعوا على أن الله يفعل بعباده ما يشاء؛ فالخلق خلقه والفعل فعله، يحكم فيهم بما يريد سواء كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن، وعندهم أن له حكمة فى أفعاله – كما يرى

المعتزلة - إلا أن الحكمة فى نظر الصوفية ليست ظاهرة وإنما هى سر من أسراره تعالى، وليس الثواب والعقاب عندهم من جهة العدل والاستحقاق بل من جهه الفضل والإحسان، بحيث لو عذّب جميع من فى السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم، ولو أدخل الكافرين جميعهم الجنة لم يكن ذلك محالاً؛ فالخلق خلقه، والأمر أمره فأفعاله بلا علة.

وفى الفصل الثالث من هذا الباب يبرز "الدكتور صبحى" "الأصل الجامع فى التصوف وهو فهمهم الخاص للحرية"؛ إذ أنهم بعد أسقطوا الاختيار والأسباب، وأكدوا الجبر وهو قضيتهم الأصلية، جعلوا نقيض هذه القضية اختيار المجاهدات فى الطريق الصوفى إلى درجة أنهم اشتدوا على أجسادهم ونفوسهم، وبذكر سائر أنواع المجاهدات للقلب وأهوائه، والجوارح ومطالبها، خلصوا إلى مفهوم للحرية يتلخص فى الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين، ويعنى هذا المفهوم تحرر النفس من الهوى، ومن التلق بالدنيا وملذاتها، وهذا معنى للحرية لا ينفصل عن معنى العبودية، فأنت عبد الله حر، أعلى المخلوقات، متعال عليها ... هى حرية القلب حين تسيطر على الجوارح والأهواء وتنقطع عن الأسباب.

وهذه الحرية ليست وصفاً للإرادة الإنسانية كما هى عند المدارس الأخلاقية الأخرى؛ لكنها عندهم مقام يسعون إلى بلوغه؛ إنها ليست مسلمة يُفترض وجودها ليتسنى بها قيام الاخلاق، ولكنها غاية وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله، والعالم، والنفس، هذه هى أصول الأخلاق عند الصوفية .

ومن ثم ينتقل المؤلف إلى الباب الثانى من هذا الجزء، ويجعل عنوانه: "من الميتافيزيقا إلى العمل أو مقتضيات العمل".

وفى الفصل الأول من هذا الباب بعنوان: "فى ضرورة الشيخ للمريد"، يؤكد الصوفية أول ما يؤكدون على أن الشيخ هو الطبيب للمريض، ويكادون يجمعون على ضرورة الشيخ لسلوك الط يق وإن تفاوتت

عباراتهم - كما رصدها "الدكتور صبحى" - بين متطرف كالبسطامى حين يقول: من ليس له شيخ فشيخه الشيطان، وبين معتدل كالدقاق حين يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس، فإنها تورق لكن لا تثمر. كذلك المريد إذا لم يكن له استاذ.

وأول واجبات المريد نحو شيخه أن يعتزم الطاعة المطلقة نحو شيخه فى كل ما يأمره به حتى وإن خُيل إليه أنه يأمره بشىء يخالف ظاهر الشرع، ويشير إلى صحبة موسى والخضر، وليس له الإعتراض حتى بقلبه، وألا يكتم سره عن شيخه حتى أنفاسه، وإلا يكون قد خانه فى صحبته، وألا يبدأ الشيخ بالكلام بل عليه أن يستمع، ويبرر "الدكتور صبحى" هذه الطاعة المطلقة بأنها لا تعدو أن تكون علاجاً نفسياً بين المريض والطبيب.

وواجبات الشيخ ألا يفرح بكثرة المريدين حتى لا يداخله الرياء الخفى، كما يجب أن تكون له خلوة، وإن يحفظ أسرار المريدين ويوقفهم على رعونات أنفسهم ودقائقها، وأن تكون إشاراته وتلميحاته تغنى عن مقالاته. ومرة أخرى يصف "الدكتور صبحى" هذه العلاقة بعلاقة الأبوة، أو علاقة التحليل النفسى الذى استعار كثيراً من آداب الصوفية فى هذا الجانب، وإن كان التحليل النفسى يعمد إلى منهج العلم الاستدلالى، لكن النفس دائماً تحتاج إلى بصيرة يخلو منها منهج العلم.

وفى الفصل الثانى يعلى "الدكتور صبحى" من قيمة الذكر بوصفه وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا.. فالذكر وسيلة لتخلية القلب من كل هم، أو هو بالتعبير النفسى وسيلة لانفصال النفس عن كل موضوع خارجى أو عن التعلق برغبة ما.. هو تحول جذرى شامل حتى ينفصل تماماً عن ماضيه، فيقطع العلائق ويصبح فارغ القلب عن كل متع الحياة، وهذا هو الجانب السلبى للذكر: التخلية، أما جانبه الإيجابى فهو تلقى النفس الفضائل بعد تخليتها من الرذائل.

وفى الباب الثالث الذى خصصه "الدكتور صبحى" لمشكلة العمل الصوفى يقرر فى الفصل الأول أن أول طريق العمل هو التوبة؛ ليست توبة الجوارح عن الذنوب فقط، بل توبة القلب وتنقيته تنقية كاملة مما ران عليه مما اكتسبه من الآثام حتى تكون خالصة لا تبقى على صاحبها أثراً من المعصية سراً ولا جهراً، خاصة التوبة مما ارتكبه فى حق العباد، فهذه معاصى أشد إلا أن يكون كفراً بالله، وليس بصادق من لم يرض الخصوم، ويرد الحقوق، ويعوض المظالم لا ترده عن ذلك - كما يقول الإمام المحاسبى - أنفة كاذبة، أو خشية أن يضع قدره عند الناس. والتوبة ثقيلة على النفس يستعان عليها بالمحاسبة والمراقبة.

وفى الفصل الثانى من هذا الباب يؤكد المؤلف على ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال، وأفعال الإنسان لاتصدر فى الحقيقة عند الصوفية إلا عن الخُلق، وهو هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، ويتطلب ذلك معرفة القلب وخطراته؛ فهو الذى يجب تصحيحه لتصح منه الأعمال. يقول رسول الله ﷺ: ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله. ألا وهو القلب، وليس سلطان القلب على الجوارح الظاهرة فحسب، بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والإرادة والقدرة.

وفى الفصل الثالث تحدث المؤلف عن أن "الأفعال تحسن أو تقبح بالنية"؛ فالرجل قد يقاتل للدنيا والمغنم، وقد يقاتل حمية، ومن ثم يكون قتاله قبيحاً، ولابد من أن يتحقق المريد من أن النية خالصة لا تشوبها الشوائب والكدورات.

وقد سبق الصوفية بهذه النظرية فى النية الخالصة الفيلسوف "كانط"؛ إذ أرجع الحكم الخلقى إلى الإرادة حيث يكون الفعل خيراً أو شراً ببواعثه لا بعواقبه دون أن يفصح عن ماهية صلاح الإرادة، ويبدو أن الإرادة

كباعث داخلى لا يمكن تحليلها إلا بدراسة سيكو أخلاقية قائمة على منهج ذوقى استنباطى حتى يمكن كشف النقاب عن دقائق النفس وخفاياها.

وفى الفصل الرابع يقرر المؤلف أنه لا قيام للاخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات مثل الرياء، والزهو، والكبر، والحسد، وقد غاص الصوفية فى أعماق النفس بقصد أن ينبهوا المريدين إلى عثرات الطريق وخطرات السوء؛ فقدموا دراسات نفسية تتصف بالعمق والأصالة، وجديرة بأن نجد لها مكاناً بين الدراسات النفسية.

وفى الفصل الخامس كشف "الدكتور صبحى" عند الصوفية أن الفروض الدينية تنطوى على معان خلقية مما سُمى بباطن الشريعة الذى كشف بدوره عن قصور الفقهاء، حين جعلوا العبادات مجرد أفعال ظاهرة ولم يعنوا بمغزاها الأعمق ولا بتأثيرها فى النفس؛ فالصلاة عند الفقهاء مجرد أفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، دون أن يتعمقوا فى أسرارها وكونها صلة روحية ومناجاة قلبية بين العبد والرب، ولذلك عمد الصوفية إلى وضع درجات ومراقى للعبادات من الطهارة إلى الصلاة إلى الصيام إلى الزكاة والحج؛ بل عمموا فطرتهم الروحية إلى المعاملات، والإسناد، والإقامة، والصحبة، والمجاورة، وعند الإشتغال بالتكسب، وزيارة المرضى، وفى علاقاتهم مع الأهل والولد؛ فلكل شئ عندهم أدب يلزم المريد ويتعمق به إلى الفهم الصحيح للدين، من حيث إن الدين حياة كاملة.

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب عن "مشكلة العمل عند الصوفية" فهو تقريرهم أن الأخلاق عندهم تتخلل المقامات والأحوال؛ فما دام لكل شئ أدب، فلابد أن يكون مقام الورع يقتضى الخروج من كل شبهة، ومحاسبة النفس فى كل طرفة، وليس ورع الصوفى فيما بينه وبين نفسه فحسب، ولكن ورعه كذلك فى التبرؤ من مظالم الخلق حتى لا يكون لأحد قبله مظلمة، ولا دعوى، ولا طلب.

ومقام الزهد لا يقتصر على علاقة الإنسان بالدنيا وشهواتها، بل يمتد إلى العلاقة بالغير فيؤثره على نفسه كما قال تعالى: "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة". فإن تخطى الصوفى مقام الزهد وصل إلى مقام الفقر، وهو عند هؤلاء القوم شعار الأولياء؛ فما من فضيلة عندهم تكفر السيئات وتعظم الحسنات وترفع الدرجات كالفقر، ولا يعنى عندهم أن لا يملك المريد شيئاً بل أن لا يملكه شئ؛ فهو يعيش فى عز واستغناء عن الغير، ولا يشكو ولا يظهر أثر الفاقة، ولا يتواضع لغنِى لغناه، وإلا فقد ذهب ثلثا دينه، فإن تواضع له بقلبه كما تواضع بلسانه، فقد ذهب دينه كله.

وفى مقام الصبر لا يجزع الصوفى ولا يعترض أو يشكو ما جرت به المقادير. وفى مقام التوكل يستسلم الصوفى للمقادير وما تجرى عليه من أحكام، ولا يبلغ أحد مقام التوكل حتى يسقط من قلبه كل أثر للطمع فى ما فى أيدى الناس، ويسقط الأسباب حتى لا يكون متعلقاً إلا بالله، ومعنى إسقاط الأسباب عندهم وفى الإسلام كله إسقاط الاعتماد على الأسباب وحدها إلا بإذن الله؛ فالأسباب ليست مؤثرة بذاتها بل بقدرة الله .

فاذا بلغ الصوفى مقام الرضا ترك السخط، واستوت عنده النعمة والمصيبة، ولا يعنى الرضا عند الصوفى أن يرضى بالواقع بما فيه من المعاصى؛ لأن الرضا يتعلق بأحكام المقادير لا بأفعال الناس ومعاصيهم.

وهذه المقامات مكتسبة بالمجاهدة، ورياضة النفس عليها تؤدى إلى اكتساب أخلاق؛ أما الأحوال فهى نوازل تُدرك بالقلوب ولا تكون بالإكتساب.

على أن الصوفى لا يزال يرتقى أو يتقلب بين مقام ومقام، أو حال وحال حتى يصل إلى الفناء الشعورى فى الله؛ فلا يشهد من الأغيار أثراً ولا عيناً من شدة الشوق إلى الله.

وهكذا ينتهى الدكتور "أحمد صبحى" من دراسة المشكلة الأخلاقية عند الصوفية، ولكنه يلاحظ فى النهاية أنه كما قصر المعتزلة فى العمل لحساب الفكر والنظر، فقد قصر الصوفية فى الفكر والنظر لحساب العمل، مما جعلهم يحطون من قيمة العقل والعلم النظرى، مما أدى إلى شيوع الأدعياء والجهلة خصوصاً فى عصور الإنحطاط .

وهنا أضاف "الدكتور صبحى" جزءاً تكميلياً جعله فى فصلين لمحاولتين فى الفكر الإسلامى حاولت كل منهما أن تلفق بين العمل والنظر هما محاولة إخوان الصفا ومحاولة ابن مسكويه.

فبالنسبة لإخوان الصفا رغم أنهم جماعة ذات طابع سياسى فلسفى إلا أنها ذات مغزى أخلاقى، وغاية خلقية ذات طابع دينى تقدم ميتافيزيقا محضة؛ إلا أنها يمكن أن تكون فى جملتها ميتافيزيقا أخلاق أشبه بما عند المعتزلة من تفسير وجود الإنسان فى هذه الحياة، ولا ينعم فى الآخرة بالجنات إلا بعد مكثه زماناً فى الدنيا، وهم أقل عمقاً من المعتزلة لأن رسائلهم لم توضع لأغراض كلامية؛ فهم عندما يثيرون مشكلة الجبرو الاختيار لا يرجحون أيهما ولا يقدمون أدلة، وإنما يقدمون أمثلة وأقاصيص.

ولأنهم يغلب عليهم الطابع الإسماعيلى، فقد تأثروا بآراء المعتزلة بالقدر الذى تأثر به الشيعة عامة، وأرادوا المزج بين الفلسفة والشريعة؛ فالشريعة قابة للتحقيق العقلى حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة، إلا أن محاولتهم تلك أعوزتها الروح النقديَة للفلسفة، كما أعوزتهم النزعة الوضعية فى العلم، ومع أنهم يشبهون الصوفية فى الزهد، وترتيب مراتب السلوك، وإعلاء السعادة الأخروية، فإن الغموض الذى أحاطوا أنفسهم به، ودعوتهم السرية لا يجعلهم من طرق الصوفية.

أما ابن مسكويه فقد كان جامعاً فى فلسفته بين أرسطو وأفلاطون وجالينوس، وفى الوقت نفسه استقى من الشريعة الإسلامية إلى جانب

تجاربه الشخصية. ويحدد ابن مسكويه هدفه من الإهتمام بالأخلاق وهو ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفى سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة فى غير كلفة ولا مشقة.

ولما كان الخُلق صادراً عن النفس، فقد لزم معرفة خصائصها، وحدد قواها وفضائلها متأثراً بأفلاطون، وليست الفضائل عنده طبيعية فينا بل مكتسبة، وأنسب المعارف إلى الطفل العلم بالشريعة لأنها لازمة لقبول الحكمة، وطلب الفضيلة، وبلوغ السعادة؛ على أن العلم وحده لا يكفى بل لابد من تجويد جوهر الإنسان وهو العقل، وذلك متوقف على إرادة الإنسان، ولابد من أن يجعل الإنسان غايته الخير الأقصى ليستخلص السعادة التى يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان لتعلقها بالعقل الذى هو أشرف ما فى الإنسان.

ومع أنه يعارض الرهبنة والتصوف حيث يرى أن الحكيم لا يتجرد عن لذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذه الروح، فإن "الدكتور صبحى" يأخذ عليه أن فلسفته الخلقية بعيدة عن روح الدين، فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية أو إلى حساب أخروى، وليست فى فلسفته أصالة أو ابتكار، اللهم إلا إن صح أن يكون له فضل الإقتباس والتلفيق.

وفى الخاتمة يحدد الدكتور "أحمد صبحى" أبعاد المشكلة: هل يمكن أن تُستخلص من الفكر الدينى فلسفة أخلاقية، رغم أن كلا منهما يهدف إلى غاية واحدة: صلاح الإنسان؟.

فالذين فصلوا بين الدين والأخلاق ذهبوا إلى أن الدين أحكامه تعبدية؛ فالإنسان يقف خاضعاً لأوامر الله دون نظر إلى اعتبار خلقى؛ أما الأخلاق فتستند إلى قيم تعليلية، وتطلب للإنسان حرية الأختيار، وقد رد "الدكتور صبحى" بأن بعض أحكام الدين تعبدية لكن التعاليم الدينية

تهدف في الغالب إلى معانٍ خلقية، ولا ينتقص من قداسة الدين، أو من إرادة الله أن تتسق مع القيم الخلقية.

ولأن الأشاعرة قالوا بالكسب الذى هو دور الإنسان فى أفعاله والفعل لله، فقد وصفهم "الدكتور صبحى" بأنهم قوضوا الأخلاق وأضعفوا الدين معاً، ولذلك تفتحت ثغرات فى مذهب الأشاعرة، فقد اعترف كثير من أئمتهم بالجبر، والأشاعرة عموماً خالفوا السلف الذين كانوا يعتقدون بإحكام تعليل أحكام الله، هذا بالإضافة إلى أن الأشاعرة تعارض فقههم مع أصول الكلام لديهم.

كما أن للمشكلة بين الدين والأخلاق وجهاً آخر حين وقف الفقهاء من العبادات على جانبها الظاهر فقط، وأبى الصوفية إلا أن يغوصوا فيستنبطوا معانٍ جليلة وأخلاقاً شريفة، وهذا الموقف من الفقهاء يضعف الدين، لأنه يسلب العبادات غايتها ومغزاها، وأدى بالفعل إلى إهمال الكثيرين لأداء كثير من الفرائض.

ثم أن التقاء الصوفية مع المعتزلة فى إثراء المفاهيم الدينية بمضامين أخلاقية جعلهما يلتقيان على هذه الغاية، وإن جعلها المعتزلة فى الأصول والاعتقادات، وجعلها الصوفية فى الفروع والأعمال، فهما يتكاملان تكامل الأصول والفروع، وتكامل العقائد مع العبادات.

وينتهى "الدكتور صبحى" إلى أن الإتجاه الذى يريد استبعاد الأخلاق عن الدين أياً كان السبب سواء كان استقلال العلوم، واستقلال الأخلاق بوصفها علماً، أو الزعم بأن الإنسان يمكن أن يكون فاضلاً دون أن يكون متديناً، هو اتجاه ينطوى على قصور خاطئ؛ لأن الأخلاق لابد أن تستند إلى أصول اعتقادية راسخة طبقاً لحاجة الإنسان كى يقف على أرض صلبة من الاعتقاد الذى يحقق طمأنينته بشرح ماضيه (تفسير أصل نشأته)، وحاضره

(الغاية من وجوده)، ومستقبله (مصيره بعد الموت) حتى يستطيع مواجهة الفتن والأزمات التى قد تعصف بضعاف النفوس أوضعاف الاعتقاد.

وقد أورد "الدكتور صبحى" هنا فقرة مطولة من حديث "كانط" فى هذا الصدد، وقارنه بما قرره المعتزلة فى أصولهم من أن ميتافيزيقا الاخلاق لا تقدم اعتقاداً متعلقاً بمصير الإنسان فحسب، وإنما تفسر الغاية من الخلق، وتحدد دور الإنسان ككائن خلقى فى الحياة مؤيَّداً فى ذلك بعناية الله ولطفه .

على أن الداعين إلى استقلال الأخلاق حين أرادو فصلها عن الدين لم يحققوا شيئاً أكثر من فصلها عن الدين، وجعلها تابعة أيضاً لعلم السياسة، كما أن الداعين إلى فصل الاخلاق عن الدين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً أعلى من حتمية استناد الأخلاق إلى معتقدات؛ فالباطن أساس الظاهر، وحاجة الاخلاق إلى علم النفس فى نطاق العمل لا تقل عن حاجتها إلى ميتافيزيقا (أو عقيدة) فى مجال الاعتقاد.

ثم يتساءل "دكتور صبحى" هل من قيمة عملية لهذه الرسالة؟ ويلفت النظر فى إجابته إلى مسلم العصر الذى يحتاج إلى زاد روحى وقوت عقلى إلى أن يجمع بين الفكر والعمل، والعقيدة والسلوك، وإذا صدقت جهود التقريب بين المذاهب الكلامية سنة وشيعة من أجل وحدة المسلمين، فإن أفكار الاعتزال هى وحدها - كما يقول - هى التى يمكن أن يلتقى عندها الطرفان فى مجال الإعتقاد، كما أن التصوف يجمع بين الفريقين فى مجال السلوك.

وبهذا ينتهى تحليل هذه الرسالة.

وأقول: إن هناك مواضع فى هذه الرسالة القيِّمة يحتاج بعضها إلى مراجعات، كما يحتاج بعضها الآخر إلى تعليقات تكمل هدفها الأساسى وتحقق الغاية الرئيسة لكاتبها.

ونبدأ من حيث انتهى الكتاب:

إن الدكتور "أحمد صبحى" أقام الكتاب على فكرة أساسية علّق عليها أهمية كتابه وهى:

أولاً: الحاجة إلى إعادة بناء الفكر الإسلامى وتجديده من حيث الربط بين الجانب الفكرى والجانب العملى، ورمز للجانب الفكرى بالفرقة التى ظهر لديها الفكر ظهوراً أوضح من ظهور العمل وهى المعتزلة، ورمز للجانب الذوقى بالفرقة التى ظهر لديها السلوك أوضح من ظهور الفكر وهى الصوفية.

ومعنى ذلك باختصار أن الدعوة تتضمن الربط بين هاتين الفرقتين، وإحياء تراثهما، والعمل بمبادئهما.

ونحن نشاركه فى دعوته إلى إعادة بناء الفكر الإسلامى؛ لكن ليس بالضرورة إحياء هاتين الفرقتين بأن تظهر معتزلة جديدة تعيش على فكر المعتزلة القدامى، إو إعادة صوفية جديدة تعيش على فكر الصوفية القدامى وإن ربطت بينهما فرقة معتزلة صوفية أو صوفية معتزلة على تراث مشترك.

لكن إعادة بناء الفكر الإسلامى التى نتطلبها - فى تقديرى - تحتاج إلى جهد أعمق ومدى أوسع من إحياء فرقتين.. إنها تحتاج إلى التعامل مع العصر بكل متغيراته، وبناء نظرة جديدة أيديولوجية وأخلاقية معاً قادرة على أن تستمد مبادئها من الإسلام كعقيدة شاملة، وشريعة مستوعبة لدور الإنسان فى الحياة وعلاقته بالكون وبالله. لسنا فى حاجة إلى فرقة جديدة أو قديمة، وإنما فى حاجة إلى فكر جديد يستوعب العصر، ويعى متطلباته فى شتى الأصعدة الحياتية والفلسفية والأخلاقية.

إن الدارس المتعمق لنشوء الفرق الإسلامية من أشعرية ومعتزلة وشيعة وخوارج كانت أسبابها ظروفاً تاريخية، وأفكاراً ولدتها الأحداث والنظر العقلى فى القرآن والسنة، ومحاولة التعامل مع الواقع، وذلك مما يحتاج إلى تفصيل كثير، لكننا نشير هنا فقط إلى مشكلة الإمامة وكيف كانت سبباً لكثير من الجدل، وما أدت إليه بعد ذلك من خلافات حول مشكلة مرتكب الكبيرة وهلم جرا.

وفى حوارات جادة ومناظرات لا ينقصها العمق لفت النظر إلى المشكلات الكبرى التى تفرقت عليها الأمة مع بعض آيات الله الكبار فى إيران انتهى بنا الحديث عن اعتراف بعضهم بأن هذه المشكلات التى سببت علم الكلام القديم أصبحت تاريخية، ومن ثم أصبحت الخلافات الناجمة عنها تاريخية أيضاً لا يجوز أن تظل حاكمة على عصرنا أو موجهة لمستقبلنا.

والمشكلة التى قد ننزلق إليها إذا اعتبرنا مسائل علم الكلام - سواء عند الشيعة إمامية أو زيدية والأشاعرة بسلفهم وخلفهم، أو المعتزلة - ميتافيزيقا للأخلاق الإسلامية، فستظل الأخلاق الإسلامية محكومة أو منبثقة من هذه الجدليات، لذلك أعتقد إننا بحاجة إلى ميتافيزيقا جديدة نابعة هذه المرة من القرآن والسنة، ودون أن تكون مرتبطة بأحداث مضت، أو محاورات بين المسلمين بعضهم بعضاً، أو مع غيرهم حول ديانات وعقائد كانت موجودة وحاورها الإسلام فى بداياته ميتافيزيقا تصلح أن تكون أصولاً لأخلاق إسلامية تعين المسلم على أداء دوره الذى حدده القرآن له بوصفه أكرم مخلوق خُلق الكون لأجله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (صورة الإسراء: ٧٠)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثية: ١٢)، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

ولسوف تظل الدعوة التى تبناها "الدكتور صبحى" فى هذه الرسالة بالربط بين النظر والعمل، أو الميتافيزيقا والأخلاق قائمة فى الدعوة إلى فكر

جديد، لأن قوام هذه الدعوة وهذا الفكر من القرآن نفسه؛ فهو يربط باستمرار كثابت من ثوابته بين الإيمان والعمل، ولا يكاد يذكر العمل أو الإيمان إلا مرتبطين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ (الكهف: ٣٠).

ثانياً.. إنه ما من شك أن "الدكتور صبحى" وُفق كثيراً فى الرد على القائمين باستبعاد فلسفة الأخلاق من أى دين بناءً على أن أحكام الدين عندهم تعبدية أو توقيفية فى الاستشهاد عليهم بفلسفة "أفلاطون" وفلسفة "عمانويل كانط".

لكن الذى يجب أن ننبه إليه دائماً أولئك الذين يستعدون الدين ويرونه أحكاماً تعبدية أن الإسلام خاصة أمام عقائده يحث على الإستدلال العقلى سواء فى وجود الله وصفاته والحياة الأخرى، وإرادة الإنسان الحرة التى تمكنه من تشكيل حياته على أسس عامة ذات إطارات متعددة تسع هذه الحرية بأوسع مدى ممكن، ولذلك جاءت معجزة هذا الدين كتاباً يخاطب العقل ويلقى عليه مسئولية مواقفه وأفعاله، وعلاقاته بالله، وبالإنسان، وبالكون: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولذلك أيضاً ظل هذا الكتاب محفوظاً من التبديل والتغيير حتى تظل أصول عقائده، ومبادئ المسئولية فيه، والجزاء على هذه المسئولية باقياً: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فاستجلاب النظرة الغربية على الدين واستبعاده فى العلاقة مع العلم، أو مع الأخلاق، أو مع نظام الحياة ككل خطأ فى المنهج، لا يدركه إلا الواعون رسالة الإسلام، وعمق نظراتهم وشمول هذه النظرة الحياة والإنسان.

ولعل المثل الذى يجب أن نذكره هنا الدكتور "زكى نجيب محمود" الذى استوعب الثقافة الغربية بفلسفتها ردحاً طويلاً استغرق أغلب عمره

لكنه اقترب فى النهاية من الثقافة العربية الإسلامية ومركزها تراث القرآن، وأدرك أنه فاته، وراح يسعى بجد إلى تعويضه ولفت النظر إليه، فكان كما قال: كالسائح الذى نزل بلداً ليس أمامه لرؤية معالمه إلا الوقت القصير، فراح يتلهف على رؤية معالمه بسرعة وعمق فيما بقى له من زمن قصير.

نحن بهذه المناسبة ندعو إلى التركيز فى حكمة القرآن وإعلائه للعقل والمعرفة، والمسئوليات التى يلقيها على الإنسان، ودوره فى الحياة وعلاقاته بالطبيعة - الكون وبالله، ونحن على يقين بأن العقول المنصفة إذا تجردت للبحث العلمى الشريف والموضوعى ستدرك أن الدين هو الأصل للأخلاق، وهو الدافع فى العلم والعمل معاً.

وبهذه المناسبة أيضاً نقول إنه ليست كل أحكام الدين توقيفية تعبدية، بل هى معللة بحكم وأسباب وأسرار نص عليها أحياناً، وأوجب التفكر فيها أحياناً أخرى، وفلسفة التحليل والتحريم فى التشريع الإسلامى قائمة على تحليل كل ما كان نافعاً، وتحريم كل ما ثبت ضرره، تحليل كل ما يحقق المصالح وتحريم كل ما يؤدى إلى ضرر كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فالأصل فى الأشياء الإباحة: "الضرورات تبيح المحظورات" و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة".

وحتى إذا قلنا إن بعض تكاليف الدين تعبدية أو توقيفية تخفى حكمتها علينا، فإن العقل نفسه سيجد نفسه أمام بعض الأمور التى قد تغلق عليه علتها أو حكمتها أو كيفيتها مثل الحياة بعد الموت، أو المصير للنفس بعد الموت، فهل يمكن أن نستبعد العقل كمصدر للاخلاق إذا جاز

لنا أن نستبعد الدين مصدراً للأخلاق لأن بعض تكاليفه توقيفية لا تُفهم علتها أو حكمتها؟.

وإذا كنا سوف نستبعد الدين والعقل لأن هناك مجهولات فيهما فأى مصدر للأخلاق إذن؟

ولذلك نرى "كانط" نفسه يعتمد العقل كما يعتبر الميتافيزيقا رغم أخذه على العقل أنه يستطيع أن يصل إلى الحقيقة وضدها أحياناً.

ثالثاً: إذا كنا نرى المعتزلة والأشاعرة على السواء يرون أن أول واجب على المكلف ليس الاعتقاد وإنما النظر العقلى ليوصله إلى الإعتقاد، فليس معنى ما يقوله الأشاعرة إن الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع الغض من قيمة العقل وتحسينه أو تقبيحه للأفعال؛ لأن معنى أن الأشاعرة يقولون مثل ما يقول المعتزلة إن أول واجب على المكلف النظر العقلى أنهم يأخذون بتحسين العقل للاعتقاد أو الإيمان بمقتضى النظر العقلى، فإذا نظر العقل وانتهى إلى تحسين التصديق بوجود الله وتقبيح الكفر به، كان الإيمان والتصديق حسناً والكفر قبحاً، وهذا متفق عليه بين الفرقتين.

لكن تحديد موضع النزاع بينهما من جهة وجوب الأحكام الشرعية التكليفية الراجعة إلى إفعل أو لا تفعل.. الأوامر والنواهى، ما مصدر وجوب هذه الأحكام؟. إذا كانت نابعة من الشرع، فمن المنطقى أن يكون مصدر وجوبها الشرع لأنها ستكون محل المؤاخذة أو المحاسبة من الشرع ثواباً أو عقاباً، أما إذا كانت نابعة من حكم العقل، وهى هنا ليست محل مواخذة الشرع أو ثوابه وعقابه بل المدح أو الذم من جهة العقل، فمن المنطقى أن يكون مصدرها العقل.

فشقة الخلاف فى هذه المسألة ليست بعيدة بين المعتزلة والأشاعرة؛ لأن الحكم على الأفعال أحياناً بالتحسين أو التقبيح لا يعنى التكليف من جهة الشرع؛ فقد يتفق التحسين أو التقبيح مع التكليف الشرعى بالأمر أو النهى

وقد يختلفان، لأن العلة من الأمر أو النهى أو الحكمة منهما قد تخفى على العقل فيحكم بتحسين فعل أو تقبيحه، فإذا عرف علة الأمر أو النهى عنه غيّر حكمه من التحسين أو التقبيح أو العكس، فتجويع الإنسان نفسه يوماً كاملاً من الفجر إلى المغرب (الصيام) بداهة عند العقل أمر قبيح، لكن إذا عُرف أن ذلك يؤدى إلى تحقيق حكمة، تغيّر حكم العقل إلى تحسين هذا التجويع.

ولا أعرف موضعاً أو حكماً من الأحكام التى أوجبت أو حرمت من جهة الشرع حكم المعتزلة بعكسه من جهة العقل، فلم يحرموا شيئاً ما أحل الله، ولم يحلوا شيئاً مما حرم، ففيم الخلاف إذن؟

إذا كانوا يريدون حرية العقل الإنسانى، وتبعاً لذلك يريدون التوسع فى حرية الإنسان، فإنما يريدون بحرية العقل هنا: العقل الذى أدى واجب النظر بشروط النظر، فأداه نظره إلى وجود االله والإيمان به.. إنه العقل المنضبط الذى نظر ثم اعتقد، ثم صدر سلوكه عن اعتقاده.

والدليل على ذلك كله من فلسفة المعتزلة أنهم جعلوا كمال العقل لطفاً من الله، وأن المعرفة من دواعى الفعل وليست ملجئة إلى الفعل؛ فقد يعرف العقل حسن شئ وقبح شئ آخر، إلا أنه قد يفعل القبيح ويترك الحسن تبعاً لحرية إرادته: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وإذا كانت المعرفة العقلية هى المؤدية إلى التفرقة بين الخير والشر مع أنها فى المحل التالى لوجوب معرفة الله، ومع ذلك فهى داعية وليست ملزمة أو ملجئة - على حد قولهم - وإن المدح لازم للحسن، والذم لازم للقبح وليس المدح أو الذم علة للحسن أو القبح، فإن جهة الوجوب غير جهة التحسين والتقبيح؛ فالواجبات الشرعية مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل، وإنما ترجع إلى الدليل الصادر من علام الغيوب، فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلّفين أو تختلف حال المكلف الواحد فى وقتين، ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه.

ولذلك يرى المعتزلة أنه إذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها، فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة أو لطفاً من الله بالإنسان، ولا يوجب الشرع حسن شئ ولا قبحه، وإنما يكشف عن حال النفس عن طريق الدلالة، ومن ثم يُقوى دليل الشرع أداة العقل، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود: ٨٥).

ومن هنا يضح تماماً أن المعتزلة عندما يقولون إن الحسن ما حسَّنه العقل، والقبيح ما قبحه لا يقصدون إطلاقاً التشريع، أو أن ما يحكم العقل بحسنه هو واجب شرعى وأن ما يحكم بقبحه مذموم أو منهى عنه شرعاً، وكأن التشريع أو التحليل والتحريم موكولان إلى العقل، وهذه نقطة غامضة على كثيرين يجب توضيحها فى فكر المعتزلة.

فالتكليف الشرعى لفعل ليس مبنياً دائماً على حسن الشئ أو النهى عنه لقبحه، وإنما أساس التكليف كون الفعل مصلحة؛ مع أنهم يقررون مع ذلك أنه لا يرد شرع بما هو مناقض للعقل، كما أن العقليات بدورها ليست أحكاماً مطلقة أو دائمة؛ فهناك من الأمثال ما لا يمكن أن يستمر على حال واحدة فى جميع الوقائع والأحوال وبطبيعة الحال إلا ما كان من الأفعال راجعاً إلى قيمة من القيم الأخلاقية الثابتة.

رابعاً: إذاً كان جوهر مذهب المعتزلة أو لبه متمثلاً فيما يلى:

- التحسين أو التقبيح لا يعنيان الوجوب الشرعى أو النهى الشرعى؛ فالتحسين والتقبيح غير التشريع قد يرتبطان وقد ينفصلان.
- إن التشريع مرتبط بالمصلحة؛ فمصدر الوجوب الشرعى أو النهى هو ما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة.
- إن المصلحة هى لطف مجرد داعية لفعل الشئ، وليست ملجئة إلى فعله.

إذن ما الذى يجعل الإنسان يختار الفعل أو يتركه؟ إنها حرية الإرادة الإنسانية. حتى إن الثواب على فعل شئ أو العقاب عليه ليس ملجئاً إلى هذا الفعل أو تركه، بل ليس يحسن عند المعتزلة التعبد من أجل الثواب ولا اجتناب المعاصى خوفاً من العقاب؛ لأن حرية الإنسان لا تتحقق تحققاً كاملاً بالفعل أو الترك طمعاً فى الثواب أو خوفاً من العقاب، وإنما تتحقق هذه الحرية بأكمل تحققها عندما يصدر الفعل أو الترك ابتغاء وجه الله، أو بعبارة أخرى أن يكون الإيمان الخالص بالله هو نفسه على الدافع إلى أو الترك: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان: ٩)، ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠).

على أن حرية الإرادة الإنسانية هى التى تحقق أيضاً بأكمل ما يكون التحقق العدل الإلهى التى تبدو الفكرة الرئيسة الثانية للمعتزلة بعد التوحيد؛ فكلما كان العمل صادراً من الإنسان بمقتضى إرادته الحرة، يكون الثواب الصادر من الله سبحانه عدلاً، وإذا كان هناك تفضل من الله فهو فى إرادته سبحانه أن يكون الإنسان حراً؛ أى فى الأصل الذى استحق عليه الإنسان العدل على أساس أنه لا تكليف إلا بحرية، أو لا مسئولية إلا بحرية. وهذا هو اللائق بالإنسان، أو بعبارة أخرى هو الأصلح للإنسان الذى جعله الله أكرم مخلوق؛ فالكرامة هى الحرية لأنها الموجبة لاستحقاق الثواب أو العقاب عدلاً، ولعلنا نلمح هذا من أنه تعالى بعد أن أثبت الكرامة للإنسان فى قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ...﴾، أتبع هذه الآية بالحديث عن الثواب والعقاب، فقال مباشرة: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَـئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً، وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠ - ٧٢).

وهذا هو اللائق بأن سبحانه وتعالى الذى عبر عنه المعتزلة بالوجوب يعنون أنه يجب أن يصدر من الله سبحانه اعطاء الإنسان كرامته التى هى

حريته فى اختيار أفعاله الموجبة لإعطائه الثواب والعقاب عن استحقاق بعدله سبحانه؛ على أن مصدر الوجوب أو جهة الوجوب عند المعتزلة هو الله عز وجل نفسه، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (الأنعام: ١٢).

ومهما حاول أعداء المعتزلة مهاجمة فكرة الوجوب على الله، والصلاح والأصلح لعباده، فإن مصادر المعتزلة تنفى أن يكون هذا الوجوب من مصدر خارجى غير ذات الله سبحانه؛ أى أنه أوجب على نفسه.. إنه الوجوب المرادف اللغوى للزوم؛ أى أنه واجب لذاته، وأقول المرادف اللغوى لأنه لا يقصد بالوجوب عن مصدر خارجى كما لا يقصد باللزوم الفلسفى الذى هو لزوم المعلول عن علة، ولا يُتوهم هذا اللزوم الفلسفى على الله عز وجل كما لا يُتوهم الوجوب عليه سبحانه من موجب غير ذاته.

فحرية الإنسان هى الأصلح له فى أفعاله الاختيارية، ولا يجرى الله على الإنسان إلا ما كان أصلح له فى ما يجر عليه من المقادير، وإذا كانت غاية التشريع تحقيق مصالح العباد، فإن ذلك يشير إلى أن غاية أفعاله تعالى فى كل شأنه مصلحة عبادة؛ فأفعاله كلها خير، وهى متجهة إلى صلاحهم حتى فى ما بدا أو يبدو غير ذلك؛ فهو سبحانه تعالى لا يفعل القبائح.

والغريب فى نهاية الأمر أن الأشعرية يؤمنون بهذا؛ لكنهم مع ذلك يرون أن المصلحة التى تكمن وراء الفعل الإلهى قد تخفى علينا.

والأكثر غرابة فى هذا الصدد مغالطة الحسن الأشعرى فى الأخوة الثلاثة الذين مات أحدهم صغيراً دون التكليف فنجا، ومات الثانى كبيراً صالحاً، ومات الثالث كبيراً عاصياً شقياً.

وكان هذا الافتراض الذى فرضه الأشعرى نقداً على فكرة الصلاح والأصلاح، ماذا لو قال الأخ الأصغر لربه: لم لم تحينى حتى أعبدك فتدخلنى

الجنة، وقال الآخر الشقى: لم لم تمتنى صغيراً، فأنجو من عاقبة التكليف، أو تحينى حتى أعبدك فأموت طائعاً كأخى الآخر، لأن ذلك كان أصلح لى.

وهذه المغالطة أبعد من أن تُوجه إلى المذهب المعتزلى؛ لأن الأصلح لكل من الأخوة الثلاثة ولكل إنسان أن يأخذ إرداته الحرة إذا كُلف، أو ينجو من الحساب إذا لم يُكلف، وقد تحقق الأصلح لكل منهم بناء على علم الله الأزلى؛ فلو عاش الصغير لخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً بحيث يؤدى الإحباط والموازنة فى أعماله إلى ما انتهى إليه عمره، ولو طبع الشقى على غير ما أدت إليه إرادته الحرة، لما عبد الله كأخيه بمحض إرادته، بل بجبر الله له، ولذلك لم يكن يستحق الثواب بناءً على فعله، واستحقاقاً على طاعة؛ لأن المجبور على فعل لا ثواب له بمقتضى العدل، وهذا هو المعنى نفسه الذى جاء صريحاً فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، لْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٧، ٢٨)، ولا يخفى أن المذهب الأشعرى يقرر أن العلم صفة انكشاف لا تأثير، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ، وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاء، إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧).

هذه هى أهم المسائل التى رأينا أنها تحتاج إلى مزيد إيضاح وتوفيق بين المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة مما قد يكون الدكتور "أحمد صبحى" قد مر عليها مر الكرام مع شدة صلتها بالأخلاق والعقيدة على السواء.

رحم الله الدكتور "أحمد محمود صبحى" رحمة واسعة ونفعه بما قدم خدمة لإثراء الفكر الإسلامى، ونفعنا ونفع طلابه به وبحسن سيرته وفكره ...

الأخلاق
بين العقليين والذوقيين

بقلم الأستاذ الدكتور
فيصل بدير عون
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس

أخى وزميلى الراحل أ.د. "أحمد صبحى"
تحية لك وسلاماً وأنت فى دار الخلد ...

أما بعد :

فقد بدأت معرفتى بالراحل الفاضل الدكتور "صبحى" منذ عام ١٩٦٧م، حيث كنت قد بدأت فى التردد على قسم الدراسات الفلسفية بآداب الإسكندرية، بعد أن تم نقل الإشراف على رسالتى للماجستير إلى الراحل الكبير أ. د على سامى النشار، وذلك بعد أن سافر أستاذى العظيم طيب الذكر عبد الرحمن بدوى إلى الخارج...!! فى هذه الفترة كنا نلتقى "صبحى" وأنا عرضاً بمكتب د. النشار.

ولقد علمت بمحض الصدفة من الزميلة الفاضلة الدكتورة "منى أبو زيد" أن بعض الزملاء بالإسكندرية عاقدون العزم على إخراج كتاب تذكارى عن الراحل الكبير د. "أحمد صبحى"، وما أن فاتحتنى الزميلة الفاضلة فى هذا الأمر إلا وقد سارعت بالقول : لو لم يطلب منى أحد المساهمة فى هذا العمل العلمى، لبادرت أنا وعرضت على الزملاء القائمين على إصدار هذا

الكتاب بتقديم خدماتى بالكتابة عن زميل راحل فى قيمة وقامة "أحمد صبحى" أكن له كل حب واحترام وتقدير.

وما أن انتهيت من هذه المحادثة التليفونية، حتى وجدت بعد دقائق معدودات على الطرف الأخر من الهاتف الدكتورة صفاء جعفر، والتى بمجرد أن أخبرتها الدكتورة منى باستعدادى المساهمة فى الكتاب، حتى قامت بالاتصال المباشر بى، حيث دار الحوار بيننا كان موضوعه "أحمد صبحى" وسيرته العطرة الزكية.

على المستوى الشخص أعترف أن للدكتور "صبحى" مكانةً خاصةً فى قلبى، وقد ازدادت هذه المكانة بعد أن سافرت معاراً إلى جامعتى صنعاء عام (١٩٨٤) وجامعة الكويت (١٩٩٤)، حيث كنت التحق بهاتين الجامعتين بعد أن أنْهى الدكتور "صبحى" خدماته فى كل منهما. وكل ما أستطيع أن أقوله فى هذا الصدد إننى كنت أغبط الدكتور "صبحى" على الأثر الكبير الذى تركه على عقول ونفوس طلابه وزملائه فى الجامعتين. لقد كنت فخوراً بما سمعته من الأساتذة والطلاب عن علم وأخلاق "أحمد صبحى".. لقد كان بحق من أجمل السفراء العلماء الذين أوفدتهم مصر إلى قسمى الفلسفة بآداب صنعاء وآداب الكويت..

أما على المستوى العلمى فلقد تابعت عن كثب أعمال الدكتور "صبحى" بحكم التخصص؛ لأن كل ما كتبه يدخل مباشرة فى نطاق اهتماماتى، وبخاصة أن ما كان يجمعنا فى مرحلة سابقة القضاء الأشعرى. وأنا على يقين أن ما كتبه "صبحى" عن علم الكلام، وفلسفة التاريخ، و الزيدية، والإثنى عشرية... كلها كتابات تعد "عمدة.. فى مجالاتها... هذا إلى جانب عشرات المقالات العلمية التى كانت تتم عن تجربة فلسفية حية، وعن حدس فلسفى رفيع. كثيرون كتبوا أكثر مما كتب "أحمد صبحى"، وكثيرون كتبوا عن ما كتب عنه "أحمد صبحى"، لكن أجزم أن قلة قليلة هى التى تركت بصمة فكرية.. وأحسب أن على رأس هؤلاء الراحل الكبير "أحمد صبحى".

لقد طُلب منى أن أعرض صفحات موجزة عن "الأخلاق بين العقليين والذوقيين" الذى كتبه "صبحى"، وها أنا ذا أوجز بقدر الجهد هذا العمل العلمى الممتاز، والذى تطرق فيه صاحبه إلى قضية بالغة الأهمية ألا وهى "المشكلة الخلقية".. لقد كرس الباحث هذه الدراسة للحديث عن كل من المعتزلة والصوفية.

يبدأ "صبحى" دراسته عن الأخلاق بين العقليين والذوقيين بطرح سؤال رئيس: هل فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية؟ وقبل أن يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب ذكر عدة آراء على لسان بعض المسلمين تفيد كلها أنه لا توجد فلسفة أخلاقية عند المسلمين، من هؤلاء الذين ذكرهم نجد الفارابى، التهانوى، أحمد أمين، عبد الرحمن بدوى... إلخ، حيث أجمع الكل على أن تعاليم الإسلام (القرآن والسنة)، وأوامره ونواهيه، وحديثه عن الحلال والحرام، والخير والشر أغنتهم عن الحديث عن "فلسفة الأخلاق"؛ غير أن "الدكتور صبحى" لم يكن على يقين من مثل هذه الآراء، ومن هنا كانت هذه الدراسة.

اختار الدكتور "صبحى" المعتزلة كنموذج تحدَّث من خلاله عن الأخلاق، من حيث إن المعتزلة رفعت لواء العقل من جهة، كما أنها، من جهة أخرى، تسلم بالأصل الميتافيزيقى لقيام فلسفة الأخلاق. ترى المعتزلة أن الناس محجوجون بعقولهم، كما ترى أن ثمة واجبات عقلية منها تحصيل معرفة البارئ بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع على حد تعبير الشهرستانى، ومنها قدرة العقل على إدراك الخير والشر...

إن النزعة العقلية عند المعتزلة- كما يرى "صبحى" - إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التى بها بتعلق المدح والذم، والثواب والعقاب.... وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل من حيث إن الوحى لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب؛ ولكن العقل هو الذى يُستدل به على حُسْن الأفعال

وقبحها. فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية، ومن ثم فقد وجب أن يُلحقوا بالعقليين بين فلاسفة الإسلام (صبحى ص٤٣).

إن أول أصل من أصول المعتزلة هو أصل العدل الإلهى. والعدل الإلهى، كصفة، لا يمكن فهمها إلا من خلال الآخر (الناس). فإذا كان التوحيد أهم صفة للذات، فإن العدل أهم صفة للفعل الإلهى. ولا شك أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل الإلهى ويجعلوها أصلاً لهم، وربما أهم أصولهم - كما يقول "صبحى" - إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقى قائم على أساس عقلى.

ترى المعتزلة أن أفعال الله كلها خيرة، وأنه سبحانه لا يفعل إلا الأصلح وما فيه خير العباد فى النهاية. لذلك آمنت أن الشر، وإن كان موجودا، إلا أنهم استبعدوا إرادة الله له؛ بمعنى أنهم يقولون إن الشر عارض على المستوى الأخلاقى وإن كان جزءاً من النظام العام على المستوى الكونى. إن ما يفعله الله من القحط والجدب، وهلاك الزرع، فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا فى التحقيق؛ بل هو فى الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما لهم من ذلك، فيستحقوا الخلود فى الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة من ذلك شدائد يوم القيامة، وأليم عذابها، فيزدجروا عن المعاصى، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم. وليس يكون مايجنى من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً و لا شراً؛ بل هو نفع وخير وصلاح فى الحقيقة (ص٥٥). إن الله سبحانه لو بسط للناس الرزق ﴿لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاء إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى، ٢٧). إن الآلام الواقعة من جهة الله - كما يقول القاضى عبد الجبار- فى المغنى (جـ١٣، ص١٠٣) خارجة عن أن تكون ظلماً أو عبثاً أو فساداً؛ بل إنها صلاح للمكلَّفين وخيرٌ لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون، وفى الآخرة يثابون.. هكذا فهم المعتزلة وجود الشر، وهكذا فسروه وبرّروه.

ولأن الله سبحانه وتعالى عادل ورحيم بعباده، جعل الإنسان حراً مريداً لكى يرفع من شأن الإنسان من جهة، وينزه الله سبحانه، من جهة أخرى، عن فعل الظلم.

على أنَ حاجة الإنسان لله تظل قائمة لعمل الخير و البعد عن الشر. لذلك تحدثت المعتزلة عن "اللطف الإلهى" الذى هو فى النهاية لون من ألوان مساعدة الله سبحانه الإنسان فى أن يكون دائماً كائناً عاقلاً حتى تكون كل أفعاله صادرة عن العقل لا عن الرغبة و الهوى و المصلحة الشخصية التى تعلوها "الشهوة"، وإذا كان اللطف الإلهى يتمثل فى الرفع من إنسانية الإنسان، فإن الله جعل من إبليس مصدراً لاغواء البشر. هذا الإغواء، - كما يرى القاضى عبد الجبار - "يعُد لطفاً من حيث يحصل للمكلَّف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو الهمة" (المغنى جـ١٣، ص٩٨).

إن نظرية اللطف الإلهى لدى المعتزلة لازمة عن العناية الإلهية من ناحية، وفى مقابل ما خُلق فى الإنسان المكلَّف من شهوة حتى لا تكون الدواعى إلى الشر لديه أرجح من دواعى الخير؛ الأمر الذى يتعارض مع المسئولية والجزاء. أما عن مظاهر هذا اللطف، فإنه تمثل فى: (أ) كمال العقل الإنسانى، (ب) إلزام الإنسان بالشرعيات من حيث هى ألطاف فى العقليات، ثم (جـ) بعثة الأنبياء والرسل.

بعد أن استعرض "صبحى" فكرة العناية الإلهية عند بعض المذاهب الفلسفية السابقة على الإسلام: أفلاطون، أرسطو، الرواقية، ديكارت، ليبنتز، كانط، قد تحدث كذلك عن العناية الإلهية فى المسيحية من حيث إن النعمة الإلهية ليست منفصلة عن فداء المسيح.. بعد سرد ذلك كله قال "صبحى": "بين هذه المذاهب الفلسفية المتباينة وغيرها من اتجاهات ومعتقدات دينية يقف التفسير المعتزلى للطف الإلهى أشد عمقاً وأكثر شمولاً، وأبعد أثراً فى حياة الإنسان ككائن أخلاقى، أو كمخلوق مكلف على حد تعبيرهم.

ولا يقتضى اللطف الإلهى من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد من حيث إنه ليس محاولة لفلسفة عقيدة معينة كما هى الحال لدى المسيحيين، وليس فى اللطف الإلهى إنكار لوجود الشر أو مُلاشاة للحرية، بل على العكس، لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه..." (ص٨٢).

وامتداداً للنزعة العقلية ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب واجبان بالسمع والعقل معاً، وليس بالسمع وحده كما قالت معظم الفرق الكلامية الأخرى. والبعث عند المعتزلة يمثل لديها محاسبة الإنسان بناءً على العدل الإلهى - على ما فعله إن خيراً (وعد) أو شراً (وعيد). الإنسان إن كان طائعاً استحق الثواب، وإن كان عاصياً استحق العقاب. وإذا كانت المعتزلة قد قالت إن الله لا يخلف وعده، ولكن يجوز - تفضلاً وكرماً منه - أن يخلف وعيده...، فإن ذلك مشروط عندها بالتوبة الخالصة. لأن التجاوز عن محاسبة الإنسان بمعزل عن التوبة من شأنه أن يدفع المكلَّف إلى فعل القبائح اتكالاً منه على العفو. ففى ضرورة العقاب لطف إلهى من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح.

على أن المعتزلة انقسمت فيما بينها بشأن "العفو" الإلهى، الذى قد يتعارض مع العدل الإلهى. لذلك أجاز البصريون من المعتزلة العفو عقلاً؛ لكنهم منعوه سمعاً، أما البغداديون فإنهم أجازوه سمعاً وعقلاً. "لقد جمع المعتزلة، كما قال "صبحى"، الدنيا والآخرة فى نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلقى واحد هو عدل الله. فإن اختلفت الموازين فى الدنيا، حيث الشرور والآلام، فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأى الاستحقاق والعوض، يشمل ذلك المكلَّفين وغيرهم" (ص١٠٣).

ذكرنا أن المعتزلة رفعوا من شأن العقل، ونادوا بالتكاليف العقلية. وامتداداً لذلك ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان قادر على التمييز بين الخير والشر حتى قبل ورود الشرع. ومن ثم فإن الإنسان بحكم فطرته العقلية

كائن مسئول. لقد رأى المعتزلة أن الحسن و القبح، أو إن شئت الخير والشر، يُدركان بالعقل؛ لأن الخير والشر موجودان فى طبيعة الأفعال ذاتها، الأمر الذى يجعل القيم الأخلاقية قيماً مطلقة وضرورية وكلية، وأن مهمة العقل الكشف عنها. لقد آمن المعتزلة بأن للأشياء من الصفات الذاتية ما يجعل العقل الإنسانى متفقاً مع الشرع الإلهى فى تحريم وتحليل ما حلّل. إن الأفعال التى يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها: فالفعل القبيح إنما يُقبح لوقوعه على وجوه. نحو كونه كذباً أو ظلماً، أو أمراً بقبيح، أو جهلاً، أو إرادة لقبيح. وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث ينتفى وجوه القبح عنه كالأمانة، ورد الوديعة..." (ص ١٢٩). بقى أن أشير فى نهاية الحديث عن المعتزلة إلى أن الدكتور "صبحى" قد تعرض لمشكلة الحرية الإنسانية؛ فقد نظر إليها على أنها مسلمة من المسلمات التى لا غنى عنها إذا أردنا الاستمرار فى فحص المشكلة الأخلاقية. وإذا كان صاحبنا قد توقف عن البحث الميتافيزيقى بالنسبة لقضية الحرية الإنسانية؛ فإنه أكد أن الحرية الإنسانية مشكلة أخلاقية فى المقام الأول، وأن الحديث عن هذه الحرية جاء كرد فعل قوى على النزعة الجبرية التى تزعمها رجالات الدولة الأموية.

الذوقيـــون:

أما عن القسم الثانى من كتاب الدكتور "صبحى"، فقد خصصه للحديث عن الأخلاق عند الذوقيين (الصوفية). إن نقطة انطلاق الصوفية هى - كما نعلم - المعرفة القائمة على الذوق أو الحدس فحسب؛ أما تلك التى تستند إلى الحس أو العقل فقد تجاوزها الصوفية!! يفضل "صبحى" استخدام كلمة "ذوق" على كلمة "حدس"؛ لأن الذوق - كمنهج - يفيد إصابة الحقيقة بالشهود و العيان، فلا تنكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أوحال تقتضى المكابدة و المعاناة. ولا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقلى من حيث لا يستند التذوق إلى العقل والجدل، وإنما إلى الوجدان والإرادة...

إن الذوق معارض لكل أثر عقلى، فضلاً عن أنه لا يتعلق بالنظر، وإنما يقتضى حالاً تتصل عندها النفس الذائقة بالموضوع المذاق؛ ومن ثم فالذوق سلوك وليس كذلك الحدس. (صبحى ص١٩٩)

أذكر - من جملة ما أذكر - أن أستاذنا عبد الرحمن بدوى كتب مقالاً عنوانه: "هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" وكانت الإجابة بالنفى، مع ملاحظة أن ثمة مقارنة قائمة وملحة بين الفيلسوف الوجودى وبين المتصوف.

وهنا فى دراسة "صبحى" عن الذوقيين طرح السؤال نفسه ولكن من وجهة نظر صوفية ... هل يمكن قيام أخلاق صوفية؟ هل التجربة الصوفية تجربة عامة حتى يمكن تعميمها على المستوى الأخلاقى أم لا؟ إن التصوف تجربه ذاتية، بل شديدة الذاتية والخصوصية، ومن ثم فإن التجارب الصوفية لا تُعمم، كما أن كل صوفى له بصمته الخاصة فى فضاء الحياة الروحية، بحيث يصعب التوحيد بين جماعة من الصوفية تحت لواء واحد؛ أقصد مذهب واحد.. هذا إذا جاز الحديث عن "مذهب" فى التصوف.

إن الصوفى وجدانى الذات لا يقبل أحداً ولا يقبله أحد، والصوفى من صفَّى الله قلبه؛ بل إن التصوف فى حقيقته تخلية وتحلية؛ بمعنى أن يخلع الصوفى أوصافه الإنسانية، و يتصف بصفات من يحب (الله). لهذا كانت التجربة الصوفية تجربة فريدة معيشة يعانى منها الصوفى وحده، ويعاينها وحده.

إن التصوف تجربة يعيشها الصوفى بوجده، ويستغرق فيها بالكلية، فلا يثبت لنفسه شيئاً؛ بل إنه ذاهل عن كل ما سوى الله. ألم يقل ابن عربى: "فما نظرت عينى إلى غير وجهه، ولا سمعت أذنى خلاف كلامه!!".

إذا كان الأمر كذلك فيبدو- كما يقول "صبحى"- إن تلمس ميتافيزيقا أخلاق أو أصول اعتقاد من أحوال القوم متعذر، ودون حاجة إلى عناء استقراء أقوالهم فى الوصول إلى هذا الرأى من حيث إن التجربة الصوفية

ذاتية، فهى تتعارض مع كل أصل موضوعى. ومن حيث إن الصوفى لا يثبت عند حال؛ بل لا يزال متنقلاً من حال إلى حال تعارضها: فمن محو إلى ثبات، ومن سُكر إلى صحو، ومن بقاء إلى فناء، فثمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية. وإذا كان قد أُخذ على بعضهم فى حالات شطحاتهم عدم التزامهم بقواعد الشرع، فكيف يُلتمس الصدور فيما يقولون وعما يعبرون عن مبادئ أولى للأخلاق؟ (ص٢٠٨). إن الأخلاق كعلم وكفلسفة تتحدث عن "الشعور الخلقى"، وهى مرحلة تتوسط مرحلتين: مرحلة الغريزة، ومرحلة القداسة. هذه المرحلة الشعورية يكون العقل حاضراً فيها؛ ففى غيبة العقل لا يوجد حديث عن الزام أو التزام أخلاقى. بل فى غيبة من العقل لا وجود لفلسفة الأخلاق، ومن ثم فإن المرحلة التى يسكن فيها الصوفية ويقيمون فيها هى مرحلة تجاوزوا فيها العقل حيث الذوق والوجود. هذه المرحلة لا تشير إلى التماس الضرورة أو الكلية من التجربة الصوفية، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تكون بحال أصولاً تصلح لقيام أخلاق فضلاً عن شرائع.

ويضيف "صبحى" قائلاً: إن ما بدر من أخبار عن الحلاج – على سبيل المثال – ما يجافى تماماً كل قيمة أخلاقية؛ فهو لم يفسر أصل الخلق تفسيراً بعيداً كل البعد عن السمة الخلقية فحسب.... بل إنه عبث بالقيم الأخلاقية حين ارتفع بابليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلاً على لسانه: جحودى لك تقديس، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً. وهو لا يعنى بذلك إصراراً على الشر، أو تباهياً بقبيح الأفعال، وإنما أن يلغى الشر بعد أن يلحقه بالخير... إن الحب الإلهى عند الصوفية لا يقدم لميتافيزيقا الأخلاق، أو لمشكلات الخير والشر، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب، أجوبة تذكر، ولكنه – أى الحب – قد ترك الإنسان يعيش بصددها فى الفراغ، أو لعلَّه قد شغل عنها باستغراقه فى الله، وفى فنائه فيه، وذهوله عن كل ما سواه.. (صبحى ص٢١٠).

وفى حديثه عن الأخلاق عند الذوقيين تطرق "صبحى" للحديث عن محيى الدين بن عربى – الذى قُتل بغير حق – إن تصوفه تصوف فلسفى. "من

المعلوم أن محيى الدين يقول بوحـدة الوجـود: فـالحق هـو الخلـق، والواحـد هـو الكثرة.. و النزعة الجبرية (ومن ثم الحتمية) هى النزعة المميزة لعالم ابـن عربـى الإنسانى و الطبيعى. وفى هذه النزعة الجبرية ليس ثمة خـير ولا شـر، ومـن ثـم لا ثواب ولا عقاب، ولا وعد ولا وعيد. يقـول ابـن عربـى: "إن الطبيعـة هـى الذات الإلهية متجلية فى صورة الاسم الموجد، فكل ما ظهر فى الوجود كان عـن هذه الطبيعة، بل هو عينها، لا تزيد شيئاً بمـا لا يظهـر... إن كـل شـئ مقـدر أزلاً لا انفكاك عنه ولا محيص منه، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة، من علم أو جهل، كل ذلك مقدراً أزلاً فى العين الثابتة لكل موجـود... (شـرح فصـوص الحكم ص٥٣-٥٤ من نشرة أبـى العـلا عفيفـى). لهـذا كـان منطقيـاً أن تنتفـى الأخلاق (المتمثلة فى غياب حرية الإرادة والقدرة على الاختيار فى مـذهب ابـن عربى). إنه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التنـاقض: إيمـان وكفـر، خير وشر، ثواب وعقاب، طاعة ومعصية، جمال وقبح.. وهذا كله ينبغـى أن ينظـر إليه نظرة تقريرية لا نظرة تقويمية؛ لأن الحق شاء من الأزل أن يكون فـى الوجـود مؤمنين وغير مؤمنين، أن يكون هناك طـائعون وعاصـون. ومـن غـير الممكـن أن يكون الكل مُهتدٍ؛ لأن المشيئة الإلهية لم تقضِ بذلك من الأزل؛ إن ما يحدث لا بد أن يحدث، ومن الممتع أن لا يحدث ما حدث أو ما هو مقرر حدوثه؛ لأن هذه كلـها مقدرة من الأزل، وهى تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئهـا مـن الأزل. (فيصل عون: التصوف الإسلامى، الطريق والرجال ص٣١٠).

ثم يمتد الحديث "بصبحى" إلى تناول مفهوم "الإنسان الكامـل" عنـد الـچيلى، ونسارع هنا بالتنبيه على أن الكمال هنا لا علاقة له بالأخلاق لا من قريب ولا من بعيد. الإنسان الكامل عند الـچيلى مقصود به الرسول ﷺ من حيث النور المحمدى الذى نفخ الله منه فى آدم.. إن من الحقيقة المحمدية - كمـا يزعم الـچيلى - كان خلق الجنة والنار، والجحيم والعـذاب... إلخ، إن الكمـال هنا منسوب إلى الله كحقيقة وجودية وهبها محمداً !!.. ويختتم "صبحى" حديثـه عن الإنسان الكامل عند الـچيلى بالقول: "ليس مـن مـبرر للاسترسـال فـى

سائر جوانب هذه النظرية؛ نظرية الإنسان الكامل... على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا الأخلاق؛ إنها قد تجد لها مكانة فى المباحث الأنطولوجية، ولكنها تقوض فى كل سطر من سطورها مبادئ الأخلاق بالقدر الذى تجانب فيه أحكام الشرع وتعاليم الدين. (صبحى ص٢١٥).

على أن هذا الرأى السابق ليس هو فصل المقال فيما بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة من اختيار... لقد سعى "أحمد صبحى" إلى إيجاد فهم خاص للقدر والحرية عند الصوفية بحيث يمكن فهم الكسب والمجاهدة، والحديث عن المقامات كتجربة روحية متوقفة على إرادة العبد؛ لأن المقامات مكاسب، وحصول المقام يأتى كما نعلم بالمجهود لا بالجود.. فى هذا الصدد أفاد "أحمد صبحى" من المنهج الجدلى عند هيجل الذى تحدث عن: الموضوع، ونقيض الموضوع ثم مركب الموضوع.... وهكذا.

وقد مهد "صبحى" لذلك بالحديث عن ما قاله "رسل" من أن التصوف كمذهب أحادى لا يخضع للتصور المنطقى الصرف القائم على الاتساق وإنكار التناقض بين ثنايا المذهب؛ فلا يرتفع الضدان فى التصوف، كما يرتفعان فى المنطق الصرف؛ فطبيعة المذاهب الأحادية أن كل ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع.

فى هذا السياق نفهم ما قاله جلال الدين الرومى: إن ما هو متناقض هو انسجام غير مفهوم، بل هذه كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم فى ثنائية الضدين: البقاء والفناء، الصحو والسكر، الخوف والرجاء؛ فلا يقوم التصوف إذن على اتساق الأفكار، بل إنه كمذهب أحادى غيبى يعد التناقض هو المبدأ الأول للفعل وللوجود؛ حيث تتداخل الأفكار المتناقضة وتترابط ترابطاً كلياً. (صبحى ص ٢٢٧). لهذا صح القول هنا إن الهوية فى الاختلاف، والعبودية الحقة لله هى التحرر المطلق للإنسان، والكثرة هى الوحدة، والاختلاف هو بعينه الاتساق.

أما الصيغة التى أنهى بها "صبحى" حديثه عن ذلك، وهى الصياغة التى صاغها على نهج الجدل الهيجلى فهى كما يلى:

القضية الأصلية: الجبر فى المذهب الصوفى، وما يلزم عنه عملياً من توكل.

نقيض القضية: المكابدات والمجاهدات (المقامات) فى الطريق الصوفى.

مركب القضية: حرية الإنسان فى تحرره من رق الشهوات لا فى حرية الإرادة والاختيار (راجع: صبحى ص ٢٢٦-٢٤١)

فى الباب الثالث والأخير و الذى أنهى به "صبحى" دراسته هذه يعرض لقضية "العمل"، والتى بدأ الحديث عنها بالحديث عن التوبة. ثم تطرق بعد ذلك للحديث عن "بواعث الأعمال" وأهمية "النية" بالنسبة للفعل، وضرورة تطهير النفس كشرط رئيس لقيام الأخلاق. كذلك أكد على أن الفروض الدينية تنطوى جميعها على معانٍ أخلاقية.

أما بعد: فإن هذه الدراسة الأخلاقية الممتعة التى دونها "أحمد صبحى" لا أشك فى أنها تعبر كثيراً عن البناء الفكرى، والنفسى، والأخلاقى لصاحبها. وأحسب أن "الراحل الكبير" قام من خلالها بعملية "فضفضة" ذاتية - إن جاز التعبير - كان من آثارها هذا العمل العلمى الرصين.

الأخ والزميل الفاضل الراحل: سلام عليك يوم ولدت، ويوم مت، ويوم أن تُبعث حياً إن شاء الله ...

"هذه كلمة حق من عبد الحق لراحل سَكَن - وإلى الأبد - عالم الحق".

أسس الفلسفة الخلقية عند المعتزلة*

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد صالح محمد السيد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة المنيا

تبنى المعتزلة نزعة عقلية ولَّدت فيهم حرية الفكر والرأى، حاولوا نشرها فى مجتمعهم، وعملوا على نموها وتطويرها، بدأت فى مجال الأصول الاعتقادية، وامتدت إلى مجالات أخرى: كالأخلاق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة ...، فساهمت بذلك فى بناء فلسفة تُعد بحق فلسفة الإسلام على الحقيقة، حيث تميزت بـ"الأصالة" و"الابتكار".

وتُعد الفلسفة الخلقية أحد الجوانب الرئيسة لهذه الفلسفة، فقد خاض المعتزلة فى موضوعات هى من صميم الفلسفة الخلقية: كالكلام عن مصدر الأخلاق، والإلزام الخلقى، وطبيعة القيم الأخلاقية، والخير والشر ... إلى آخر هذه الموضوعات المهمة فى مجال الفلسفة الخلقية.

على أن المعتزلة - شأنها شأن المدارس الكبرى - أقامت هذه الفلسفة

---

* أهدى هذا البحث إلى روح أستاذنا المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد صبحى، اعترافاً بفضله، وبريادته فى هذا المجال، وقد استفاد البحث مما أورده سيادته فى أطروحة الدكتوراه التى نشرها بعنوان: الفكر الأخلاقى فى الإسلام، وأتقدم بهذا البحث عرفاناً بجميله وتقديراً لأستاذيته.

الخلقية على أصول وأسس ثابتة، تستند إلى الدين والعقل معاً. يتناول هذا البحث أساسين مهمين قامت عليهما الفلسفة الخلقية عند المعتزلة هما:

الأول - نظريتهم فى التحسين والتقبيح العقليين.

الثانى - الأصول الدينية التى قامت عليها فلسفتهم الأخلاقية.

نبدأ **بالأساس الأول** وهو: نظرية التحسين والتقبيح العقليين*، والتى تُعد المدخل الرئيس لفلسفتهم الخلقية، فهى - كما سنرى - تحدد موقفهم من موضوعات أخلاقية مهمة، مثل: مصدر الأخلاق، وطبيعة القيم الأخلاقية، والواجب الأخلاقى، والمسئولية الأخلاقية ...

وخلاصة هذه النظرية - فيما يذكر متقدمو المعتزلة -: أن الأفعال الإنسانية تتصف بقيمتين هما: الحسن، والقبح، وهما صفتان ذاتيتان فى الأفعال؛ بمعنى أن الحسن حسن لذاته، والقبيح قبيح لذاته؛ أى أن صفتىْ الحسن والقبح ليستا من الصفات التى تضاف إلى الأفعال وإنما هما صفتان ثابتتان غير منفصلتين عن الفعل المتصف بهما، أى أنهما من الصفات المباطنة للفعل متى عرفنا حسنه أو قبحه ضرورة، فمثلاً الكذب فيه قبح ذاتى، وجميع الأعمال من: عدل، وصدق، وشجاعة ـ وكرم، .....، فى ذواتها صفات تجعلها حسنة، وتجعلنا نحكم عليها هذا الحكم، وجميع الأعمال من: ظلم، أو كذب أو جبن ... فى ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح، حيث إن صفات الأفعال، أى قيمة الأفعال الخلقية ثابتة لا تتغير من حيث هى صفات وجودية، أى صفات زائدة على الفعل، من حيث إن العدم لا تتعلق به الأحكام[1].

ولقد طرأ على هذه النظرية عند متأخرى المعتزلة بعض التعديلات، أو التطوير، لكن هذه التعديلات أو التطوير لم ينل من جوهر النظرية،

* تناولت هذه النظرية بالتفصيل فى كتابى: الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، وأقدم هنا خلاصة هذه النظرية، مركزاً على دلالاتها الأخلاقية.

حيث ذهب المتأخرون إلى أن الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجه أو اعتبار يؤدى إلى وصف الفعل بهذا الوصف، وهم بهذا يوافقون متقدميهم فى قولهم بأن صفتى الحسن والقبح ثابتتين فى الأفعال ... المتصفة بأحدهما؛ إلا أنهم ينكرون عليهم كون صفتى الحسن والقبح مطلقتين فى الأفعال المتصفة بأحدهما؛ ذلك لأنهم يرون أنه ما من فعل من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة، فى جميع الوقائع والأحوال، ومن ثم يحسن كذب بعينه، كما قد يقبح صدق بعينه؛ لأن ذلك متوقف على الوجه والاعتبار الذى يقع عليه الفعل[٢].

لكن قد يعترضنا سؤال رئيس هنا، وهو ما المقصود بالوجه الذى يقع عليه الفعل؟.

يُقصد بالوجه الذى يقع عليه الفعل الحالة التى تقترن بحدوث الفعل، ويعبر الملاحمى - وهو من متأخرى المعتزلة - عن المقصود بالوجه بقوله: "نعنى بالوجوه التى يقع عليها الفعل: أنه يقترن بحدوثها، سواء بالنفى أو الأثبات، يُوصف الفعل من أجل تلك القرينة بأنه ظلم، أو نفع، أو دفع ضرر... فيقضى العقل عند العلم بتلك الوجوه"[٣].

على أن هذه الوجوه والاعتبارات هى وجوه واعتبارات عقلية تدركها جميع العقول الإنسانية، فلا مجال للقول بنسبية قيمتى الحسن أو القبح من حيث إنها وجوه عقلية تدركها جميع العقول الإنسانية، والعقل واحد فى الناس جميعاً فيما يقرر المعتزلة؛ حيث يذكر النسفى أن المعتزلة قالت: "الناس فى العقل كلهم سواء"[٤]. وبهذا يكون المعتزلة قد سبقوا الفيلسوف الفرنسى "ديكارت" فى هذا الصدد، ويبدو أن قول المعتزلة بتساوى الناس فى العقل هو الذى دفعهم إلى القول بأن الشريعة العقلية واحدة عند كل الناس؛ لأنها قضايا تتفق عليها العقول، وعليها تُؤسس جميع المعارف.

يمكننا أن ننتهي - إذن - إلى أن القيم الأخلاقية قيم ثابتة ومستقلة عن المصالح والأهواء، وأنها عامة، كلية، تتخطى حدود الزمان والمكان، والعقل قادر على الكشف عنها.

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده: "كيف يدرك العقل هذه الصفات في الأفعال ومن ثم يوجب حسن بعضها، وقبح بعضها الأخر؟ وهل إذا قضى بذلك أوجب على الإنسان فعل الحسن، كما يوجب عليه ترك القبيح؟.

وللإجابة عن هذا السؤال يذهب القاضي عبد الجبار - معبراً بذلك عن رأى جمهور المعتزلة - إلى أن معرفة الحسن والقبح شأنها شأن أى معرفة أخرى تشتمل على أمرين: العلم بالجمل، والعلم بالتفصيل؛ أما العلم بالجمل فيُدرك بضرورة الفعل، وأما العلم بالتفصيل فيُدرك بنظر العقل واستدلاله، وعلى هذا فنحن ندرك ضرورة قبح الظلم، وحسن العدل؛ بينما ندرك بالتأمل والاستدلال حسن فعل ما، وقبح آخر قياساً على هذه المعرفة الضرورية، فكأن المعتزلة تؤكد على أن أصول المحسنات والمقبحات من العلوم الضرورية؛ تلك العلوم التى لا يمكن دفعها عن النفس بشك أو بشبهة، وهذه العلوم الضرورية خلقها الله فينا إبتداء، لتكون أصولاً نعتمد عليها في الحكم على أفعالنا، حيث يكشف العقل بالنظر في هذه الأصول الأولى عن وجه الحسن أو القبح في أفعالنا، **وهكذا يتم إدراك قيمتي الحسن والقبح على مرحلتين: الأولى: معرفة الوجوه التى تجعل الفعل حسناً أو قبيحاً، وهذا يدرك ضرورة، والثانية: انطباق هذه الوجوه على الفعل المراد الحكم عليه، وهي تحتاج إلى تأمل واستدلال.**

فإذا قلنا مثلاً: إن الفعل يقبح لكونه ظلماً، فيجب أن نعرف الظلم أولاً، ثم نعرف انطباق الوصف بالظلم على ذلك الفعل ثانياً، والمعرفة الأولى معرفة ضرورية؛ لأن من مبادئ العقل معرفة حقيقة الظلم ، وهي معرفة يستوى فيها الناس جميعاً، ولا يمكن دفعها عن النفس، أما المعرفة

الثانية فهى معرفة استدلالية لا تأتى إلا بالنظر العقلى، ويؤكد القاضى عبد الجبار فى كتابه: "المجموع من المحيط بالتكليف" على ذلك بقوله: "اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال (أى الأفعال الإنسانية الإرادية) من وجوب وقبح وغيرهما، هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضرورياً، أو مكتسباً، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال، لابد أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة ... إن العلم بأصول المحسنات والمقبحات ضرورى، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجب عليه التكليف... فإذا تقررت هذه الأصول، وعرفنا العلة التى لأجلها قبح الظلم والكذب، قسنا عليه كل قبيح، لثبوت العلة فيه، وغير جائز أن تعرف قبح شيئ من الأشياء إلا مع العلم بالوجه الذى أثر فى قبحه، وليس الغرض بذلك أن تعرف أنه الوجه فى قبحه، فإن هذا يعرف بنظر آخر ولكن المراد أن نعلم ما يجعله وجهاً فى قبحه، ولأجل ذلك لو اعتقد فى الظلم أنه بصفة العدل والنصفة، لما عرف قبحه، ومتى اعتقدوه ظلماً، عرف قبحه، ثم يحتاج إلى تأمل آخر، فيعرف أن وجه القبح فيه كونه ظلماً، فنجمل عليه ما عداه، وكل هذه القبائح تنقسم: ففيها ما يكفى فى معرفة قبحه أن يعلم الوجه الذى من أجله قبح: كالعبث، والمفسدة، وغير ذلك؛ فإننا لا نعلم فى شئ من الأفعال الوجوه التى ذكرناها إلا وقد علمنا منها القبح، والضرب الثانى: أن نعلم وجه القبح، ولكننا لا نعلم القبيح إلا بتأمل زائد، وهذا كالكذب، لأنه إذا حصل فيه نفع، ودفع ضرر، فقد علمناه كذباً، ولكننا لا نعرفه قبيحاً، ووجه قبحه هو كونه كذباً، فيحتاج إلى ضرب من النظر بأن نقول ليس الذى لأجله قبح الكذب الخالى من منفعة، ودفع مضرة، إلا كونه كذباً، فإما تعرية عن نفع، ودفع ضرر، فقد يوجد فى الصدق، كما يوجد فى الكذب، والفرق بينهما معلوم فى القبح والحسن، إذن إنما يُقبح لكونه كذباً، فيجب فى كل كذب أن يُقبح(٥)".

ويمكننا أن نلاحظ أن ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار فى معرفة الحسن والقبح يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرته إلى العقل؛ فهو ينظر إلى العقل على أنه ثمرة لاجتماع علوم معينة، تساعد الإنسان على النظر والاستدلال، وأداء التكاليف، يدلنا على ذلك تعريفه للعقل بقوله: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت فى المكلَّف، صحَّ منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف"(٦). وهذه العلوم التى تكوّن العقل، ليست محدودة بعدد معين، وإنما يجمعها صفة واحدة، وهى مساعدة الإنسان على اكتساب العلم، وفهم التكليف، والقيام به؛ فهى تُعد أصولاً لهذه العلوم المكتسبة، هى بمثابة مسلمات، لا تقبل البرهنة، معلومة بذاتها، ومن ثم تقبلها كل العقول الإنسانية، ولا نستطيع تحصيل المعارف بدونها، فهى تستنبط من هذه المسلمات معارف مترتبة عليها.

وهكذا يرى القاضى عبد الجبار أن هذه العلوم الضرورية التى تكوّن العقل تشمل أصولاً ومبادئ - عامة - لتحسين الأفعال وتقبيحها.

غير أن القاضى عبد الجبار يحترز بعض الاحتراز فى هذا الشأن؛ فيؤكد أن هناك قسماً من الأفعال لا يمكن معرفة حسنه أو قبحه بالعقل، وهى الأفعال الشرعية المتعلقة بالمحسنات والمقبحات الشرعية، فإنها تدرك بالشرع فقط، ويدلنا على هذا قوله: "ومن كمال العقل أن يعرف بعض المحسنات، وبعض المقبحات، وبعض الواجبات ... "(٧).

فنرى القاضى عبد الجبار يعبر بكلمة "بعض" وليس بكلمة "كل"؛ ذلك لأنه يعتبر الشرع وسيلة لإدراك بعض من المقبحات والمحسنات، التى لا يستطيع العقل أن يرقى إلى إدراك أوجه الحسن أو القبح فيها، ويرتبط هذا بشكل واضح فى العبادات، والمعاملات، والواجبات الشرعية....

ولا يختلف رأى النيسابورى فى إدراك الحسن والقبح عن رأى القاضى عبد الجبار حيث يقول: "إذا علم أحدنا أن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون

قبيحاً، ثم إذا جاء إلى ضرر بعينه، وشك فيه أنه ظلم أو ليس بظلم، فإنه إذا عرف كونه ظلماً، عرف قبحه يعلم ثالث مستند إلى علمين متقدمين: أحدهما: علم على سبيل الجملة: بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحاً، والثاني. علم تفصيل بأن هذا الضرر ظلم"[٨].

على أننا يجب أن نشير إلى إتجاه فريق قليل من رجال الاعتزال، تطرفوا فى اعتدادهم بالعقل ودوره فى إدراك الحسن والقبح؛ فذهبوا إلى أن المعارف كلها ضرورية، ولا شئ يقع منها كسباً بالنظر، ومن هؤلاء: "ثمامة بن أشرس"[٩]، و"الجاحظ"[١٠]، و"جعفر بن مبشر" و"جعفر بن حرب"[١١].

غير أنه لتطرف أصحاب هذا الاتجاه ومغالاتهم فى تحصيل المعرفة عامة وإدراك الحسن والقبح خاصة، هاجمهم القاضى عبد الجبار؛ لأنه أدرك أن هذا القول سوف يؤدى إلى تضييق دائرة النظر العقلى، حتى يصبح هذا النظر لا جدوى منه. من هنا انتهى القاضى عبد الجبار إلى أن العلم والنظر مقدوران للإنسان كسائر الأفعال الإختيارية؛ لأنهما لو كانا ضروريين لما حدث اختلاف بين العقلاء فيها، ولأصبح الإنسان ملجأ إلى اعتقاد جميع المعارف ومن بينها - الحسن والقبح - فى صورة واحدة غير متغيرة، وهذا ما لا يؤيده الواقع، فاختلاف العقلاء فى تحصيل المعارف واضح، ولا يحتاج إلى دليل[١٢].

وهكذا نجد أن آراء المعتزلة فى هذا الصدد مرتبطة بنظريتهم فى المعرفة من جانب، وبنظريتهم فى العقل من جانب آخر.

أما ارتباط آرائهم فى إدراك الحسن والقبح بنظريتهم فى المعرفة، فيدلنا على مدى الارتباط الوثيق بين المعرفة والأخلاق، وهذا أمر نجده عاماً فى الفلسفات الأخلاقية الكبرى، وأما إرتباطه بنظريتهم فى العقل، فإن العقل - كما ذكرنا سابقاً عند القاضى عبد الجبار - عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، والتى متى حصلت فى المكلّف، صحّ منه النظر

والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلف به، ولا يخلو الأمر أن المعتزلة قد تأثرت بمعنى العقل فى اللغة؛ حيث إن كل المعانى التى أوردتها قواميس اللغة العربية المتعددة تربط العقل بالسلوك والأخلاق؛ بل إن هذا الجانب القيمى لا تجده فى "مادة عقل" فقط، بل فى جميع الكلمات التى ترتبط بوشائج قربى فى المعنى من "مادة عقل" مثل: الذهن، والنُهى، والفكر، والفؤاد، والحِجرْ .....

وهكذا نجد نزعة المعتزلة العقلية لم تكن بصدد المعرفة أو البحث النظرى فحسب، بل كانت ـ أيضاً ـ بصدد العمل، ومن ثم بحثوا فى قيمة العقل الخلقية، معتبرين إياه المرشد الأمين والوحيد لأعمالنا؛ فهو بمثابة النور الطبيعى الذى يضيئ الطريق قبل أن يسلكه الإنسان، ومن هنا ربطوا الأحكام الخلقية بإدراك العقل؛ بمعنى أن العقل إذا كان قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، فإنه يربط هذا التمييز بالحكم الأخلاقى عليه. ومن ثم فإن الحسن ما استحق عليه فاعله المدح فى العاجل والثواب فى الآجل، والقبيح ما استحق فاعله عليه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل، والعقل هو الموجب لذلك(١٣). ومن ثم فإن القبيح عندهم هو" ما من حقه أن يصح أن يستحق (فاعله) به الذم"(١٤).

هذا وقد خالف الأشاعرة المعتزلة ذاهبين إلى أنه ليس فى مقدور العقل أن يوجب الثواب والعقاب، أو المدح والذم، لأن الأفعال عندهم متساوية لا شئ منها يستحق فى نفسه ثواباً أو عقاباً، وإنما يقع الاستحقاق بما يخبرنا به الشرع عن أمر هذه الأفعال(١٥).

وإذا كان العقل يدرك الحسن والقبح فى الأفعال بهذا المعنى، ومن ثم يختار الحسن ويعمل به، ويتجنب القبيح، ولايعمل به، **من هنا تصبح المعرفة شرطاً ضرورياً للعمل، ومن ثم فهى تسبقه، فإذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه، مالم تعارضه الصوارف والدواعى كالحاجات والشهوات.**

ويضرب القاضى عبد الجبار على ذلك مثلاً فيقول: إننا إذا قلنا لإنسان كامل العقل: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك درهماً، وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب فى جميع منافع الدنيا والآخرة، وفى جميع مضارهما، من: المدح، والذم، والثواب، والعقاب، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته... فإنه سيرجح الصدق على الكذب ضرورة، وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء، وجهة القبح جهة صرف، وتكون علة الترجيح علمه .... بأن هذا حسن، وذاك قبيح[١٦]. إن هذا الإختيار والعمل به، وما يترتب عليه من مسئولية، يكون محكوماً بالعلم الذى يسبقه، والذى بدوره يلزم عن النظر العقلى، الذى يصدر عن العقل **ألا يصبح العقل بذلك مقوماً للحياة الخلقية كلها**[١٧]؟

•

وهذه النتيجة التى انتهينا إليها تُسلمنا إلى تساؤلين مهمين وُجها من قِبل خصومهم الأشاعرة:

أما **التساؤل الأول**: إذا كان العقل هو الذى يميز فى الأفعال بين الحسن والقبح، أو الخير والشر، ومن ثم يوجب الأول، وينهى عن الثانى، هل يعنى هذا أن العقل حاكم شرعى؟، بمعنى ما دور الشريعة فى المجال الأخلاقى؟ هل استغنت المعتزلة بالعقل عن الدين كمصدر للأخلاق؟

هذه التساؤلات على جانب كبير من الأهمية، لأهمية موضوعها من جانب، ولأنها كانت مصدر نقد من جانب خصومهم كالأشاعرة الذين أشاعوا أن المعتزلة تقول بشريعة عقلية، وتهمل الشريعة النبوية، كما تقول بأن العقل حاكم شرعى على أفعالنا!! إلى غير ذلك.. مما يجعل المعتزلة فى محل الشبهات؛ بل والخروج على ما أجمع عليه المسلمون عامة!!.

لذا وجب أن نجيب إجابة تفصيلية عن هذه الأسئلة من واقع نصوص المعتزلة.

ينظر المعتزلة إلى القيم الأخلاقية على أنها نوعان: قيم أولية (أى أساسية)، وقيم أخرى ثانوية (مفصلة لهذه القيم الأولية)، وتشمل القيم الأولية : مجموعة الأفعال التى ينبغى علينا أن نقوم بها[١٨]، والتى تدركها جميع العقول السليمة والمكتملة عند أصحابها، وهى ما يمكن أن يسمى "بالشريعة العقلية" والتى تُقرر على الإنسان القيام بالواجبات العقلية" كمعرفة الله، ومعرفة الحسن والقبح، والتمييز بينهما، وشكر المنعم .... وغير ذلك من الأحكام العامة التى لا يختلف حولها العقلاء؛ والتى تدرك بالنظر السليم، والإنسان إذا قصّر فى أداء واجبات هذه الشريعة العقلية، أو قصّر فى معرفة أحكامها، فإنه يستحق العقوبة والتخليد فى النار[١٩].

ولقد هاجم الأشاعرة المعتزلة فيما ذهبوا إليه فى هذا الصدد، محتجين بأن هذه الواجبات العقلية، لابد وأن تكون لفائدة، وإلا كانت عبثاً، وهذا قبيح لأنه فعل الجاهل؛ فلابد إذن أن تكون لفائدة، هذه الفائدة إما أن تكون فى الدنيا أو فى الأخرة، فإذا كانت فى الدنيا فهى نفع لا فائدة فيه ، وإذا كانت فى الآخرة فمن أين لنا العلم بأن هناك ثواباً على ذلك إلا بالشرع؟[٢٠].

وهذه القيم الأولية التى تدركها جميع العقول السليمة، هى تلك القيم الأخلاقية التى تساعدنا على أن نكون أخلاقيين؛ غير أننا لا يمكننا أن نمارس هذه القيم الأخلاقية الأولية، بدون أن نعلم الطرق المختلفة لممارسة هذه القيم، وهذه هى وظيفة الرسل والرسالات لأنها تخبرنا عن هذه الطرق، وكيفية ممارستها.

من هنا نجيب عن التساؤلات التى طرحناها سابقاً بالقول بأن **المعتزلة لم تنكر الشريعة النبوية، أو تهملها؛ بل على العكس من ذلك أعطت للشريعة النبوية أهمية كبرى، من حيث إنها تؤكد صحة ما وصل إليه العقل، كما أنها تأتى متممة لشريعة العقل**، لأن العقل الإنسانى مهما بلغ من القدرة، فإنه يجوز عليه الخطأ، والغفلة، والنسيان، فتأتى الشريعة مصححة للخطأ، ومنبهة للعقل كى

يتخلص من غفلته، وضابطة لأحكامه، ومتتمة لها، على أن هناك جانباً من التكليف لا يُدرك إلا بالشرع وهو العبادات والطاعات، حيث إن العقل لا يستطيع الوصول إلى أحكامها ومقاديرها، ومن هنا اعتبر المعتزلة بعثة الرسل لطفاً من الله لينبه العباد، ويحث عقولهم على النظر، يقرر الجبائى هذا بقوله: "إن بعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف..."[٢١]، وهذا ما يورده الشهرستانى عن المعتزلة بقوله : "واتفقوا (أى المعتزلة) على أن أصول المعرفة، وشكر المنعم، واجبة قبل ورود الشرع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً"[٢٢].

ولقد استدل المعتزلة بالكثير من الأدلة النقلية التى استقوها من آى القرآن الكريم فى نحو قوله - على سبيل المثال: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[٢٣]؛ حيث يؤكد ذلك أن بعثة الرسل هدفها التنبيه، والحث على النظر، والبعث من الغفلة والنسيان الذى يمكن أن يقع فيه المكلفون، فيقولون لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة، وينبهنا لما وجب الانتباه إليه ، ومجمل قول المعتزلة -فيما يذكر الزمخشرى- أن هذه الآية تؤكد أن الرسول متمم لحجة العقل، ومنبه على ما وجب قبل البعثة بالعقل[٢٤]، ومن تلك الآيات -أيضاً- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢٥]، ويحاول الزمخشرى أن يتخذ من هذه الآية دليلاً له لا عليه، كما ذهب خصومه، قائلاً: إن مقصود هذه الآية أن الحكمة الإلهية قد اقتضت ألا يعذب الله تعالى العباد إلا بعد أن يبعث فيهم رسولاً يلزمهم الحجة، مع أن الحجة لازمة على الناس قبل بعثة الرسل، لأنهم يعرفون الله بأدلة العقل، ولكنهم أغفلوا النظر مع تمكنهم منه، وقدرتهم عليه، فاستحقوا العقاب، واستحقاقهم العقاب هنا لإغفالهم النظر، وكفُرهم لهذا لا لإغفالهم الشرائع التى لا سبيل إليها إلا بالتوقيت والعمل. فكأن بعثة الرسل مقصودها التنبيه والحض على

النظر والإيقاظ لهؤلاء الكفار؛ فيقولون: كنا غافلين، فلو أن الله تعالى بعث إلينا رسولاً ينبهنا إلى النظر فى أدلة العقل، لكنا آمنًا[٢٦].

وقد حاول من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٢٧]، أن يؤكد أن الشريعة النبوية متممة ومؤكدة للشريعة العقلية، ومن هنا جمع الله تعالى بين السمع والعقل؛ فعليهما مدار التكليف[٢٨]. وليس للشريعتين أن يختلفا، لأنهما فى الحقيقة ينبعان من مصدر واحد، هو المصدر الإلهى، وإذا بدا شيء من التعارض بين العقل والشرع، فإن هذا التعارض يُزال عن طريق تأويل نصوص الشريعة النبوية.

هذا فيما يتعلق بالتساؤل الأول الذى يدور حول العلاقة بين العقل والشرع.

أما التساؤل الثانى: فيدور حول الأمر والنهى الإلهيين، هل هما علة فى حسن الفعل أو قبحه؟ أم لا؟.

لقد ذهب المعتزلة إلى أن فى الأفعال صفات ذاتية يوصف الفعل على أساسها بالحسن أو القبح قبل الوحى، والفعل الحسن يترتب عليه مدح فى الدنيا، وثواب فى الآخرة، والفعل القبيح يترتب على فعله الذم والعقاب فى الآخرة.

كما يذهب المعتزلة - أيضاً - إلى أن الوحى لا يُغير هذه الصفات فى الأفعال، فلا يجعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً، لأن هذه الصفات ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، **وعلى هذا فالشرع يتبع فى أوامره ونواهيه هذه الصفات الذاتية فى الأفعال؛ فيأمر بما هو حسن فى ذاته، وينهى عما هو قبيح فى ذاته.**

على أن النظّام قد انفرد من بين المعتزلة فذهب إلى أن هناك أفعالاً تتردد بين الحسن والقبح؛ فإذا أمر الله بها كانت حسنة، وإذا نهى عنها كانت قبيحة، حيث يقول: "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهى قبيحة للنهى،

وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه، فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر به سبحانه (فهو) حسن للأمر به، وكل ما لم يُجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه[٢٩]. ورأى النظّام - على هذا النحو - قريب من رأى أهل السنة، أو بمعنى آخر هو موقف وسط بين المعتزلة وأهل السنة.

وبهذا يتقرر موقف المعتزلة، بناءً على فرض الحسن والقبح الذاتيين فى الأفعال؛ فالفعل الحسن حسن لذاته يجب أن يُكلف الشخص القيام به، وإن لم يعرف الشرع بعد، والقبيح قبيح لذاته، يجب أن يُكلف الشخص اجتنابه وإن لم يعرف نهى الشرع عنه، وذلك لأن العقل يدرك صفات الحسن والقبح فى الأفعال؛ وعلى هذا فإن العقل يوجب ذم من يقدم على فعل القبيح، ووجوب عقابه فى الدار الآخرة، كما يوجب العقل أيضاً مدح فاعل الحسن ووجوب ثوابه فى الآخرة، لأن هذا يُعلم عقلاً لا شرعاً [٣٠].

ويوافق الماتريدية المعتزلة فى القول بالصفات الذاتية، ويتابعون التقسيم نفسه الذى قسمه المعتزلة للأفعال: أفعال حسنة فى ذاتها يأمر الله بها، وأفعال قبيحة فى ذاتها ينهى الله تعالى عنها، وأفعال تتردد بين الحسن والقبح، وحسنها وقبحها تابع لأمر الله تعالى ونهيه، وقد رُوى هذا - أيضاً - عن الإمام أبى حنيفة[٣١].

إلا أن الماتريدية والأحناف يخالفون المعتزلة فى اعتبار العقل مصدراً فقهياً يشرع فى الأحكام التى لم يرد فيها نص، أو يوجب ثواباً أو عقاباً؛ بل لابد من حمل مثل هذه الأحكام التى لم يرد فيها نص، إلى ما ورد فيه نص، بأى طريق من طرق الحمل، بالقياس مثلاً، أو المصالح المعتبرة المشابهة لما جاء فى النص، وهذا هو الاستحسان ... وعلى الجملة لابد من الرجوع إلى النصوص؛ حيث إن العقل المجرد عند الماتريدية والأحناف ليس له قدرة على التكليف أو الحكم على الأشياء، بل لابد من الاستعانة بالشرع[٣٢].

أما الأشاعرة فنفوا صفات الحسن والقبح الذاتية، وذهبوا إلى أن هـذه الصفات خاضعة للشرع؛ فما يأمر به الشرع فهو حسن للأمر به، ومـا ينهـى عنه الشرع فهو قبيح للنهى عنه، وليس للعقل مدخل فى إيجاب حكم ما قبل الشرع، ولا أن يوجب مدحاً أو ذماً أو ثواباً أو عقاباً، وإنما ذلك كله، مرجعـه إلى الشرع، وبذلك خالفوا: المعتزلة، والماتريدية، والأحناف.

وجمهور الأصوليين والفقهاء من أهل السنة علي رأى الأشاعرة فى أن الحاكم هو الله تعالى، وأن العقل ليس له أن يشرع أو يكلف، وإن كان يـدرك الحسن والقبح الذاتى [٣٣].

ويمكننا أن ننتهى إلى أن المعتزلة تؤكد على أن الأمر والنهى الشـرعيين ليسـا علة فى حسن العقل أو قبحه، وإنما هما دلالتان فقط على حال الفعل، والـدليل يـدل على الشئ على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة، النهى دال فقط على فساد فعل ما، والأمر دال فقط على حسن فعل ما.

وجدير بالذكر أن المعتزلة ألزمـت خصـومها – فـى هـذا الصـدد – بكثير من الإلزامات منها:

١ – أنه إذا كان مرد الحسن والقبح إلى أمر الشارع ونهيه، لكانت الأفعـال قبل البعثة متساوية، وهذا يقضى بتساوى الزنا والصلاة مثلاً، كما أن الأمر يقضى أيضاً بأن وجوب الأفعال وتحريمها لن يكون كذلك لوجـه معين، وعلى ذلك يمكن أن ينقلـب الواجـب حرامـاً، والحـرام واجبـاً، فيكون الأمر والنهى الشرعيان لا حكمة فيهما [٣٤]!

٢ – أن بعثة الرسل ستكون بلاءً وفتنة، لا رحمة للناس؛ لأن الأفعـال كلـها كانت على الإباحة، ثم جاء الشرع فصار فعل بعض هذه الأفعال يوقع فى عذابٍ أبدى، فصار بلاءً، وهذا مخالف لرحمة الله التى منّ بها علـى عباده فى أكثر من موضع من محكم تنزيله [٣٥].

٣ - وحيث إن الحسن والقبح راجعان إلى أمر الشارع ونهيه، فإنه من الجائز أن يأمر بالمعصية، وينهى عن الطاعة، والعقل يأبى هذا الأمر(٣٦).

وهكذا لا تكون الأفعال متساوية؛ فمنها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، ويرجع ذلك لصفات ذاتية جعلتها كذلك، ولا مدخل للأمر والنهى الشرعيين فى حسن الأفعال وقبحها، وإنما هما دالان فقط على ذلك.

والعقول والفطر السليمة تشهد بذلك، فهل منا أحد ينكر أن قضاء الوطر فى الأمهات، والبنات، والعمات، أمر مستهجن فى كل فطرة؟! وهل يمكن القول بأن الإحسان، والإساءة، والصدق، والكذب، والعدل، والظلم، وقتل النفس، والسجود للصنم، والسجود لله، .... كلها أفعال متساوية فى الأمر نفسه، لا فرق بينها، وإنما الفارق بينها هو أمر الشارع ونهيه ؟!

ومن أهم استدلالاتهم العقلية - أيضاً - أن الملاحدة - مثلاً - يدركون قبح الظلم، والكذب، والقتل، وغصب المال، ... مع أنهم لا يدركون نهيه تعالى، ولا أمره؛ بل إن هناك من لا يستطيع إدراك الأمر والنهى، وهو مع ذلك كامل العقل، كالأصم والأبكم، ومع ذلك يدرك الحسن والقبح فى الأفعال مع نقده أداة الأمر والنهى(٣٧).

وأيضاً لو كان الأمر والنهى هما المؤثران فى حسن الفعل أو قبحه، لوجب فى الشئ الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة، فلو أمرنا الله بالصدق لكان حسناً، ولو نهانا عنه لكان قبيحاً، وهذا بدوره سوف يؤدى إلى انقلاب معايير الأحكام، وحقائق الأشياء، فيصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، فلو أمرنا الله بالكذب لكان حسناً، ولو نهانا عن الصدق لكان قبيحاً، ولو عذب المطيعين، والملائكة، والأنبياء فى النار مخلدين، لكان ذلك له،

ولكان عدلاً وحقاً، ... وهـذا عـين مـا أجـازه الأشـاعرة[٣٨]، وذلـك سـيجعل القانون الإلهى مطلق الاعتساف، فضلاً عن أن ذلك يكـون أقـرب إلى الجـبر المطلق، وكيف يتلاءم ذلك مع القول بـأن أفعالـه كلـها حسـنة، وأنـه تعـالى متصف بمطلق الحكمة[٣٩]؟!.

على أن هناك دليلاً مهماً اسـتدل بـه المعتزلـة، وهـو أننـا إذا أرجعنـا الحسن والقبح للأمر والنهى، فإنه لا يمكننا أن نحدد أحكام الحسن والقبح من الوجوب والندب... وكذا باقى الأحكام الفقهية، فيقول القاضى عبـد الجبـار: "على أن الأمر، وانتفاء النهى، لو أوجب حسن الفعل منـا، لم يكـن الفعـل بأن يحسن أولى من أن يجب، وبأن يكون واجباً أولى من كونه ندباً، لأنه لـيس لهما (أى للأمر والنهى) من التأثير فى هذا البـاب مـا يوجـب (فـى الفعـل الحسن) هذه الأقسام"[٤٠].

وإلى جانب هذه الأدلة العقلية اسـتدل المعتزلـة بكـثير مـن آى القـرآن الكريم أولوها لتستقيم مع ما ذهبوا إليـه فـى أن الأفعـال لا تحسـن أو تقـبح للأمر والنهى، فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَـالُواْ وَجَـدْنَا عَلَيْهَـا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَـأْمُرُ بِالْفَحْشَـاء أَتَقُولُـونَ عَلَـى اللّـهِ مَـا لاَ تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِنـدَ كُـلِّ مَسْـجِدٍ وَادْعُـوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ اللّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾[٤١].

فيرى الزمخشرى فى تفسير هذه الآية أن الله تعالى قد أخبر بـأن هـؤلاء القوم قد فعلوا الفاحشة قبل نهيه تعـالى عنهـا، وأمـره باجتنابهـا، حيـث إن الفاحشة تُدرك بالعقل والفطر السليمة، ولا يتوقف علمنا بها على أمـر الله ونهيه؛ لأن لو كان الأمر كـذلك، لمـا كـان لإخبـاره تعـالى معنـى، فـلا معنـى للفاحشة إلا كون العقول تستقبحها، لقبحها فى نفسها قبل النهى، وكـذلك أمره تعالى بالقسط الذى هو العدل[٤٢].

كما يرى الزمخشرى فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[٤٣]، أن الفواحش إنما حُرمت من أجل أنها قبيحة فى ذاتها، ومن ثم فإن العقول السليمة لا تستحسنها، وليس التحريم من أجل النهى عنها، والذين يقولون إن الفاحشة والقبائح والآثام إنما صارت كذلك بعد النهى، فهم بمنزلة من يقولون: الشرك بالله إنما صار شركاً بعد النهى، وليس شركاً قبل النهى، وفى هذا مكابرة صريحة للعقل والفطر السليمة التى تدرك الظلم، وتعرف أنه قبيح فى نفسه قبل النهى وبعده، وكذا سائر القبائح، وإذا كان الشرع قد نهى عنها، فإنه بهذا قد أضاف إلى قبحها قبحاً، فلا يقدح هذا فى قبحها الذاتى، وإنما هو تأكيد له.

ويطول بنا الحديث لو أننا أردنا إحصاء كل الأدلة العقلية والنقلية التى قدمها المعتزلة فى هذا الصدد.

وبوجه عام لو استقصينا كل الآيات الوارد فيها النهى عن الفاحشة وتفسير الزمخشرى لها، نراه يعلق دوماً على هذه الأيات بالقول: إن الفاحشة كانت معلومة أنها كذلك قبل النهى عنها، لأنها تدرك بالنظر السليم، ولا يتوقف معرفتها على الأمر والنهى؛ فالأمر والنهى دلالتان فقط، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعدل حيث تستنتجه العقول السليمة قبل الأمر به[٤٤].

وصفوة القول: إن المعتزلة، اعتبرت النهى الوارد عن الله تعالى يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر، يكشف عن حسن الحسن، لا أنه يوجبه، وعلى هذا فالفرق بين المعتزلة ومخالفيهم أن المخالفين جعلوا الأمر والنهى موجباً للحسن والقبح؛ بينما ذهب المعتزلة إلى أن الأمر والنهى دلالة فقط ـ تكشف للعقل عما فى الأفعال من حسن وقبح، ولهذا قسمت المعتزلة القبيح إلى: ما يعرف قبحه بالعقل كالقبائح العقلية، وإلى ما يُعرف قبحه بالنهى كالقبائح الشرعية التى يكشف الشرع للعقل عن وجوه قبحها.

يمكننا أن ننتهى إلى أن الأساس الأول أو الأصل الأول والرئيس الذى قامت عليه الأخلاق عند المعتزلة هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فعليه يتأسس القول بمصدر الأخلاق، وطبيعة القيم الأخلاقية، والواجب الأخلاقى، والمسئولية الأخلاقية، وهى موضوعات ذات أهمية خاصة فى الفلسفة الخلقية للمعتزلة.

ننتقل بعد ذلك إلى الأساس أو الأصل الثانى الذى تستند عليه الفلسفة الخلقية عند المعتزلة:

الأصل الثانى: الأصول الدينية (الميتافزيقية) التى قامت عليها فلسفتهم الأخلاقية:

لا شك أن الاخلاق عند المعتزلة تستند إلى مجموعة من الأصول الدينية، وهذا اتجاه سائد فى الفلسفات الأخلاقية الكبرى على اختلافها - قديماً وحديثاً - فجميعها يستند إلى مجموعة من المبادئ أو الأصول العامة، الميتافيزيقية أو الدينية.

لقد استندت الفلسفة الخلقية عند المعتزلة على مجموعة من الأصول الدينية؛ فليس هناك علم أقرب إلى الدين من الأخلاق، من حيث إنه يشترك مع الدين فى تعلقه بالإنسان وتنظيم سلوكه وحياته، فالإيمان هو الذى يحدد العمل، والاعتقاد هو الذى ينظم السلوك كما يقول الإمام الغزالى [٤٥]. وأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلافهم - تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً؛ إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان؟!

وإذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن فلسفة المعتزلة الأخلاقية لابد وأن تكون مستندة إلى أصول دينية، فإنه يجب القول بأن هذه الأصول لم تكن بمثابة مسلمات كما فعلت فلسفات أخلاقية كبرى كفلسفة كانط، وإنما هى كانت خاضعة للنظر العقلى، ويتم البرهنة عليها بالعقل، ويؤكدها الشرع [٤٦].

لعل من أهم هذه الأصول أصل العدل.

لا شك أن أصل العدل له دلالاته الأخلاقية عند المعتزلة، وقد أشار إلى ذلك الشهرستانى - وهو أشعرى من خصومهم- بقوله: هو "ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة(٤٧)، وهذا يقضى بأن جميع الأفعال الصادرة منه تعالى والمتعلقة بالإنسان تصدر بمقتضى الحكمة الإلهية لمصلحة الإنسان المكلف".

وهذا المعنى الأخلاقى لانجده عند كثير من الفرق الإسلامية الأخرى؛ فالأشاعرة على سبيل المثال - فسروا العدل بأنه وضع الشئ موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والإرادة الإلهية المطلقة، وهذا وصف للفعل الإلهى، كفعل مجرد، صادر عن إرادة مطلقة، لا تضع فى اعتبارها الإنسان ومصالحه!!

هذا المعنى الأخلاقى للعدل أقامه المعتزلة على أسس ثلاثة هى:

الأول: أن أفعاله تعالى كلها حسنة وخيِّرة؛ فهو تعالى منزه عن فعل الظلم الذى هو نقيض العدل.

الثانى: أنه تعالى حكيم، وتقضى حكمته بأن خلقه للعالم - بما فيه - إنما يكون لغاية هى نفع الإنسان، وهى غاية ظاهرة لمن أراد أن يتأملها، فضلاً عن أنها منصوص عليها فى السمع.

ولكن قد يُعترض على هذا الصلاح العام الذى يسود العالم، بأن العالم طافح بالشر، مليء بضروب شتى من "البلايا، والمحن، والكوارث والأمراض، والأسقام... هذا فضلاً عن الموت المتربص بالإنسان دوماً، ويستحيل أن يفلت من قبضته!! أليس هذا كله يجعل الإنسان يشك فى هذه النزعة التفاؤلية التى مال إليها المعتزلة فى هذا الصدد.

حقاً لقد اعترف المعتزلة بوجود الشرور الميتافيزيقية كالموت، والشرور الطبيعية كالكوارث الطبيعية، وهى من فعل الله تعالى؛ إلا أنه تعالى لا يوصف بفعل الشر، ولا هو يريده، لأنه تعالى منزه عن الظلم، فضلاً عن تكليفه لعباده تكليفاً بما يطاق؛ لأنه لو كان غير ذلك لكان ظلماً.

والمعتزلة لكى تخرج من الجدل الدائر بين التسليم بالحكمة الإلهية، والاعتراف بوجود الشر، ذهبت إلى أن هذه الشرور فى حقيقتها ليست شروراً، وإنما يطلق الناس عليها هذا الوصف مجازاً لا حقيقة؛ ذلك لأنها فى حقيقتها خير وصلاح للعباد، يختبر الله بها عباده ليقربهم إلى الطاعة بالصبر عليها، وإنما الشر الحقيقى هو ما يقع من معاصى الإنسان بإرادته، وقدرته، وعلمه، وهى الشرور الأخلاقية(٤٨).

وصفوة القول إن المعتزلة تقيم تفسيرها للشرور الكونية على القول بأن أفعاله تعالى غايتها صلاح للإنسان ونفعه، وهكذا ينزع المعتزلة منزعاً أخلاقياً محضاً، من حيث إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معاً، وليس عليه إلا أن يكون صالحاً سواء أصابه الخير أم الضر، فلا تفتنه النعمة ولا يجزع عند البلاء.

الثالث: العناية الإلهية (عناية الله بالإنسان):

تؤكد المعتزلة على هذه العناية، والتى تبلورت عندهم فى القول بنظريتين مهمتين:

الأولى: اللطف الإلهى(٤٩). والثانية: العوض الإلهى(٥٠). كلتاهما تؤكدان على خيرية الله تعالى.

وإذا كان أصل العدل يحمل هذه الدلالات الأخلاقية، فإن أصل الوعد والوعيد(٥١) يحمل أيضاً دلالات أخلاقية واضحة، ومن ثم يمكن أن يكون أصلاً تستند إليه الأخلاق المعتزلية.

والمعتزلة - كفرقه إسلامية - ليست فى حاجة إلى التدليل على مسألة الخلود والحساب، لأنها من أركان العقيدة، ولا يجادل فيها مسلم، إلا أن اختلافهم مع بعض الفرق الإسلامية كان فى تصورهم للحساب والعقاب، وهو تصور أخلاقى، يقضى بأن العدالة المطلقة تثيب الأخيار، وتعاقب الأشرار.

لقد استدل المعتزلة على ما ذلك بما يلى:

١ - إن الثواب مستحق للعبد على الله، لطاعته، والإخلال به قبيح، لا يجوز على الله، فيلزمه أن يثيب المطيع.

٢ - إن الله تعالى حين كلَّف عبده بأنواع التكاليف، فإما أن يكلفه لغرض أو لغير غرض، فإذا كان لغير غرض فيكون التكليف عبثاً، وهذا قبيح، ويستحيل عليه تعالى، لأنه منزه عن القبيح؛ فلا يبقى إلا أن يكون لغرض، وهذا الغرض إما أن يرجع إلى الله، وإما أن يرجع إلى العبد، والأول مرفوض لتنزهه تعالى عن ذلك، فلا يبقى إلا أن يرجع الغرض إلى العبد فى الدنيا أو فى الآخرة، فإذا كان هذا الغرض فى الدنيا، فهو مشقة زائلة، فلا يبقى إلا أن يكون الغرض فى الآخرة، وهذا الغرض لا يكون بحال إضرار المطيع؛ لأنه قبيح فى ذاته، لا يجوز من الجواد الكريم، فضلاً عن أنه لا يجوز من إنسان، فكيف يجوز منه تعالى؟! فلا يمكن أن يكون هذا الغرض إلا نفع المطيع وثوابه(٥٢).

٣ - إنه تعالى إذا لم يعاقب العصاه، لكان فى ذلك التسوية بينهم وبين المطيعين، وذلك قبيح لا يجوز على الله لقبحه فى ذاته، فضلاً عن أن ذلك يشجِّع العصاة على ارتكاب معاصيهم، وهذا فساد يتنزه الله عنه(٥٣).

ويخالف الأشاعرة المعتزلة فى لفظى الوجوب على الله تعالى والاستحقاق للعبد، ويستبدلون بهما لفظى **التفضل** فى حال الثواب، **والعدل** فى حال العقاب (٥٤).

ولا يخلو أصل المنزلة بين المنزلتين من دلالات أخلاقية تجعله أصلاً تستند إليه الأخلاق المعتزلية(٥٥).

لقد ذهب واصل بين عطاء إلى أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سُمى المرء مؤمناً، فمن افتقد خصال الخير هذه، فَقَدْ فقد الإيمان(٥٦)، ومن ثم كان رأيه فى مرتكب الكبيرة أنه لكونه يشبه المؤمن فى اعتقاده، ولا يشبهه فى عمله، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى اعتقاده، فهو أصبح وسطاً بين الإثنين، **وعلى هذا فليس الإيمان عند المعتزلة مجرد اعتقاد، وإنما هو اعتقاد وعمل، ولهذا يقترن الإيمان عند المعتزلة بالعمل الصالح، وبمعنى آخر يتحد الدين مع الأخلاق.**

على أننا نلاحظ أن هذا الفهم للإيمان واقترانه بالعمل الصالح عند المعتزلة يتفق مع مفهوم الإيمان فى القرآن الكريم، فإننا إذا أحصينا الآيات الكريمات التى ورد فيها ذكر "الإيمان" و"الذين آمنوا"، نجد أنها تقرن ذلك - غالباً - بعبارة "وعملوا الصالحات"(٥٧).

فها هو الزمخشرى المفسر المعتزلى يوضح لنا فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾(٥٨). طبيعة الإيمان قائلاً :"إن الإيمان الذى يستحق به العبد الهداية والتوفيق، والنور يوم القيامة، هو إيمان مقيد، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح، والإيمان الذى لم يُقرن بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور"(٥٩).

ويمكننا أن نلاحظ المعنى الأخلاقى للإيمان عند المعتزلة إذا قارنا فهمهم للإيمان بفهم فرقة إسلامية أخرى كالمرجئة التى ذهبت إلى القول بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، وعلى قول المرجئة يمكن أن يكون المرء مؤمناً متديناً مع كونه أحياناً فاسقاً شريراً، وذلك موقف غير أخلاقى يأباه الفهم المعتزلى تماماً ويعاديه؛ لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان(٦٠).

ولا شك أن موقف المعتزلة من مرتكب الكبيرة، موقف أخلاقى يرتبط بنظريتهم فى التحسين والتقبيح، من حيث إن الإيمان خصال خير، أى خصال حسنة فى ذاتها، يدركها العقل، ويأتى السمع فيؤكدها، وعلى هذا تكون أوامر الدين خاضعة للقيم الأخلاقية التى يقرها العقل[٦١].

وأخيراً نشير إلى أصل من الأصول التى تقوم عليها الفلسفة الخلقية عند المعتزلة، **وهو أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**، والذى يحمل دلالات أخلاقية يمكن أن نشير إليها فيما يلى:

ذكرنا فيما سبق أن المعتزلة يرون أن الواجب الأخلاقى (التكليف العقلى). واجب عام، يتعدى حدود الزمان والمكان، والإنسان مكلَّف به طالما كان عاقلاً، يتبع أوامره ونواهيه، ولا يمكنه الإخلال به، وهو يُدرك بنظر العقل، والعاقل مسئول عن اتباعه، حتى ولو لم يرد إليه شرع، ففى مقدور الفعل الكشف عن صفات الواجبات العقلية، وقد يستعين بالشرع أحياناً.

كما أكدنا - سابقًا - أن المعتزلة إذا كانت قد أقرت بالتكليف العقلى، فهى لم تهمل التكليف الشرعى، حيث إن الإنسان - كما ذكرنا - مكلف بالعقل والشرع معاً؛ غير أن الواجبات العقلية أسبق فى الفكر من الواجبات الشرعية.

وإذا كان الإنسان مكلفاً بأداء الواجب الأخلاقى سواء أكان عقلياً أم شرعياً، فالإنسان لا يكون كائناً أخلاقياً مسئولاً إلا إذا وُهب إمكانيات هذا التكليف، وأهم هذه الإمكانيات التى تقوم عليها المسئولية الأخلاقية هى: **العقل من جهة، وحرية الإرادة الإنسانية من جهة أخرى.**

فالعقل هو عماد المسئولية الأخلاقية، وهو العقل المتكامل، القادر على التفكير والتأمل والنظر الصحيح، القادر على أداء الواجب وشروط أدائه[٦٢].

هذا العقل يجب أن يُدعم بحرية الإرادة؛ لأن نفى هذه الأرادة يعنى نفى قدرة الإنسان على الفعل والترك، وهذا يعنى نفى التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسئولية، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، وتبالغ المعتزلة فى إثبات الحرية حتى اعتبرها بعضهم بديهة من بديهيات العقل الإنسانى، يحسها الإنسان فى نفسه، لا تحتاج إلى برهان لإثباتها، لذا فإن أكثر ما قدمه المعتزلة من أدلة عليها، جاءت فى صورة إلزامات على من أنكرها[٦٣].

ولا شك أن المسئولية الأخلاقية تقوم عند المعتزلة على أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والذى يمثل تطبيقاً لأخلاقهم النظرية، فيما يمكن أن نطلق عليه الأخلاق العملية، وإذا كانت غاية فلسفتهم النظرية فى مجال الأخلاق تسعى لتحقيق الخير الأقصى وممارسة الفضيلة. فلا شك أن هذا الأصل هو المنوط بتحقيق تلك الغايات.

وهنا يمكن أن نطرح تساؤلاً مفاده، **وهل عاش المعتزلة مبادئهم النظرية فى مجال الأخلاق؟؟**

لقد كانت سيرة شيوخ المعتزلة الأوائل معبرة عن الصلاح والتقوى؛ فكان واصل بن عطاء لا يُرى فى الليل إلا مصلياً أو عاكفاً على كتاب الله يدون آيات يرد بها على المخالفين، وكان زاهداً لا يلمس ديناراً فى حياته[٦٤]. ويروى الكعبى - وهو من أقدم مؤرخى المعتزلة - أن عمرو بن عبيد له فضائل كثيرة لا يجمعها إلا كتاب مفرد ، وحجّ أربعين سنة ماشياً، وبعيره يقاد معه، يركبه الفقير، والضعيف، والمنقطع، كان يحيى الليل فى ركعة واحدة، وقد فعل ذلك غير مرة فى المسجد الحرام[٦٥]، كما يضيف القاضى عبد الجبار[٦٦]، وابن المرتضى[٦٧]، إلى ذلك - على لسان الجاحظ- أنه صلى الفجر أربعين عاماً بوضوء العشاء، ووصفه ابن السماك بقوله :"إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالساً، توهمته جلس للتو، وإذا رأيته متكلماً، توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له[٦٨]، أما النَّظام فقد استحلف

الله بجهاده فى الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت، ويقول عنه الخياط: إن إبراهيم النظّام وأشباهه دافعوا عن التوحيد وشغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين، ووضع الكتب عليهم إذ شُغل أهل الدنيا بلذاتها وحكامها [٦٩].

وهذا جعفر بن حرب الذى بلغ من زهده - فيما يُروى عنه - أنه ترك ضياعه وماله ... وكل ما يملك، واعتزل الناس فى آخر عمره، ويُرجع القاضى عبد الجبار ذلك إلى تحرز ابن حرب من مصدر ذلك المال الذى آل إليه من أبيه الذى كان من أصحاب السلطان [٧٠]، وناهيك عن الناسك أبى موسى المردار الذى كان مضرب الأمثال فى الزهد والتقشف، حتى أُطلق عليه "راهب المعتزلة"، وتلميذه الإسكافى الذى يصفه المسعودى بأنه كان من أهل الزهد والديانة [٧١].

غير أننا لا يمكننا القول بأن جميع رجال الاعتزال كانوا على هذه النزعة الزهدية، ولكن يمكن القول بأن ذلك كان إتجاهاً عاماً عندهم.

وصفوة القول: إن غاية هذا الأصل أن لا يضيع المعروف، ولا يقع المنكر [٧٢]. لقد كان لهذا الأصل دوره الرئيس فى تأسيس الاخلاق سواء الفردية أو المجتمعية.

ولا شك أن المعتزلة طبقوا هذا الأصل، فحاربوا الزنادقة والملحدين، ودافعوا عن الإسلام، وامتد تطبيقهم لهذا الأصل إلى مجال الخلفاء، فنرى عمراً ابن عبيد ينصح الخليفة المنصور بمجموعة من النصائح الرادعة [٧٣].

ما تقدم جملة من الأصول والأسس التى قامت عليها الفلسفة الخلقية عند المعتزلة، شكّلت التأسيس النظرى والتطبيق العملى لهذه الفلسفة.

الهوامــش

(١) تبنى هذا الإتجاه أوائل المعتزلة ومتقدميهم كالعلاف (انظـر: الشهرسـتانى: الملـل والنحل، على هامش كتاب "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابـن حـزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانيـة، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، جـ١، ص ٥٢)، والنظـام (انظـر: المصدر نفسه:جـ١، ص ٥٤، والخياط: الانتصار والرد على ابـن الراونـدى الملحـد، وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيـق وتعليـق وتقـديم الـدكتور نيـبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٤هـ= ١٩٢٥م، ص ٢٥)، والإسكافى (انظـر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيـق محمـد محىّ الـدين عبـد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعـة الثانيـة، ١٩٦٩م، جـ١، ص ٤٣)، والبلخـى (انظر: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، بتحقيق الـدكتور عبـد الكـريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥ م، ص ٣١٠).

(٢) يتبنى هذا الاتجاه معظم متأخرى المعتزلة كأبى على الجبائى، والقاضى عبـد الجبـار، والملاحمى، والنيسابورى، فيقول الجبـائى – مـثلاً –: "لـيس حسـنها وقبحهـا (أى الأفعال) بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبـارات، وأوصـاف إضـافية تختلـف بحسب الاعتبار، كما فى لطمه اليتيم للتأدب أو الظلم " (انظـر الـدوانى: شـرح العقائد العضـدية، مطبعـة إليـاس ميـزار البوراغـانى، بلـدة سـى – بترسـبورج، ١٣١٣هـ ص ٨٦، ص ٨٧، وانظر أيضاً الجرجـانى: شـرح المواقـف، مطبعـة بـولاق، مصر، ١٢٦٦هـ ص ٥٢٩)، والقاضى عبد الجبار الذى يذهب إلى أن "الفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه معقولة، متى ثبتت اقتضـت قبحـه، نحـو كونـه كـذباً، أو ظلماً، أو أمراً بقبيح، أو جهلاً، أو إرادة بقبيح، وكذلك الحسن إنمـا يحسـن متـى انتفت هذه الوجوه كلها". (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، المؤسسـة المصـرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الجزء السادس(١) التعـديل والتجـوير، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، ومراجعة د. إبراهيم مدكور، ص ٥٩).

(٣) الملاحمى: الفائق فى أصول الدين، المكتبة المتوكلية اليمنيـة، صـنعاء، مخطـوط بـدار الكتب المصرية، تحت رقم ٦٣٠، ورقة ٤٩.

(٤) النسفى: بحر الكلام فى علم التوحيد، كروستان العلمية، مصر، ١٩١١م ص ٥٥.

(٥) القاضى عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمـد بـن متويـه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور الأهـوانى ، المؤسسـة المصـرية العامـة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصـرية للتـأليف والترجمـة والنشـر، ١٩٦٥م، ص ٢٣٤ – ص ٢٣٥، ويمكن الرجوع أيضاً إلى شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٥، والمغنـى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦ (١)، ص ٦٤، جـ١١، ص ٣٨٤.

(٦) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١١ "التكليف"، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٧٥.

(٧) المصدر نفسه: ص ٣٨٤.

(٨) النيسابورى: ديوان الأصول "فى التوحيد" تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ص ١٩٦٩م، ص ٢٤٤.

(٩) يورد الشهرستانى قوله: "إن المعارف كلها ضرورية، وإن من لم يضطر إلى معرفة الله (تعالى) فليس مأموراً بها، وإنما خلق للسخرة كسائر الحيوان" (الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٧١، وانظر أيضاً البغدادى: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، نشر مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٣.

(١٠) لقد كان الجاحظ أكثر تطرفاً من ثمامة؛ حيث ذهب فيما يروى القاضى عبد الجبار إلى أن المعارف كلها، ومن بينها معرفة الحسن والقبح، ليست من فعل الإنسان، لأنها تقع بالضرورة والطبع، عند إرادة النظر، وهكذا فالمعرفة عنده متولدة من النظر، وليس للإنسان فى تحصيل المعرفة إلا توجيه إرادته للشيء المراد إدراكه، وما يتم بعد ذلك من إدراك إنما يكون بالضرورة والاضطرار (القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ١٢، ص ٣١٦ وما بعدها)، وهذا ما يذكره أيضاً الشهرستانى فى الملل والنحل جـ١، ص ٧٧، حيث يحكى عنه قوله: "المعارف كلها طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصيل أفعاله طباعاً.

(١١) روى الشهرستانى قول الجعفران: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر فى المعارف الضرورية (انظر الملل والنحل جـ١ ص ٦٨).

(١٢) القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ١٢، " الفصل العشرون" ص ٣٠٦، ص ٣١٦، والفصل الذى يليه وهو بعنوان: "فى الطبائع على أبى عثمان رحمه الله" ص ٢١٦ – ص ٢٢٣.

(١٣) لقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل يوجب المدح والثواب على الفعل الحسن، والذم والعقاب على الفعل القبيح، يحكى عنهم الشهرستانى أنهم "صاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه العقاب والملام على الفعل القبيح. (نهاية الإقدام فى علم الكلام، تصنيف الفرد جيوم، طبعة بغداد، مكتبة المتنبى، بدون تاريخ، ص ٣٧١)، ولقد خالفهم الأشاعرة فى ذلك؛ فذهبوا إلى أن استحقاق المدح والذم راجع إلى أمر الشارع ونهيه لا إلى الإدراك العقلى.

(١٤) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس، ص ٢٧.

(١٥) اليافعى: مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه، والرد على المعتزلة، طبعة كلكته، ١٩١٠م، ص ٣٣، ص ٤٤.

(١٦) انظر تفصيلاً: القاضى عبد الجبار: المغنى، جـ١٢، ص ١٢٣، من ص ١٢٣ - ص ١٢٦، وشرح الأصول الخمسة، ص ٦٠ وما بعدها.

(١٧) الدكتور أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص ٤٣- ص ٤٤.

(18) Hourani: Islamic Rationalism the Ethics of "Abd Al-Jabbar", Oxford, 1971, P. 129.

(١٩) هذا ما نجده عند أبى الهذيل العلاف (انظر الملل والنحل: للشهرستانى، جـ١، ص ٥٣، والأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ٢ـ ص ٢٠٩، والبغدادى ـ الفرق بين الفرق، ص ١٢٩)، والنظام (الشهرستانى: الملل جـ١، ص ٥٨).

وثمامة بن أشرس (انظر: الشهرستانى: ملل ج١ ص ٧١، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٧٣)، والجاحظ: (انظر القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ١٢، ص ٣١٦ وما بعدها، والشهرستانى، جـ١، ص ٧٧).. وغيرهم.

(٢٠) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، مطبعة حجازى، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تأريخ، ص ٨٥، وانظر أيضاً، المستصفى فى أصول الفقه، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ ص ٦١.

(٢١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٨١.

(٢٢) المصدر نفسه: ص ٤٣.

(٢٣) سورة النساء آيه (١٦٥).

(٢٤) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣٤٣هـ الطبعة الأولى ، جـ١، ص ٢٣٨.

(٢٥) سورة الإسراء: آية (١٥).

(٢٦) الزمخشري: الكشاف، جـ١، ص ٥٤٤، ص ٥٤٥، ولقد اعتبر الأشاعرة هذه الآية دليلاً ضد المعتزلة (انظر: الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة الفجالة، مصر، ١٣٢٢هـ ـ ١٩٤١م، جـ١، ص ٥٣١.

(٢٧) سورة الملك: آية (١٠).

(٢٨) الزمخشري الكشاف، جـ٢، ص ٤٧٦.

(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٤٣.

(٣٠) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م، الطبعة الرابعة، ص ٣٧٠، والشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧م، ص ٧١.

(٣١) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٧٢.

(٣٢) المصدر نفسه: ص ٧٢، و أيضاً علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ٣٧١.

(٣٣) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٧٣.

(٣٤) عبد العليّ الأنصاري: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ جـ١ (وعلى هامشه كتاب" المستصفى في أصول الفقه للغزالي)، ص ٢٩.

(٣٥) المصدر نفسه: جـ١، ص ٢٩.

(٣٦) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، جـ١، ص ١٢.

(٣٧) القاضي عبد الجبار: المجموع من المحيط بالتكليف، ص ٢٥٢، ص ٢٥٣، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣١٤، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ٦(١)، ص ١٠٩، ص ١١٠.

(٣٨) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له الدكتور حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ١١٧.

(٣٩) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١١.

(٤٠) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ٦، ص ١٠٩.

(٤١) سورة الأعراف: آية ٢٨، ٢٩.

(٤٢) الزمخشري: الكشاف، جـ١، ص ٣٢٤.

(٤٣) سورة الأعراف: آية ٣١.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: الزمخشري: الكشاف، جـ١، ص ٣٢٢، جـ٢، ص ١٤٧، والقاضي عبد الجبار: المغني، جـ٦(١)، ص ١٠٢، ١١٢، والمحيط بالتكليف، ص ٢٥٢ـ ص ٢٥٤، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣١١، ص ٣١٢.

(٤٥) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق الدكتور بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٧هـ = ١٩٦١م، جـ١، ص ٦٤.

(٤٦) انظر تفصيلاً: الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٤٥-٤٩، ص ٥١-٦١.

(٤٧) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٤٢.

(٤٨) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٣، ص ١٠٣.

(٤٩) أفرد القاضي عبد الجبار جزءاً من موسوعته المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثالث عشر "اللطف" لتفصيل تلك النظرية، فضلاً عن تناوله لتلك النظرية في مواضع متعددة من مؤلفاته الأخرى، كشرح الأصول الخمسة، وانظر أيضاً عرض الدكتور أحمد صبحي لهذه النظرية، ودلالاتها الأخلاقية (انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: ص ٦٢-٨٢).

(٥٠) لقد فصل القاضي عبد الجبار هذه النظرية في مواضع متعددة من مؤلفاته، انظر على سبيل المثال: المغني، جـ٦، (١)، وشرح الأصول الخمسة، وانظر أيضاً عرض الدكتور أحمد صبحي لهذه النظرية ودلالاتها الأخلاقية (انظر الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٩٢-١٠٨).

(٥١) انظر تفصيلاً: د. أحمد صبحي، ص ٩٤ وما بعدها.

(٥٢) الكمال بن الهمام (الحنفي) المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، وعليها شرح المسامرة لشرح المسايرة، راجع أصولها وعلّق عليها، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المحمودية التجارية، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٨٣، ٨٤.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٥٥) انظر تفصيلاً الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٥٦) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٤٨.

(٥٧) من أمثلة هذه الآيات: آية (١٣) من سورة المائدة، آية (٨٢) من سورة الأنعام، آية (٤٢) من سورة الأعراف، آيات: (٢٠، ٧٤، ٧٥) من سورة الأنفال، آيات (٤، ٩، ٦٣) من سورة يونس، آية (٦٣) من سورة هود، آية (٦٨، ٦٩) من سورة الرعد، وآية (٢٣، ٣١) من سورة إبراهيم ، آية (٣٠، ١٠٧) من سورة الكهف، آية (٨، ١٨) من سورة فصلت، وآية (٢٢، ٢٦) من سورة الشورى، آية (٣٠) من سورة الجاثية، وآيات: (٢، ٣، ١٢) من سورة محمد، وآية (٢٥) من سورة الانشقاق، وآية (١١) من سورة البروج، وآيه (١٧) من السورة نفسها، وآية (٦) من سورة التين، وآية (٣) من سورة العصر.

(٥٨) سورة يونس: آية ٩.

(٥٩) الزمخشري: الكشاف ، جـ١، ص ٤١٥.

(٦٠) الدكتور أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص ١١١.

(٦١) قارن ما أورده الدكتور أحمد صبحي في المصدر السابق، ص ١١٤.

(٦٢) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني، جـ١٢، ص ١٢٣، ص ١٢٦. وشرح الأصول الخمسة، ص ٥٢- ٦٧، ص ١١٤، ص ١٤١، ص ١٤٣. ومواضع أخرى، والمحيط بالتكليف، ص ١٥.

والشهرستاني: الملل والنحل، جـ١، ص ٥٨، ص ٦٤، وانظر أيضاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٢٢- ص ٣٢٣، والبغدادي: أصول الدين، ص ٢٠٩، ص ٢٥٦، ص ٣١٦.. ومواضع أخرى والأشعري، مقالات، جـ٢، ص ١٥٥.

(٦٣) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، بتحقيق محمد عمارة، القاهرة، جـ١، ص ٢١٦، وشرح الأصول الخمسة، ص ١٤١، ص ٣٩١، ص ٣٩٦، ص ٤١٢.

وانظر تفصيلاً الدكتور عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م=١٣٩١هـ ص ٢٢٣ وما بعدها.

(٦٤) ابن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تصحيح توما أرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر أباد الركن، الهند، ١٣١٦هـ = ١٩٠٢م، ص ٢٠.

(٦٥) الكعبي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص ٦٨.

(٦٦) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢٤٣.

(٦٧) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢٢.

(٦٨) المصدر نفسه: ص ٢٦، وراجع الكعبى ، مقالات ص ٢٩ مع خلاف فى العبارة.

(٦٩) الخياط: الانتصار، ص ٤١.

(٧٠) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٨.

وانظر أيضاً: ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤٢.

(٧١) المسعودى: مروج الذهب، ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م، المجلد الثالث، ص ٢٥٣.

(٧٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١.

(٧٣) الدكتور محمد صالح محمد السيد: عمر بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار قباء للنشر، القاهرة، ص ١٣٤. وما بعدها.

الفلسفة
ومستقبل قريتنا الأرضية

بقلم الأستاذ الدكتور
عبد الغفار مكاوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
بجامعات القاهرة والكويت وصنعاء سابقاً

" **إلى** أحمد محمود صبحى، الملاك الحنون الطاهر الذى غادرنا فجأة إلى مسكنه السماوى بين الشهداء والأولياء والقديسين، وكل العاملين العابدين فى صمت لوجه الله والحقيقة وحدها ... تحية لروحه المضيئة، وقلبه الطيب النبيل من إنسان تعلم منه وزامله لأكثر من ثمانى سنوات فى جامعتى صنعاء والكويت ... فى ذكرى حضورك مع زميلنا الحبيب "محمود فهمى زيدان" - رحمة الله عليه - جلسة السيمنار التى قُرئ فيها هذا المقال بقسم الفلسفة - جامعة الكويت أهدى هذا المقال ".

١ - هذه أفكار دامعة أو دموع فكرية أذرفها استجابة لطوفان الدموع التى تفيض أمامنا كل يوم فى نشرات الأخبار وفى الصحف اليومية - من عيون الألوف المؤلفة من ضحايا العدوان الصربى الوحشى، والقتل الجماعى، وذبح النساء والعجائز والأطفال، ومن عيون الرضع والشيوخ والشباب الجائعين فى جنوب السودان والصومال، ومن فواجع اللاجئين والمشردين نتيجة الاضطراب الشامل على أعتاب ما يسمى بالنظام العالمى الجديد... وهى تنبع من حيرة

المتفلسف أو المشتغل بالفلسفة (ولا أقول الفيلسوف، لأنه لم يزل غائباً عن ساحة الاضطراب العالمى والمحلى)، كما تعبر عن يأسه وغضبه من عجزه، وعجز معرفته وفكره عن مواجهه البركان المتفجر فى كل مكان بأدواته وإمكاناته التقليدية، وعن خيبة "الحكمة الخالدة" إزاء الجنون الذى يوشك أن يغرق جنس "الحيوان العاقل"، ويدمر وجوده، ويزدرى كل ما يعتز به من تقدم وتطور، واستنارة، وحضارة، وعلم، وفن... الخ كادت كلها - أمام أهوال الفظائع الفاجعة- أن تستحق الإلقاء بها فى أقرب صندوق للقمامة...

وهى تنطلق من فكرة توقفت عندها طويلاً لفيلسوف الحياة والاجتماع جورج زيميل (١٨٥٨ - ١٩١٨) عبّر فيها عن دهشته من أن الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تكترث بعذاب الإنسان وتعذيبه عبر العصور[1]. وقد التقط هذه الفكرة فيلسوف آخر معاصر - هو أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) - أحد أعضاء الجيل الأول البارزين للمدرسة النقدية الجدلية المعروفة باسم مدرسة فرانكفورت - فأقام عليها فلسفة متشائمة عن التاريخ الذى لم يكن فى رأيه سوى تاريخ القمع والقهر والتسلط على الإنسان والطبيعة، كما اعتمد عليها فى مراجعه النقدية مع زميله هوركهيمر لفكرة التنوير بوجه خاص بعد نكسته المروعة مع زحف جحافل النازية والفاشية، وبشاعة الكوارث التى تسببت فيها أسطورتها اللاعقلانية المدمرة.. - ومن الصعب إذن أن أكون: "عقلانياً" وأنا أرى العقل يتردى فى ظلمات "اللاعقل" الإرهابى المتشدد والمهووس بالتعصب الدينى، أو العرقى، والقومى، هذا اللاعقل الجنون الذى يجوس خلال العالم كالكابوس، ويتربص بنا جميعاً فى حياتنا اليومية وفى كل الزوايا والأركان - على الرغم من اقتناعى الكامل بأن تحكيم العقل والإهابة به هو المطلب الأسمى فى وجه الكوارث العاصفة .

ومن الصعب أن أكون نقدياً وتحليلياً لأضع عناصر الموقف الإنسانى الراهن فى ميزان النقد الموضوعى الهادئ بينما تختل كل الموازين وتهتز،

وذلك على الرغم من اقتناعى أيضاً بأن "النقد الفلسفى" مدعو فى هذه اللحظة أكثر من أى لحظة أخرى إلى القيام بدوره فى تحليل الواقع بكل أبعاده، وتجاوز أوضاعه القائمة، ومراجعة قيمه ومعاييره السائدة بغية تغييره من جذوره - كما أنه مدعو كذلك أو ربما قبل ذلك إلى ممارسة النقد على الفلسفة ذاتها: على مفهومها وطبيعتها ومناهجها والغاية منها، على نحو ما حدث على الدوام فى أوقات الأزمات والتحولات الكبرى، ومع ولادة كل فيلسوف عظيم، وكل فلسفة أصيلة منذ القدم وحتى اليوم..

ومع اعترافى بعجزى، تجاه المحن والمآسى المتلاحقة، عن أن أكون عقلانياً ونقدياً كما ينبغى لكل منتمٍ إلى الفكر الفلسفى، فسوف أجدنى مضطراً - بحكم الطبع أو بحكم الضرورة التاريخية القاسية - إلى اتخاذ موقف أقرب ما يكون إلى مواقف فلاسفة الحياة الذين يلجأون إلى الشعور والتعاطف والحب والتفاهم أكثر مما يلجأون للعقل الذى يحددون مجاله، ويقصرون استخدامه على ميادين العلم والعمل، كما يتبنون منهج الحدس أو الفهم الأقدر فى رأيهم على النفاذ إلى صميم الحقيقة الحية والتغلغل فى نهر الصيرورة والفعل المتدفق، هذا الفعل الذى بلغ - كما أشرت من قبل - حد التفجر والتدهور والجنون الوحشى المستعر..

لذلك لن أستطيع أن أعد القارئ بأكثر من أفكار مؤقتة تحتاج إلى جهد أكبر، وقراءات وتأملات وتأويلات أعمق ربما تتيحها الأيام فى وقت لاحق وتساعدها على النضوج. وسيكون حالى أشبه بمن يحاول التأمل بينما ينهار السقف فوق رأسه، ويهتز الأساس تحت قدميه، أو بمن يحاول رسم لوحة أو وضع لحن موسيقى فى الوقت الذى تشتعل فيه نيران الحرب من حوله، أو تنهال سياط الجلادين فى معتقلات العذاب والتعذيب على جسده.

٢ - أمامنا المسرح العالمى المخيف تدور على خشبته الأحداث المخيفة: تطرف وتعصب، عنف وإرهاب، عصابات "مافيا" شركات احتكار عابرة

للقارات ومصاصة للدماء، شعوب كاملة مهددة بالإبادة والتشريد والأوبئة والمجاعات، حوالى بليونين من البشر يعيشون تحت المستوى الأدنى للحياة الإنسانية، حكام بالإسم وحده، وهم فى حقيقتهم سفلحون بالجملة كأنما انشقت عنهم قبور الآشوريين أو الرومان أو المغول والتتار، تخريب للبيئة والأرض - مهد البشر ولحدهم - تحت ضغط الضرورات الإقتصادية، أو التجارب النووية، أو التكنولوجيا الصناعية التى أفلتت من كل الحدود، وأوشكت أن تغتال الخضرة فى كل مكان، سخط وتمرد.وبطالة وجريمة وضجيج وفقدان للمعنى - لاسيما بين الشباب الثائر بلا ثورة فى أرجاء العالم كله... وعلى الجملة: غياب الحكمة واغترابها عن الواقع اليومى للبشر العاديين الذين تزداد تعاستهم وشقاؤهم، واغتراب البشر العاديين والمتخصصين المحترفين على السواء عن الحكمة ومقاصدها العالية والإنسانية التى لم تغب أبداً عن ألباب الحكماء الحقيقيين فى الشرق و الغرب منذ آلاف السنين.

ونسأل السؤال الخالد الأليم: ماذا نفعل؟ ماذا يفعل المتفلسف لإنقاذ الفلسفة أو الحكمة من اغترابها عن الواقع وينقذ الواقع من اغترابه عنها؟ ماذا يفعل لإنقاذ الإنسان من أهوال القوى الوحشية التى تشوه إنسانيته، وتمسخ حقيقته، وتزيف معناه ورسالته على الأرض؟ هل يبقى فى مقاعد المتفرجين، مع العلم بأن النار التى تلتهم المسرح يمكن أن تمتد ألسنتها إلى القاعة؟

هل يمكن أن يشارك بجهده وشخصه وكتاباته مع زملائه فى الاقتراب من الغايات والأهداف الكبرى المنوطة بالعقل والفلسفة منذ أن وجد الإنسان وبدأ الوعى التأملى فى حقائق الوجود، والفعل، والقيم، والمصير، وفى وضع الإنسان فى الكون ودوره فيه، والأمانة التى يحملها خلال الفترة القصيرة لوجوده - فى العالم بعد أن أبت أن تحملها السماوات والأرض والجبال؟

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تأكيد الاحترام والتقدير للمعرفة الفلسفية بأنظمتها وفروعها المختلفة؛ فهذه الأنظمة المتخصصة

تتقدم وتمضى فى طريقها المعرفى الدقيق، ولابد أن تتابع السير فيه، وأن يساهم كل منا بجهده فى هذه المسيرة. هذا شئ لا غنى عن تأكيده منذ البداية بكل ما نملك من قوة ومن احترام للمعرفة العلمية الدقيقة التى لا يشك أحد فى كونها شعاع الأمل المضئ، وربما الوحيد، وسط الظلمات المدلهمة التى تزحف اليوم على وجود "الحيوان العاقل"، وتحاصر حقه فى الحياة، والسعادة، والأمن، والسلام، والوعى، والمعرفة.

والأسئلة التى طرحناها الآن قد لا تدخل بصوره مباشرة فى الكثير من التخصصات الفلسفية الدقيقة التى أمعنت فى التخصص استجابة لروح العصر العلمى والتقنى؛ لأنها إما أن تقع وراءها أو فوقها - دون أن تكون لهذا السبب هامشية أو من قبيل التزيد والفضول، أضف إلى هذا أن الإجابات الممكنة عنها، والغايات المأمولة منها قد تنعكس عليها فتخرجها قليلاً من أبراج تخصصها، أو تؤثر على اتجاهها، أو تقرب بينها، وتساعد فى النهاية على تحقيق الوحدة الكلية المنشودة، وهى وحدة الثقافة والمعرفة والإنسانية (التى طالما تطلّع إليها وفكّر فيها الفلاسفة بأشكال مختلفة، من بعض حكماء الشرق القديم إلى بعض السفسطائيين إلى أفلاطون والرواقيين، إلى ديكارت، وليبنتز، وهيجل، وهسرل، وياسبرز، وراسل، وتوينبى، وعدد من الماركسيين الجدد، والوضعيين المناطقة..) ويزيد من ضرورة التفكير والعمل فى سبيل هذه الوحدة الشاملة ما يتردد اليوم على كل لسان من أن الأرض قد أصبحت قرية عالمية صغيرة، وأنها مهددة بالفناء على يد أعظم وأتعس المخلوقات التى تدب عليها، وأخطرهم على مصيرها وهو الإنسان..

٣ - إننا نلاحظ اليوم أن الحكمة قد خُلعت عن عرشها، وأن الفلسفة قد اغتربت عن مجتمعاتها، كما اغتربت هذه المجتمعات عنها فى الغرب والشرق على السواء. وطبيعى أن تختلف الأسباب هنا وهناك، وأن يبلغ الأمر حد تحريمها أو تشويه سمعتها والافتراء عليها عندنا أكثر مما هى الحال عند

غيرنا - وإذا صبرت عليها "السلطة هنا أو هناك، فلأنها جزء من الترف الأكاديمى الذى يستكمل به الديكور الثقافى، أو لأنها ثرثرة محصورة بين الجدران الجامعية، ولا خطر منها ولا أثر لها. ولعل السبب الأعمق هو فقدان الثقة فى الفلسفة، والاعتقاد بعجزها عن التأثير فى مجرى الأحداث العامة، وفى الوعى والرأى العام، أو فى الحياة الخاصة للمواطنين المشغولين عنها بهمومهم الخاصة، وحتى إذا قلنا إن لكل إنسان بالضرورة فلسفته، فلن تكون هذه فى النهاية سوى فلسفة شعبية غامضة تتكون فى الغالب من أخلاط متناقضة يحصلها الإنسان العادى من التقاليد والآراء الشائعة، والأفكار، والعواطف المتدفقة ليل نهار من أجهزة الإعلام ووسائطه، وأبواقه، وأقماره الصناعية (التى حجبت ظلماتها المنهمرة وجه قمرنا القديم الحنون!..).

إن الأسباب الحقيقية لاغتراب الحكمة وعجزها يمكن أن تنحصر فى نوعين: أسباب داخلية تتعلق بالمشهد الفلسفى المعاصر عند الآخرين وعندنا، وأسباب خارجة عن الفلسفة نفسها أو خارجة عن إرادتها، وسوف أناقش هذه الأسباب على ضوء الغايات، والأهداف، والمثل الإنسانية العامة التى يمكن أن تسعى الفلسفة لتحقيقها "هنا والآن"، أو بالأحرى التى ينبغى عليها أن تسعى لتحقيقها على نحو أكثر تصميماً، وعلى نطاق أوسع مما حدث حتى الآن..

أما فيما يتعلق بالأسباب الداخلية، فأقصد بها فجوة الاختلافات والفروق الفنية والموضوعية الدقيقة التى تفصل بين الاتجاهات والتيارات الفلسفية المختلفة سواء بين القارة الأوروبية والأمريكية من ناحية، أو بينهما وبين الاتجاهات والتيارات المتأثرة بها، أو المنقولة عنها، أو التى تحاول - مع افتراض حسن الظن الشديد - أن تتميز وتستقل عنها فى عالمنا الثالث من ناحية أخرى.

والسبيل إلى التقريب بين هذه الاتجاهات والتيارات، وتحقيق نوع من التقارب فى الأهداف، والغايات، والمثل المشتركة ليس مستحيلاً كما يبدو

لأول وهلة - لاسيما إذا تذكرنا أن هذا التقارب والتفاعل قد تم على سبيل المثال فى الفلسفة الأمريكية التى تأثرت فى العقود الأخيرة، وفيما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، بفلسفة الظاهرات (الفينومينولوجيا)، وفلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا)، خصوصاً فى الدراسات المتصلة بفلسفة الفن، والجمال، وبالنقد الأدبى، كما أن التقارب والتفاعل قد تحقق أيضاً فى الفلسفة الأوروبية المعاصرة التى أدمج بعض أعلامها عناصر هامة من العقلانية العلمية، والفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة التى ازدهرت جميعها فى العالم الأنجلو- أمريكى، وذلك مثل" هابرماس" الماركسى الجديد فى فلسفته النقدية. وسبل التقارب والتفاعل الذى تم وينبغى التوسع فيه هى من الوضوح بحيث يمكن الاستغناء عن ذكرها: تعميق الحوار بين الأطراف المختلفة فى المؤتمرات واللقاءات المحلية والعالمية، التقريب بين الاتجاهات والمدارس المتعددة بتمثيلها، وإفساح المجال لسماع أصواتها فى أقسام الفلسفة ومعاهدها فى الجانبين.

ولاشك أن التوسع فى الحوار ليشمل الأقسام التى تدرس الفلسفة الغربية خارج نطاق العالم الغربى كله سيساعد على تنمية بذور الاتجاهات المستقلة داخل العالم الثالث نفسه؛ بشرط أن يعتمد فى كل الأحوال على المعايير والأسس التى تضمن تحقيق الحوار الحر القائم على الاحترام، والتفاهم المتبادل، والمعرفة الكافية من الأطراف كافة بالخصوصيات الثقافية المتميزة، والعموميات، والقيم المشتركة فى وقت واحد. وإذا كان المفكرون والعلماء وأساتذة الفلسفة من أبناء حضارة "اللوجوس" الغربية لا يكفون عن اللقاء، والتعاون فى مشروعات مشتركة، فما أحرانا نحن أبناء العالم الثالث بالسعى إلى التواصل فيما بيننا من ناحية، وفيما بيننا وبين أبناء الغرب من ناحية أخرى، بغية التعرف على العوامل المشتركة، ومحاولة تجاوز الحدود المصطنعة بين شرق وغرب كما سيأتى بعد قليل. ستبقى الفروق النوعية فى أساليب البحث والتفكير قائمة بغير شك؛ ولكن ربما يتم قدر

كبير من التقارب والتلاقى إذا تواصل الحوار حول موضوعات وإشكالات تهم البشرية العاقلة بأسرها. وقد يتم هذا التقارب إذا تصورنا أن موضوع الحوار هو على سبيل المثال: غياب الحكمة والعقل فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين الذي استشرت فيه مختلف ظواهر الجنون الجماعى ، بحيث لم يعد يكفى أن نسميه عصر القلق، ومشكلة السلام العالمى التى تركت حتى الآن للساسة والقادة العسكريين، وقضية الحكومة العالمية التى تجسد الضمير العالمى، وتردع الحكومات الفردية المعتدية - كما تصورها كانط مثلاً فى مشروعه المشهور عن السلام الدائم- وتغيير النظم التربوية على أساس الاحترام المتبادل بين شتى الثقافات، وتنمية هذا الاحترام عند أبناء الغد، والعمل على زيادة التواصل "والتثاقف" بينها للتخلص تدريجياً من أشكال التعصب العرقى، والقومى، والتطرف الدينى والمذهبى، التفكير المشترك - بصوت مسموع يصل إلى آذان الساسة والعامة - فى مستقبل البشرية - المهددة فى كل لحظة بالفناء والاندثار - والعوائق التى تسد الطريق إلى وحدة الحيوانات التى نسيت أو كادت تنسى أنها حيوانات عاقلة، وآن أوان إعادة الذاكرة إليها، باختصار: تشكيل محكمة ضمير عالمى دائمة تمارس الإدانة والضغط المعنوى على كل معتد على الضمير العام، وكل آثم فى حق الإنسان، وحريته، وكرامته، وحرمة حياته وجسده وشخصيته، وحقوقه الأولية... والمهم أن نتذكر على الدوام أن "السعى إلى الحكمة" لم تكن الحاجة إليه أشد إلحاحاً منه فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، قرن العنف، والتدمير، والضوضاء، وسعار الانتحار الجماعى المجنون..

غير أن أخطر الأسباب الداخلية يأتى من الفلسفة نفسها؛ فعليها أن تراجع طبيعتها، ومفهومها، وتعريفاتها التقليدية، ومناهجها، وأساليب رؤيتها إذا شاءت أن تصبح " حكمة عالية" كما سماها كانط، أو "حكمة خالدة" كما وصفها ليبنتز، وياسبرز، وهكسلى، وغيرهم. ولا يقتصر الأمر على تغيير الوصف والتسمية، وإنما يتعداه إلى المهام الجديدة التى تلزمها اليوم أكثر من

أى يوم مضى بأن تكون عالمية وإنسانية، وأن تتحول - على الأقل فى المجالات المختصة بالقيم، والغايات الأخلاقية، والمثل، والأحلام، والأهداف المستقبلية التى يمكن الإجماع عليها - إلى حكمة مناضلة تتسلح بأسلحة النقد والمقاومة لكل ما يعطل العقل، ويغيب الوعى، ويشوه الإنسانية ويطمس البديهيات الأولية التى انكفأت اليوم على وجهها فى بحور الدم المراق، وطوفان الكذب، والتزييف المنهمر من أجهزة البث المرئى والمسموع، ووسائل غسل المخ وأبواقه ليل نهار .. وعليها أخيراً أن تحافظ على حريتها لكى تستطيع الدفاع عن الحرية، وإلا سقطت فى الهاوية التى سقطت فيها فلسفات سيئة الحظ تبنتها سلطات إرهابية (كما حدث أخيراً للماركسية وللصحوة الإسلامية فى ظل النظم الأيديولوجية المتحجرة، والنظم العسكرية الطاغية المختلفة).

٤ - قلت إن غياب الحكمة من أبرز سمات العقود الأخيرة للقرن العشرين، سواء أخذناها بالمعنى المألوف أو بمعناها فى التراث السقراطى، والأفلاطونى، والأرسطى.

إن الحكمة بأوسع معانيها تدل على الحكم الصائب الرزين على الأمور المتعلقة بالحياة والسلوك، وتقترن باتساع المعرفة، وحدة الذكاء، وعمق التأمل. لكن هذه ليست شروطاً ضرورية لوجودها؛ إذ يمكن أن تستغنى عنها بالفطنة والبصيرة، إنها (كما يقول الفيلسوف المثالى بلانشار)[٢] لا تعنى بتأكيد حقائق أو تكوين نظريات، بقدر ما تعنى بوسائل الحياة العملية وغايتها، وربما أضفنا إلى هذا أنها تتضمن نوعاً من السعى إلى تحقيق الحياة الطيبة المتجانسة، كما تكشف عن بصيرة بالنفس فى علاقتها بالعالم والمجتمع المحيط بها.

أما فى التراث السقراطى فيقصد بالحكمة معرفة "الأمور القصوى" أو الحقائق النهائية"، وطبيعى أننا لا نطالب الإنسان العادى أن يملك "الحقيقة النهائية" سواء كانت هى معرفة الله، أو المثل الأفلاطونية، أو أى

حقيقة أخرى. فحكمة الحكيم تتجلى قبل كل شئ فى معرفته بنفسه وبغيره، وفى نفاذ بصيرته إلى الطبيعة الإنسانية والحياة بوجه عام، بحيث يكون قادراً على الرؤية الكلية لهذه الحياة فى وحدتها وشمولها، كما يكون أقدر من كثيرين غيره على أن يهتدى بالعقل فى أفعاله، ويدرك الأهداف الصحيحة إدراكاً واضحاً، ويحسن اختيار الوسائل المؤدية إلى بلوغها. ولا حاجة للقول بأن من مقومات حكمته كذلك أن يرى الأشياء رؤية نزيهة ومن مسافة بعد كافية، وأن يتحكم فى عواطفه وانفعالاته ليحتفظ بهدوئه واتزانه العقلى فى الأوقات العصيبة، والظروف التى تفرض عليه اتخاذ القرارات والمواقف من الأشخاص والأشياء قبل الإقدام على الفعل. وكلها ألوان من الحكمة التى يمكن أن نجدها عند فلاح بسيط ولا نجدها عند أغلب من نسميهم "أساتذة" الفلسفة... ويكفى "محب الحكمة" بهذا المعنى القريب المألوف أن يسعى لفهم "الموقف" أو الشرط" الإنسانى، ورؤيته رؤية كلية من خلال مظاهره، وتجلياته، وتعبيراته المختلفة فى خضم ملحمة التاريخ البشرى، ولا شك أن هذه الرؤية ستنطوى على التأمل فى فناء الإنسان أو تناهيه، وفى دلالة هذا الفناء والتناهى على مقومات وجوده التى أفاض فى شرحها الوجوديون - وسينعكس هذا أيضاً على موقفه من الزمان؛ إذ لن يكون حكيماً من لا يتأمل ماضى الإنسان وحاضره، لكى يكون أقدر على التبصر بمستقبله، والإعداد له، والاستجابة لمطالبه، واستشراف آفاقه وممكناته، والتأهب لمواجهته بالمعرفة والإرادة (وفى هذا يقول شاعر الألمان الأكبر "جوته": "من لم يحط علماً بما مر بالبشرية عبر ثلاثة آلاف عام، فسيبقى طوال حياته تائهاً يتخبط فى الظلام".

إن الإنسان فى هذا القرن يفتقر إلى الحكمة لأسباب يصعب حصرها وتحديد أنواعها. ربما يكفى القول بأنه فى لهفته على معرفة الطبيعة والسيطرة عليها بعلمه ووسائله التقنية قد أهمل السعى الذى لا يقل عنه أهمية لمعرفة نفسه، ورعاية باطنه، وضميره، وأخلاقياته، وكانت النتيجة - كما يقول

أينشتين فى عبارة معروفة - أن اكتملت وسائله، واضطربت غايته، وظهر عجزه عن مواجهة حقيقة نفسه وعالمه الذى صنعه، ثم أخذ يدمره بأشكال مختلفة: فى خداعه لنفسه، أو استسلامه لمختلف الأساطير، والأوهام، والخرافات التى خدعته بها قوى نسجت شباكها حوله (كالقوى والمصالح الموجهة للسوق الاستهلاكية العالمية، والاتجاهات العنصرية والطائفية والمذهبية المتعصبة التى تصورت أنها استأثرت بالحقيقة المطلقة، مما جعله فى النهاية أداة لأعمالها الإرهابية أو ضحية لها). ولا شك أن من أخطر مظاهر انعدام الحكمة هذا الانفلات الصاخب من كل الحدود والمعايير على كل المستويات، باسم التجديد، والتجريب تارة، وباسم الحياة، أو الحب، أو الثورة على كل الأنظمة المتسلطة تارة أخرى. وليس من قبيل المصادفة أن تكثر الطقوس العجيبة، وممارسات الجماعات الشاذة، والجرائم البشعة كثرة هائلة فى أقوى الدول وأعظمها سيطرة على العلم والتقنية ..

كان من نتائج ذلك أيضاً أن اتسم عصرنا كما قلت بالانفلات من كل الحدود، وما نسميه عادة بإيقاع العصر المتسارع ليس إلا تعبيراً عن التطرف، والشطط، والاندفاع الجنونى الذى انجرفت إليه الأفراد، والشعوب بدرجات وصور مختلفة. ولقد ظهر هذا التطرف وما يزال يظهر فى أشكال وأفعال متباينة فى شتى الميادين السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والعسكرية، والثقافية تاركاً وراءه الموت، والدم، والخراب، والاضطراب، والفوضى، وشاهداً على تدمير العقل، والمعقول، والضمير، والحكمة[٣] .

٥ - نعود إلى السؤال: ما العمل لإنقاذ الإنسان من نفسه؟ ما العمل لإيقاف اندفاعه إلى اللاعقل والجنون المدمر؟ وبماذا يمكن أن يساعد الفلاسفة فى هذا الإنقاذ؟

إن هذه الأسئلة تقع بالضرورة فى التبسيط والتعميم، والمشكلات التى يدعى الفيلسوف لمواجهتها شديدة التشابك والتعقيد، والدور الذى

يمكن أن يقوم به مشكوك فيه منذ البداية بسبب الشك أصلاً فى قدرة الفكر على التأثير والتغيير، بجانب الشك الشائع فى ثقافتنا فى قيمة الفلسفة وضرورتها ووجودها أصلاً..

مع ذلك فإن المتفلسف لا يمكنه - كما سبق القول - أن يقف موقف العاجز المتفرج فى الوقت الذى يُدمر فيه العقل، وتهدد فيه "القرية الأرضية" بأسوأ مصير. وأول ما يخطر على البال هو دعوته للقيام مرة أخرى بدوره[٣] السقراطى حتى ولو بدا أن هذا الدور قد أصبح مستحيلاً أو باعثاً على السخرية. صحيح أن دور "لغز" الفلسفة ونموذجها الحى كان محدوداً بحدود "دولة المدينة"، كما كان فى صميمه دوراً عقلياً وجدلياً يتوسل بالاستقراء، والحوار والتوليد الذهنى للوصول إلى الحد والماهية (اللهم إلا إذا صدقنا كيركجور وجعلناه - أى سقراط - أول الوجوديين والذاتيين فى تاريخ الغرب، أو حمّلناه من ناحية أخرى مسئولية تحلل الغرب وانهياره - كما زعم نيتشه فى هجومه الغاضب عليه عندما حمّله مسئولية بداية مسيرة العقلانية والجدلية المسرفة على حساب إرادة الحياة وقواها الأصيلة..) لكننا لو تذكرنا وصف سقراط لنفسه - منذ أن بدأ تساؤله وحواره مع الناس العاديين فى شوارع أثينا ومجالسها حتى خطبته الطويلة فى محاكمته الأخيرة - لو تذكرنا وصفه لنفسه بأنه "الذبابة" التى تلسع ظهر الحصان الأثينى كلما أخلد للنعاس، وغاب عن الوعى بحقيقة نفسه، ومجتمعه، وعالمه، لاستطعنا القول بأن دور المتفلسف السقراطى المعاصر سيكون أشمل، ومهمته أصعب وأخطر؛ فهو مطالب بإيقاظ الحصان العالمى المندفع اندفاع المجنون الأعمى على أرض "القرية العالمية الصغيرة"، ومعنى هذا - بعيداً عن لغة المجاز - أن يكون حارس هذه القرية الضئيلة البائسة، كما كان سقراط وكل "الموقظين" العظام فى الشرق والغرب حراس مدن العقل، والقيم، والاستنارة، والحرية، والوعى..

هذه الكلمة الأخيرة تنبهنا على الفور لدور المتفلسف في الدعوة إلى "الوعي العالمي والإنساني" الذي كان وما يزال غائباً عن كثير جداً من كبار المفكرين في الغرب بوجه خاص (من أرسطو إلى هيجل، وحتى ياسبرز، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، دع عنك غيابه عن كثير جداً من أساتذة الفلسفة في البلاد والمناطق نفسها التي تتم فيها في هذه الأيام واللحظات أبشع مذابح الإبادة، والتطهير العرقي، والتعصب الديني، والاضطهاد العنصري، وسجن شعوب بأكملها، ومحاصرتها من قبل بعض الدول الإرهابية، بجانب الألوف المؤلفة من الجرائم التي تُنفذ في غياهب السجون، والمعتقلات، وزنازين التعذيب، فضلاً عن المقابر الجماعية التي لا يسمع الناس عنها إلا عن طريق بعض الصحفيين والمتطوعين الشجعان، أو مؤسسة العفو الدولية، وإذا سمعوا عنها أصلاً فبعد فوات الأوان)..

٦ - إن الفلسفة - في مجموع تراثها العريق وفي شتى الحضارات - أقدر من غيرها من أنظمة المعرفة على تكوين هذا الوعي العالمي، وتأكيد وحدة البشر على كوكبنا الضئيل أو قريتنا الصغيرة، والذين يحملون على أكتافهم أمانة تعليم الفلسفة يمكنهم - إذا استقام فهمهم لرسالتها وتجردوا من تحيزاتهم وتطلعاتهم وصراعاتهم الصغيرة - يمكنهم أن يلقوا الضوء على المسلمات، والافتراضات، والقيم، وأساليب الحياة، والاتجاهات والنزعات الخفية، والتحيزات المغرضة العميقة الجذور في عقول الناس في كل مكان، وربما استطاعوا كذلك بأساليب تحليلهم ونقدهم "العلاجية" - على حد تعبير - فتجنشتين - أن يشفوا أصحاب السلطة من أفراد، ومؤسسات سياسية، واجتماعية، وعلمية، ودينية، من نزعاتهم اللاعقلية واللاإنسانية، ويقربوهم من آفاق الوعي العالمي والإنساني الشامل الذي يتحد فيه الأنا مع الأنت؛ بل يصبح هو الأنت. وفي استطاعتهم أخيراً أن يفيدوا من تخصصاتهم المحددة في فلسفة القيم، والأخلاق، والميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة، ونظرية المعرفة، والأنثروبولوجيا الفلسفية، والتفكير المستقبلي ... الخ في فحص

وتحليل ونقد العديد من أمراض العصر التي كادت أن تصبح أمراضاً مزمنة: كالعنف، وتغييب الوعي بالمخدرات والشعارات، والتهالك على اللذات، والتطرف العنصري والقومي والطائفي والديني، وانتشار مشاعر اليأس والإحباط واللامبالاة، خصوصاً في المدن المكدسة بملايين البشر المقضي عليهم بالعذاب اليومي في جحورها، وأوكارها، ومكاتبها، ومصانعها، وسجونها، وحافلاتها، وأماكن لهوها وكأنهم جيوش فيران شرسة تعسة .. ناهيكم عن كثير من المشكلات الطاحنة التي تستحق ألا يشيح المتفلسف "البرجوازي" ببصره واهتمامه عنها؛ بينما هي تصدمه كلما فتح جريدة الصباح، أو أدار مفتاح التلفاز: مشكلات الطفولة، والشيخوخة، وصراع الأجيال، الشذوذ الجنسي، وإدمان الشباب، ضياع ملايين اللاجئين المشردين الجائعين من ضحايا صراعات القوة والسيطرة بين نظم الحكام والأفراد، وركام التخلف، والاستبداد، والعجز، واليأس، والحرمان الذي مافتئ ينهال على رؤوس التعساء في الشرق التعس منذ الألف الثالث قبل الميلاد.

لن يستغني النقد والفحص والتحليل "العلاجي" الفلسفي الذي أشرت إليه عن التعاون والتفاعل مع بقية العلوم الإنسانية، والإفادة من نتائج بحوثها النظرية والميدانية - كالاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا واللغة، والتاريخ، والقانون، والاقتصاد السياسي ..وربما انعكس على مناهج النظر والبحث في هذه العلوم نفسها، كما سينعكس بالضرورة على تخصصاته النوعية الدقيقة في مباحث الأخلاق، والقيم، وتاريخ الفلسفة، والعلم .. الخ فيخلصها من العناصر الذاتية، والاهتمامات المحلية، والتمركز الشعوبي، والاجتماعي، والحضاري، بحيث يوسع من آفاق عالميتها وإنسانيتها، وتجردها وتسامحها. بل إن المتفلسف لن يستطيع أن يغفل دور العلم والتقنية في خلق الوعي العالمي من الناحية العقلية، وتوحيد أساليب الحياة ونماذج السلوك لأعداد متزايدة من البشر في كل القارات - بصرف النظر عن الآثار المدمرة للتقنية، والأضرار الفادحة الناجمة عن التهاون في الاهتمام

بأخلاقيات العلم، وعدم ربط نتائجه بالقيم الإنسانية - وأخيراً فإن المتفلسف لن يستغنى عن النظر بقدر الطاقة فى الأعمال الأدبية والفنية المعبرة عن معاناة البشر، ومشقاتهم، وآمالهم، وآلامهم فى مختلف الآداب والفنون المعاصرة، لأن قدرة الأدب والفن على توحيد الوجدان الإنسانى - بغض النظر عن اللون، والجنس، والقومية، والعقيدة، ومد جسور التفاهم والتجانس والاحترام المتبادل بين الشعوب والحضارات - أمر معروف ومشهود منذ أن وُجد الأدب والفن. وتبقى المهمة "الهرقلية" - كما يقول أستاذ الفلسفة الأمريكى الأرمنى الأصل "هيج خاتشا دوريان" فى مقال أخير له بمجلة "الفلسفة البعدية"(٤) تبقى هذه المهمة ملقاة من الناحية العقلية البحتة على أكتاف الفلاسفة، أو بالأحرى على ضمائرهم، ومدى قدرتهم على استشراف المستقبل...

٧ - والأمر الثانى الذى يخطر كذلك على البال ويتصل مباشرة بما ذكرته عن دور الفلسفة فى التعجيل "بالوعى العالمى والإنسانى" هو مساهمة المشتغلين بها فى الجهود العالمية والإقليمية الموجهة لإيجاد عالم يسوده السلام، والتضامن، والأمن، وتسترد فيه القيم الأخلاقية والجمالية قيمتها بعد طول ضلال وضياع؛ عالم لا يروعه الإرهاب المنظم من بعض الحكومات، والمنظمات، والعصابات، ولا تهدده الانقلابات العسكرية المفاجئة، وأشكال العنف والاضطهاد السياسى والتعذيب والأحكام الجائرة بالسجن والإعدام على أصحاب الرأى الآخر(وكفى البشر ما يلقونه من الأعاصير والزلازل وانفجارات البراكين والفيضانات، وما يعانونه من الأورام والآلام النفسية والجسدية بسبب تدخل الإنسان فى الدورة الطبيعية، وإخلال ساعتها الحيوية، وتخريب البيئة بغير وازع أخلاقى). ويستطيع أصحاب الفلسفة أن يشاركوا فى الجمعيات، والمنظمات، والهيئات العالمية والمحلية المعنية بالسلام العالمى، ورعاية البيئة، والطفولة، والشيخوخة، والدفاع عن حقوق الإنسان (مثل منظمة العفو الدولية، وحركة السلام العالمى، واليونيسيف، وأحزاب

الخضر...) وذلك عن طريق التعليم والبحث والكتابة، والقدوة الشخصية، وإقامة الندوات والمؤتمرات والمحاضرات، أو بالتعاون على تأسيس اتحادات فلسفية تختص بدراسة الموضوعات والمشكلات التى تهم البشر كافة ولم تعد مقصورة على شعب دون شعب أو مكان دون مكان[٥]. والمهم بعد كل شئ أن يخرجوا أحياناً من ثياب وظائفهم التى تفرضها لقمة العيش، وتأدية الدور الاجتماعى ويشجعوا - كما يقول "كانط" فى مقاله المشهور عن التنوير - على الاستخدام العلنى العام لعقولهم، ويستمعوا للنداء الذى أطلقه "ماركس وزميله إنجلز" ذات يوم فى بيانهما المعروف بعد تعديله على هذه الصورة: "يا فلاسفة العالم اتحدوا فى سبيل إنقاذ العقل والإنسان".

وطبيعى أنهم لن يتمكنوا من الاقتراب خطوة واحدة من الوعى العالمى والإنسان أو من التضامن والسلام بين البشر حتى يبدأوا بتحقيق هذا السلام بينهم كأشخاص، واتجاهات، وتيارات، ويراجعوا مفاهيمهم التقليدية عن الفلسفة، وفاعليتها، ووظيفتها، وغايتها، ويتذكروا المهام والآمال المعقودة عليها، لا كمعرفة موضوعية دقيقة وحسب، بل كأداه تحرير - بطئ ولكنه أكيد! للإنسان العادى أو "الرجل الصغير" الذى طالما تجاهلته وأهملته؛ مع أنه هو الضحية الأولى والأخيرة لما يحدث اليوم من مآس وفواجع ترتبت - فى جزء منها على الأقل - على بعض أنظمتهم، و"أيديولوجياتهم"، وشطحاتهم ... ويزداد هذا المطلب إلحاحاً فى وقتنا الحاضر الذى تعلو فيه بعض الأصوات التى تعلن نهاية الفلسفة (مثل هيدجر ورورتى)..

لا شك أن تعريف أرسطو للإنسان بأنه الحيوان الناطق أو العاقل قد يبدو اليوم خطأً لا يغتفر، اللهم إذا وضعناه فى إطار فلسفته النسقية المحكمة، ومنطقه الصورى الذى كان منطق الثبات والتحديد؛ فلم يزل العقل الحى يصارع خلال التاريخ لإثبات جدارته، وإبداعه، وحيويته، ولم يزل يتصادم مع

القوى العمياء للشر، والجنون، واللاعقل، واللامنطق (وهى القوى التى لم تغب عن بال أرسطو نفسه، وإن لم يتصور أنها يمكن أن تبلغ ما بلغته اليوم وفى أوقات المحن والكوارث الكبرى من تدمير للعقل والمعنى) نعم! ليس الإنسان مجرد حيوان ناطق، وإنما هو قيمة مجسدة، وشخص حى، حر، مريد، يغير الواقع، ويتمرد على المألوف، وينزع للامحدود، ويصنع الحضارات، ويبدع الفنون، والآداب، والعلوم، ويشرع نفسه على الممكن والمستقبل لتحقيق ما لم يتحقق بعد، ويعقل اللامعقول، وينظم الفوضى، ويقفز فوق ظلال جسده، وبيئته، وجنسه، ولونه، ومعتقده؛ بل يتخطى حدود عالمه وكل ما هو فى عالم لعله يعرف نفسه التى لا تنفك تعذبه، وتفلت من كل تحديد حتى يدرك وحدتها الجوهرية مع كل ما ينبض بالحياة أو يسمو على الحياة. وهنا أيضا يثبت "سقراط" أنه الحكيم الذى لم يزل واقفاً على عتبة باب الغرب المتسلط المغرور بمنجزات عقله، وعلمه، وصناعته، ولم يزل هو اللغز الساحر، والسؤال المحير الذى - يلح عليه أن يعرف نفسه، كما يلح علينا أيضاً أن نعرف أنفسنا!...

٨ - إن الأدب القومى لم يعد له اليوم من معنى. لقد آن أوان الأدب العالمى، وعلى كل امرئ أن يشارك بجهده فى التعجيل به "هذه العبارة الشهيرة التى قالها "جوته" (١٧٤٩ - ١٨٣٢) قبل وفاته بسنوات قليلة فى أحد أحاديثه العذبة مع صديقه وتلميذه الوفى الأمين "إكرمان"[٦]، يمكن التنويع عليها فيما نحن بصدده فنقول: (ربما بثقة أكبر مما يفعل ناقد الأدب ومؤرخه، لأن عالمية الفكر الفلسفى وعموميته تطغى على خصوصيته وقوميته التى لا تكاد تظهر إلا فى ملامح شخصية المفكر، وبيئته، وعصره، ولغته، وتراثه، دون أن تؤثر تأثيراً جوهرياً على شمولية مشكلاته، وتساؤلاته، وإجاباته..)، لقد آن أوان الوعى العالمى الذى طالما حاولت الفلسفة تحقيقه، لاسيما فى العصور، والمذاهب، والحركات العقلية والروحية التى أكدت إنسانية الإنسان، ودعت إلى احترام "طبيعته"، وعقله، وشخصه، وحرمة حياته، وكرامته، وحريته. ولا يتعارض هذا بحال - كما قد يتصور البعض -

مع تأكيد الوعى الذاتى للشعوب، والثقافات، والمجتمعات "والبنى" السياسية، والأخلاقية، والقانونية، والفكرية، والفنية ... الخ، ولا مع ضرورة استمرار الكفاح المتصل للتعرف على الهوية، أو على الأصح إيجادها، وتجديدها، وإبداعها، لأنه (أى الوعى العالمى) سيكون بمثابة الوحدة الكلية التى تؤلف بين الأفراد والذوات المتنوعة، وستكون أداته هو الحوار الحر الذى تنخرط فيه الأطراف الحرة. وإذا كان الأمر يقتضى - فى تقديرى المتواضع على الأقل - تجاوز مشكلة الشرق والغرب (التى اشتعلت فى السنوات الأخيرة، واحتدم حولها اللجج واللغط، وارتفعت الأصوات المتشنجة والمشوشة!) إلى مشكلة القرية البشرية المهددة بالدمار والتلوث بكل أشكاله، فإن هذا يزيد من ضرورة تكاتف كل العقلاء لإطفاء الحريق الجنوبى الذى يلتهم كل القيم التى صارع "تراث الحكمة" المشترك لإقرارها، ووضعها فى مرتبة البداهات الواضحة المتميزة. وعندما تصل المأساة إلى حد تصليب الطفل الرضيع أمام عينى أمه، واغتصاب العجوز ذات الثمانين عاماً أمام أبنائها وأحفادها - كما حدث ويحدث اليوم على يد أبطال الصرب - وعندما يحاصر إرهاب الدولة المنظم شعوباً بأكملها على مرأى ومسمع من العالم المتواطئ أو غير المكترث- كما يجرى الآن لأبناء أمتنا فى الأرض المحتلة أو للسود فى جنوب أفريقيا - فلا بد أن يصحو الوعى العالمى والضمير الإنسانى، ويرتفع فوق المصالح، والتحيزات، والتميزات، والخلافات - وإلا فمتى يصحو؟ وكيف تستحيل الحياة إلى كابوس مرعب ولا يتحرك؟!

وتسألنى: ما الموضوعات التى يمكن أن تناقشها محاكم الضمير والعقل المحلية والعالمية التى حان الوقت للم شملها من العقلاء فى كل مكان، سواء أكانوا علماء، وأدباء، وفلاسفة، أو مشتغلين بالفلسفة، أم كانوا من الشباب العالمى الضائع المضيع، وبسطاء الناس العاديين الذين كانوا على الدوام ضحايا كل عدوان على العقل والضمير؟ وأرد على سؤالك بقولى: إن الموضوعات لا حصر لها، والإضافة إليها أو التعديل فيها أمر ممكن، وما يحضرنى

منها يمكن أن يفتح آفاقاً للنظر والعمل ظلت مغلقة أو مهملة حتى الآن. ومن يدرى؟ فربما تصل إلى جمهور الرأى العام فتساهم فى التغيير الحقيقى من أسفل إلى أعلى، وربما "تفلح فى إقناع المتشككين بقدرة الفكر على التأثير على الواقع: إعادة التفكير فى حقيقة الإنسان، وتأسيس ماهيات وجوده وقيمه الباقية فى مواجهة احتمالات الفناء والدمار الشامل على ضوء مكابداته التاريخية وإنجازاته الفنية، والعلمية، والتقنية، وإمكاناته المستقبلية، وعلى ضوء الدراسات المتنامية "الأنثروبولوجيا الفلسفية" بشتى فروعها التى أهملناها فى عالمنا العربى إهمالاً شبه كامل، استكناه أبعاد إنسانيته وإطلاق طاقاته الخلاقة. - وفق برنامج عالمى - لا كحيوان ناطق وحسب؛ بل كحيوان مبدع، ولاعب، ومصور، وفاعل، وصانع للحضارة، وسائر على الطريق إلى المستقبل الإنسانى الحق - السلام العالمى والأمن من الخوف، والقلق، والفقر، والجوع، والحرمان، والعدوان - الحب، والتعاطف، والأمل، والتواصل، والحوار، الحرية والمسئولية والضمير، والخير، والحب، والحق، والعدل، والجمال وسائر القيم المادية (على حد تعبير ماكس شيلر!) المغروسة فى طبيعته، فى إطار نظام أو ميثاق أخلاقى عالمى، وحدة البشر المشتركة التى لا تتعارض - كما سبق القول - مع فروقهم الفردية، وخصوصياتهم الثقافية والحضارية والدينية؛ تكامل الجهود العلمية، والفلسفية، والقانونية.. الخ المشتركة فى مركب جديد لمجتمع عالمى مفتوح، مراجعة التراث الفلسفى وتاريخ الفلسفة فى الشرق والغرب، والقديم والحديث من منظور وحدة البشر ومحبتهم الشاملة وتضافرهم الممكن، وطبيعتهم الأصلية الخيرة لمقاومة العوامل التى أدت إلى تشويهها والانحراف بها، لاسيما من قبل بعض الفلاسفة والأيديولوجيات المتعصبة، ومن جانب صغار الطغاة وكبارهم فى كل العصور وعلى كل المستويات، أولئك المتلذذين بالنظر فى مراياهم، المصابين بنزعات التدمير الفردية والجماعية أو عشق الموت - النيكروفيليا على حد تعبير إريك فروم - نتيجة نرجسيتهم المرضية المستفحلة(٧)،

الاهتمام بظواهر التعذيب عبر التاريخ حتى بلوغها ذروة التفنن فى عصر التقنية، لاسيما فى أكثر البلاد تخلفاً فى العلم والتقنية، بحيث باتت أرض البشر جحيماً يمكن بالقياس إليه أن يعد جحيم "دانتى" و"المعرى" روضة من رياض الجنة ...، تأسيس "فلسفة بعدية" تحلل وتراجع الفلسفات المتباينة من منظور الوعى العالمى والإنسانى الشامل، وتجدد مسيرة الحركة الإنسانية التى طالما انتكست قديماً وحديثاً، كما تؤكد قيمها الأساسية فى التنوير، والتحرير، والتقدم، والتسامح بين الأديان، والمذاهب، التفاؤل بمستقبل العربة البشرية الواحدة التى يقودها العلم، والعقل، والإخاء، وانتشالها من مستنقع تاريخها المعاصر الملطخ بالأوحال، والدماء، والدموع".

ربما تقول: إن هى إلا آمال "يوتوبية" عريضه، غارقة فى ضباب الشك، والقلق، والقنوط مما يجرى اليوم وفى هذه اللحظات التى تقرأ فيها هذه السطور. لكن الإنسان هو كائن الأمل والمستقبل، وعليه أن يرفع راية الأمل حتى لو امتلأت الأرض من حوله وتحت قدميه بالأنقاض والأشلاء؛ بل إن من واجبه أن يرفعها فى هذه الأرض بالذات التى لم تعترف حتى الآن بقيمة الإنسان كإنسان..

ومع أن هذه الآمال تبدو "يونوبية" حالمة كما قلت، فإن أحلامها ليست مستحيلة كأحلام اليوتوبيين على اختلاف العصور، والثقافات، والحضارات، وعند مختلف الأدباء، والمفكرين الذين طالما رسموا لنا جزراً ومشروعات ومدناً سعيدة أو شقية، ونظماً إيجابية أو سلبية، ومجتمعات مثالية كأنها الفردوس الأرضى، أو مجتمعات ضدية وعدمية كأنها الجحيم البشرى. والدليل على هذا أن بشائر الأمل تلوح فى الأفق وإن كانت أضواؤها ما تزال شحيحة خافتة. ألم تتحرك ضمائر الناس وقلوبهم فى كل شبر من قريتنا العالمية الصغيرة تعاطفاً مع ضحايا الفظائع الوحشية فى البوسنة، وضحايا المجاعة المخجلة فى الصومال وجنوب السودان[٨]، وضحايا

الحرب الأهلية فى لبنان وأفغانستان، وضحايا الإرهاب الإسرائيلى الذى يحاصر شعب فلسطين، ويجوعه، ويعربد فى أرضه، وضحايا الصراعات الطائفية، والمذهبية فى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق، وضحايا العدوان العراقى الوحشى على الكويت وكردستان؟ ألم يتحرك قبل ذلك لضحايا الزلازل، والبراكين، والفيضانات، وكوارث الطيران؟ ألم يتكون حزب للخضر فى معظم بلاد العالم يقاوم بوسائله المحدودة تلويث البيئة، ومخاطر التجارب والنفايات النووية؟ ألم تتحرك الأمم المتحدة، ووكالاتها، وهيئاتها - على الرغم من ترددها وعجزها وسيطرة القوى الكبرى عليها، وعلى الرغم من أنها لا تزال بعيدة عن تمثيل الحكومة العالمية المأمولة أو تجسيد الضمير العالمى الرادع؟ وأخيراً فلنسأل أنفسنا: ألم يتحرك ضمير الجنس البشرى لإنقاذ "شركائه" على الأرض وفى المياه من الدببة والحيتان والأسماك المهددة بالانقراض؟!

إن العقبات أكبر من كل التوقعات. والسلام، والسعادة، والأمن، والتضامن، والتراحم، والأخوة البشرية ما فتئت تضرب رؤوسها على جدران المستحيل .. لكن الفلسفة تعمل على الدوام فى دائرة الممكن الذى يبدو أحياناً على صورة المستحيل (**وفلسفة المستقبل العالمية والإنسانية هى أخطر تحد يواجه المشتغلين بها والمنتمين إليها. إنها من قبيل المستحيل الممكن، أو قل من قبيل الممكن الذى يبدو اليوم كالمستحيل**).

الهوامـــش

(١) ربما لا تكون هذه العبارة صحيحة كل الصحة، فلم تغب الفلسفة فى كل الظروف والأحوال عن الواقع بكل أبعاده ولا عن آلام الناس وآمالهم، وإن كانت - بحكم معرفتها النظرية ومناهجها القائمة على التحليل والنقد والتفسير والتعميم وتكثيف أفكار عصرها فى نظم عقلية موحدة ومتماسكة - أقل قدرة من الأدب والفن والتاريخ على التعبير عن تلك الآلام والآمال فى صور حية مؤثرة. ومع علوها فوق الجزئى العارض والتجريبى الحادث والزمنى العابر - مع ارتباطها به وبدئها منه فى الوقت نفسه بوصفها مشروعات بشرية مؤقتة رغم طموحها المستمر للخلود والثبات (وتلك هى مفارقتها الأزلية!) فإن معاناة البشر قد انعكست بوضوح على مرآتها فى عصور وأحوال كثيرة: عند الشكاك القدماء والرواقيين والكلبيين، وفى مواجد المتصوفين العظام من كل العصور والحضارات، ولدى الأخلاقيين والمعلمين والحكماء الكبار والصوفية فى الشرق والغرب، فى الفلسفات الوجودية فى عصرنا الحاضر، فضلاً عن الفلسفات التى كتبها أصحابها بدماء القلب مثل كيركجور ونتيشه وأونامونو وكامى وغيرهم.. والعبارة التى قالها "أدورنو" أيضاً وصرح فيها بأن التاريخ الطويل لثقافة العقل والروح والتقدم، إلخ، قد أصبح مجرد "قمامة" بعد "أوشفيتس" (وهو معتقل التعذيب النازى الرهيب) يتجلى صدقها اليوم أكثر مما كان الحال على أيامه؛ إذ يمكن أن تجرفنا إلى القول - فى مواجهة أهوال القتل والتدمير والتعذيب التى تجرى فى البوسنة وعلى أيدى اليهود أنفسهم أبناء ملته وجلدته فى الأراضى العربية المحتلة - بأن كل القيم التى اعتز بها الإنسان تستحق أن تلقى فى أقرب مزبلة؛ غير أن الأجدر بالعقل هو الإصرار على إنقاذ هذه القيم من نيران المحنة المشتعلة، إن كان الإنسان ما يزال حريصاً على أن يكون إنساناً.

(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف الأستاذ باول إدواردز، المجلد الثامن، ص ٣٢٢.

(٣) انظر إن شئت مقالاً لكاتب هذه السطور عن التواضع والاعتدال بعنوان: "أيها الإنسان لست إلها" فى كتابه مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربى ١٩٦٧، ص ١٣٣ - ١٣٥. وفى الطبعة الثانية عن دار شرقيات بالقاهرة، وكذلك فى كتابى لم الفلسفة؟ الفصل الثالث بعنوان: "لنكتشف سقراط من جديد" الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١.

(٤) والمقال بعنوان: "مستقبل الفلسفة فى سياق عالمى"، الفلسفة البعدية Metaphilosophy المجلد ١٢، العددان الأول والثانى، يناير/ أبريل سنة ١٩٩٢ من ص ١٢٥ - ١٣٣.

وقد تم بالفعل تأسيس الجمعية الدولية للنزعة العالمية، أو الـ ISU، فى شهر نوفمبر سنة ١٩٨٩ فى مدينة وارسو عاصمة بولندا، وسوف تعقد مؤتمرها العالمى الثالث فى جامعة وارسو فى شهر أغسطس القادم ١٩٩٣، ويشارك فيه مفكرون وأدباء وأساتذة فلسفة من عشرين دولة. والهدف الأساسى من إنشاء الجمعية هو تحقيق التضامن بين البشر كافة، والقضاء على الحروب والآلام التى يسببونها لبعضهم، ومناقشة مبادئ نظام عالمى يقوم فى المستقبل على السلام والتعاون، ومقاومة الحرب والعدوان بكل أشكالهما، والوقوف فى وجه الاضطهاد لأى شعب من الشعوب أو لميراثه الثقافى الخاص. وهى فى النهاية جمعية تركز اهتمامها - كما يقول الإعلان الناطق باسمها فى مجلة "الحوار والإنسانية" التى تصدرها - على القيم والأفكار والاتجاهات العقلية التى تشترك فيها جميع الثقافات الإنسانية، كما تقوم على الإيمان بأن بناء المستقبل الأفضل للجنس البشرى لابد أن يبدأ بالعمليات العقلية التعميمية، أى يبدأ بالفلسفة(وقد تصادف مشاركتى فى مؤتمر هذه الجمعية، ورأيت كيف يسيطر الصهاينة عليها، ويستغلونها للدعاية لدولتهم العبرية المتعصبة).

(٥) راجع دلالات هذه العبارة غى سياق اهتمام "جوته بالأدب العالمى والأدبين العربى والفارسى فى كتابى "النور والفراشة - زهرات من بستان الديوان الشرقى، القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، فبراير ١٩٧٩، ص١٩ وما بعدها - وأخيراً فى طبعة "الجمل" التى تصدر عن دار الجمل لصاحبها خالد المعالى فى مدينة كولونيا.

(٦) علمتنى تجربتى المحدودة مع الحياة والأدب والفلسفة أن "المعذبين فى الأرض "المنشغلين بتعذيب أنفسهم وتدمير غيرهم (وهم المصابون بالنرجسية الفردية والجماعية المريضة أو بعشق الموت - "النيكروفيليا" على حد تعبير إريك فروم) مشغولون كذلك بالضرورة عن حب غيرهم والتعاطف معهم، ناهيك عن عجزهم المطلق حتى عن رؤية وجه "الآخر" والنظر فى عينه والحوار الحقيقى معه، وعن فشلهم كذلك فى تقدير الواقع وإدراك العالم إدراكاً "موضوعياً"، لأنهم قد استبدلوا به واقعاً وعالماً آخر تحصنت فيه "الأنا" المتضخمة لتنسج خيوط أوهامها وتنفث سمومها المهلكة. وحسبى الله من العناكب والأفاعى والحيات والذئاب والكلاب والجراء النرجسية التى طالما جربت فى ألسنتها وأسنانها وأظفارها، وأنيابها فهو وحده الذى يهب القدرة على الصفح والغفران...

(٧) لابد أن القراء "الكهول" من جيلى قد بهرتهم وحركت كوامن إنسانيتهم كما أخجلت عجزهم وضعف حيلتهم، رؤية النجمة السينمائية" أودرى هيبورن"

وهى تحتضن أطفال الصومال الجياع على صدرها وتطعمهم بيديها الصغيرتين المرتعشتين بعد أن ذوى جمالها البرئ الطاهر الذى فتن أحلام شبابنا، وعشش كابوس السرطان فى صدرها وجسدها الضئيل، دون أن يمنعها أبداً من تحمل مشاق السفر والمرض الوحشى الذى صرعها بعد هذه الزيارة بأسابيع قليلة. وباستثناء بعض الجمعيات الخيرية الإسلامية فى منطقة الخليج، لم يبلغ إلى علمى أن أحد الاتحادات الأدبية أو الصحفية أو العلمية فى بلادنا العربية قد كلف خاطره بإرسال واحد من أعضائه إلى البوسنة أو الصومال أو غزة والضفة الغربية أو جنوب السودان أو موزنبيق أو أنجولا أو سواها من بؤر الجحيم التى يحترق فيها البشر بأيدى البشر، فى الوقت الذى قدمت فيه منظمات الغرب وأفراده ومازالت تقدم تضحيات ومعونات لا يستهان بها، ولا يصح التشكيك فى بواعثها وأهدافها على طريقتنا المعهودة فى لعن "الغرب ليل نهار، واتهامه بالتآمر علينا، بدلاً من تحمل مسئولية أخطائنا وذنوبنا التى لا تغتفر فى حق ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا...

التخلى والترك

بين التاوية وهايدجر

بقلم الأستاذ الدكتور

صفاء عبد السلام على جعفر

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

" **لأستاذى** الجليل الفضل فى لفت انتباهى إلى أهمية الفكر الشرقى القديم؛ حيث أهدانى - رحمه الله - أول كتاب فى هذا الموضوع، مما هيأ لى اتمام هذه الدراسة المتواضعة عن "مفهومى التخلى والترك بين التاوية وهايدجر" (*) التى أهديها إلى روحه الطاهرة فى دار البقاء"

تمهيد :

يقول شوانج تسو عن معلمه لاوتسى(**):

«إن فن استبقاء الحياة يتضمن: القدرة فى ابقاء الكل فى واحد، وعدم افتقاد شىء، ... ومعرفة متى نتوقف، ومقدار ما هو كاف، وأن نترك الآخرين وحدهم، وأن يهتم المرء بنفسه، وأن يكون بلا هموم وبلا معرفة ... أن تكون فى الواقع كطفل[1] *... السماء لا تفعل شيئاً، ومع ذلك فهى صافية، والأرض لا تفعل شيئاً، ومع ذلك تنعم بالراحة، ومن امتناع هذين الإثنين عن العمل ينشأ كل التعديل فى الأشياء ... التنوع اللانهائى للأشياء حولنا ينجم كله عن الامتناع عن العمل»*[2].

يتضح مما سبق أن ما يميز الميتافيزيقا التاوية عن ميتافيزيقا الأديان والفلسفات الإلهية التي تؤمن بوجود إله مفارق للطبيعة هو وحدة المبدأ مع مظاهره المتنوعة؛ أي أن العمليات الطبيعية أشبه بتفتح الزهرة؛ حيث تنبثق الفاعلية الخلاقة من الداخل إلى الخارج، ومن الداخل إلى الخارج، ومن خلالها يفيض "التاو"(*) من اكتماله المبدئي ليتحول إلى ما لا يحصى من المظاهر الحية والجامدة، وهذا الفيض ليس فعلاً إرادياً ناشئاً عن خطة محكمة مسبقة في عقل مستقل مفارق، بقدر ما هو نوع من الفعل التلقائي الذي يصفه "لاوتسي" بأنه اللافعل(٣).

يقول لاوتسي:

« التاو ليس من شيمته الفعل
ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام ».

ويعني ذلك أن الإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه لاوتسي "باللافعل" "وعدم التدخل في مسار الأشياء" بحيث يغدو الفعل جزءاً من النظام الطبيعي للأشياء لا مستقلاً عنها، ولا معارضاً لها(٤).

فإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى يلتقي مفهوم "لاوتسي" عن "التخلي" بما يتضمن من معاني اللافعل، واللامعرفة، واللارغبة - كما سيأتي بيانه تفصيلاً - مع مفهوم هايدجر "عن ترك الموجود يوجد" ؟

أولاً - التاو ومفهوم التخلي عند لاوتسي:

(أ) اللافعل wu wei - no action :

تعبر التاوية عن نشاطها المتنوع من خلال ما نسميه wu forms، ويشتمل على معان ثلاثة:

١ - اللافعل أو wu wei - no action.

* من الممكن ترجمة مصطلح "التاو" Tao أو Dao بعدة كلمات فضلاً عن كلمة الطريق، فهو الروح الأزلي الأبدي، والجوهر الأساسي لكل موجود، والحياة الحقة لكل كائن، والمدبر العام للكون كله.

٢ - اللامعرفة أو wu zhi - no knowledge.

٣ - اللارغبة أو wu yu - no desire(*).

وتجدر بنا ملاحظة أن "اللافعل" فى هذا السياق إنما يشير إلى أفعال تتفق مع الـ "De" أو نظام الأشياء، كما أن "اللامعرفة" هو نوع من المعرفة لكنه لا يستند إلى قواعد أو مبادئ؛ أما "اللارغبة" فهى تلك التى لا تريد السيطرة على موضوعها مما يجعلها رغبة بلا موضوع(٥). و "اللافعل" عند لاوتسى يشير إلى نوع من الأفعال ليست مركبة، وإنما تتصف بالعفوية والتلقائية، ولا يمكن التعبير عنها بالكلام أو بالقول، "التاو" باستمرار يعبر عن اللافعل، ومع ذلك فلا شئ فيه لم يتم إنجازه، فضلاً عن أن تلقائية اللافعل تشتمل على إدراك التواصل بين الذات والأخرى مما يؤدى إلى نوع من التكامل بينهما(٦).

إن الحكيم فى ممارسته للافعل، وعدم تدخله فى مسار الأشياء إنما يماثل حركة التاو التلقائية؛ فالتاو لا يبذل جهداً فى تسيير الكون، لأن الكون يشبه الجسد الحى الذى يعمل كل جزء فيه فى اتساق وتناغم مع بقية الأجزاء، ولا قيام لكل جزء إلا بمجموع الأجزاء(**) (٧).

فالتاو هو عين النظام الداخلى للطبيعة، الحر من أية ضرورة خارجية؛ والعمل يُنجز لأنه من طبيعة الأشياء أن يُنجز، والحكيم الذى يحوز على

* هذه الصور الثلاث تشبه إلى حد ما وظائف النفس Psyché التى لعبت دوراً هاماً فى التأملات الغربية منذ أفلاطون، فالنفس الأفلاطونية قد أمدتنا بتفسيرات عديدة لأحوال المعرفة والفعل والرغبة التى تؤلف بنية الذات، وهذه النفس الثلاثية واحدة فى صراعها، ويقوم صراعها الأساسى بين المعرفة والجهل، وهذا الصراع يعود بصفة رئيسة إلى الصراع بين النفس والجسم.

(C.P.: Routledge Ency of Philosophy: Taoism, P. 787 - 788).

** عبرت "بوذية الزن" ذات المنشأ التاوى عن هذه الفكرة بأكثر من صيغة شعرية:
"البث فى سكون لا أفعل شيئاً
الربيع يأتى، والعشب ينمو من تلقاء ذاته".

الفضيلة الـ "تى" تكون نفسه مرآة لتجلى التاو فى العالم الطبيعى يفعل مثل ذلك، ولذا فإن أثر عمله يبقى فى الأرض.

يقول لاوتسى:

«لذا فإن الحكيم حاد ولكنه لا يقطع
ثابت ولكنه لا ينفذ»[8].

فالحد القاطع يدل على ممارسة القسر فى التعامل مع الآخرين ومع الطبيعة، والحد غير القاطع يدل على الفعل التلقائى مع حركة وصيرورة الطبيعة، وهذا هو معنى الفعل من خلال اللافعل[9]. ومن ناحية اخرى فالصلة وثيقة بين مفهومى اللافعل والسكون فى التاوية؛ ففى الصمت تصبح كل الأصوات ممكنة، وفى الأبيض تصبح كل الألوان ممكنة، وكذلك تؤول كل الحركات أخيراً إلى السكون.

يقول تشوانج تسو: « *على المرء أن يتعلم أن يرى وكل ما حوله ظلام، وأن يسمع وكل ما حوله ساكن، فى الظلمة يمكنك أن ترى النور، وفى السكون يمكنك أن تستمع إلى التناغم، بهذا يمكنك أن تخترق الأعماق، وتتعرف إلى الروح* ».

إن التاوية تعلم التحرر من إغواء الحواس[*]، والبحث عن الحقيقة فى المركز الداخلى الساكن، ويعنى ذلك ترك الحواس حرة تنشط بتلقائية من خلال اللافعل، وعدم التوقف عند حدود ما تقدمه، والغوص نحو الانسجام الكلى الذى تتلاشى عنده مؤثرات العالم الخارجى[10].

ومن ناحية أخرى، فإن "التاو" يفعل دون قسر أو إكراه، وصورته فى الطبيعة هى الماء الذى يشق طريقه ويصل إلى غايته دون جهد، والتاوى ينشط

---

* يلاحظ أن "التاوى" لا يرفض عالم الظاهر باعتباره وهماً (مايا) كما يفعل الهندوس، بل يرى فيه سبيلاً إلى عالم الباطن.

من خلال اللافعل واللاجهد. إنه ينطوى لكى يستقيم، ويفرغ لكى يمتلئ، يبدو بالياً ولكنه متجدد على الدوام، يتجاوز الثنائيات والأنا الفردية المنغلقة، لا يحاول إظهار نفسه؛ ولكنه يبدو للعيان، وعنما يحصل ذلك يعتبره متعة زائلة؛ فلا يعول عليه، لا يرفضه ولا يقبله، ولأنه لا يدخل فى منافسة مع أحد لا يتعرض للهزيمة، وما من قوى إلا وهنالك من يفوقه قوة؛ فهو فى صميمه مع الواحد الذى يتجاوز الثنائيات(١١).

إن النفى والإثبات يتمازجان فى الواحد اللانهائى، فلا شئ يعلو على رؤية الأشياء فى النور، وهذه الرؤية ليست فقط رؤية الأقطاب فى الواحد، بل ترمى أيضاً إلى الوحدة الكلية. يقول لاوتسى: «*الطريق الذى يقود إلى أعلى هو الطريق نفسه الذى يقود إلى أسفل*» مما يعنى إدراكه لتداول الأقطاب وتفاعلها فى داخله وفى الخارج، وفى ذلك يفضل الحكيم السكون على الحركة، وعندما يصل إلى حالة السكينة الداخلية التامة يسيطر على نفسه، وعلى محيطه، وعندما يكون عقل الحكيم فى سكون، يغدو مرآة للعالم(١٢).

يقول لاوتسى :

«من غير أن تسافر بعيداً
تستطيع أن تعرف العالم كله
من غير أن تنظر من النافذة
تستطيع أن ترى طريق السماء».

ويعنى ذلك أن رؤية طريق السماء تأتى من الانكفاء على حالة السكون، حيث يعكس الفكر مساره ويتجه إلى وحدته الداخلية بدلاً من الاتجاه إلى الخارج(١٣)؛ أى أن الحكيم فى حالة السكون يتجنب إغواء الحواس الخارجية الخمس، ويلجأ إلى الحواس الداخلية. إن الحواس الخارجية تقود إلى الفعل؛ أما الحواس الداخلية فتضعه فى حالة اللافعل: ينجز دونما حاجة إلى

فعل؛ فمن خلال اللافعل وعدم التدخل فى مسار الأشياء، تكسب العالم، وتحقق حالة من التوازن مع الكون(١٤).

يقول لاوتسى :

« من يتشبث بشيء يفقده
من أجل ذلك فالحكيم
لا يفعل ذلك، ولذلك لا يفسد،
لا يتشبث، ولذلك لا يفقد
الحكيم ينتبه إلى ما لم تلتفت إليه العامة
يعيد الكائنات العشرة الآلاف إلى طبيعتها
لكنه لا يجسر على الفعل »(*)(١٥).

(ب) التاو واللامعرفة wu zhi - no knowledge :

تعنى "اللامعرفة" فى هذا السياق غياب نوع محدد من المعرفة يعتمد على الحضور الأنطولوجى، أو هى ذلك النوع من المعرفة الذى لا يخضع لقواعد أو مبادئ تحدد وجود أو النشاط الخاص بظاهرة ما.

وبعبارة أخرى فإن "اللامعرفة" تمد الشخص بمعنى الفضيلة "De" أو "Te" ومنظور خاص أكثر من أن تكون فهماً لهذا الشئ فى علاقته بتصور ما.

إن "اللامعرفة" هى معرفة بدون مبادئ، ولا يمكن التعبير عنها حرفياً؛ ومع ذلك فهى تتواصل مع اللغة التى تؤسس الاختلاف والخصوصية، وتتيح التواصل مع نتائج "اللامعرفة".

إن "الشخص العادى" يقوم بتخزين الخبرة الماضية، وتنظيمها فى مستويات ثابتة من المبادئ تستدعى عالماً يتخذ نموذجه من هذه التمييزات؛ أما

* اى أنه يعينها على أن تعود إلى طبيعتها الحقة أو إلى ماهيتها التى تخالف ما هى عليه فى علاقتها بغيرها من الكائنات.

"الحكيم" فهو يعكس العالم تماماً كما تفعل المرآة؛ إنه يستجيب لكل شئ دون أن يعمل على تخزينه؛ أى أنه يعكس كالمرآة العالم فى لحظة بعينها، وبطريقة تنأى عن صورة العالم المنقضية أو الصورة التى لم تحدث بعد[١٦].

(جـ) **اللارغبة wu yu - no desire** :

عبّر "أفلاطون" عن إشكالية الرغبة فى التراث الغربى فى تعريفه للإيروس **Eros** بوصفها صفة للدوافع التى تسعى إلى تحقيق غاية لم تتحقق بعد، فإذا ما تحقق توقفت الرغبة؛ إن الرغبة عند أفلاطون تنشأ من معرفة ما يمكن أن نرغب فيه بحق – أى من المعرفة، والتحقق الكامل للمعرفة ليس ممكناً فى هذه الحياة، لذا تستمر الرغبة بوصفها دافعاً يستحث الإنسان إلى مزيد من الفهم أكثر من كونها حركة أو انتقالاً من موضوع الرغبة إلى آخر فى محاولة لا تنتهى لتحقيق الهدف النهائى.

أما فى "التاوية" فالرغبة المتحركة أو المتنقلة هى الرغبة الوحيدة التى تترك الموجودات كى توجد، وهى لا تؤسس العالم بطريقة معينة، علماً بأن فهم "اللارغبة" فى التاوية إنما يكمن فى التقابل بين عالم الموضوعات/ الأشياء والموضوعية. ويبدو أن إشكالية التاوية فيما يتعلق بالرغبة تتمثل فى أنها لا تهتم بموضوع الرغبة بقدر اهتمامها بكيفية الرغبة؛ فالرغبة التى لا هدف لها تسمح دائماً بالانقضاء، والمتعة عند التاوى يتم إدراكها لا على الرغم من فقدان الإنسان لموضوع الرغبة، ولكن بسبب هذه الواقعة؛ فالعالم عند التاوى مجموعة معقدة من العمليات والتحولات، ولا يخلد إلى الراحة قط[١٧].

ويمكن القول بأن الرغبة فى المعرفة عند أفلاطون هى الشئ الوحيد الذى يعرّف لنا الوجود الجسد – غير الجسد؛ وهذه الرغبة الوحيدة قد تمثل مذهباً شبيهاً لما يسمى فى الفكر الغربى بالواقعية **Realism**؛ وذلك عندما نعتقد بأن العالم الموضوعى هو عالم الأشياء المتعينة الثابتة التى نلقاها فى العالم، أو هو عالم الأشياء التى تعلن عن نفسها لنا فى العالم.

أما عن "التاوى" فالعالم الموضوعى لا يمكن أن يكون موضوعياً بهذا المعنى؛ وإنما هو مجموعة متحولة متشكلة باستمرار من الحوادث أو العمليات الكامنة وراء العديد من التمييزات الموجودة فى العالم.

وبعبارة أخرى تحمل معنى المفارقة فإن العالم الموضوعى عند التاوى بلا موضوع؛ بل إن الحكيم التاوى يرى عالم الحوادث المتحولة الذى يلحق به الثبات بصورة لحظية فى نموذج التمييز؛ ومع ذلك يمكن إدراكه إذا رأيناه بوضوح مجاوزاً لهذا التمييز.

فى "التاوية" لا يوجد شئ ليس "ذلك الشئ"، ولا يوجد شئ ليس "هذا الشئ"، فنحن لا نرى الأشياء من خلال ذلك المنظور، وإنما يمكننا فقط أن نعرفها من خلال منظورها الخاص[١٨].

يتضح من ذلك أن ما يمكن تسميته بمفهوم "التخلى" عند التاوى يرتبط باللافعل، واللامعرفة، واللارغبة؛ بمعنى أنه يرتبط بعالم بلا موضوع **objectless** أو بعبارة أدق، فإن الحكيم التاوى يهتم بهذا النوع من الفعل والمعرفة والرغبة الذى لا يعتمد على الموضوعات، ويعبر ذلك عن الطريقة الحاسمة التى يفهم بها التاوى الذات والعالم.

وفى المقابل نجد أن الذات فى الفكر الغربى المعاصر تظهر إلى الوجود عن طريق المواجهة مع عالم الأشياء الذى تتفاعل معه الذات؛ بينما نجد أن "الشخصية" فى التاوية يتم التخلى عنها حتى أن الموضوعات لم تعد تكون ما يحيط بالذات[١٩].

بناء على ما تقدم فقد يكون أفضل تفسير لمصطلح اللارغبة **wu yu** هو الرغبة فى لا موضوع **objectless - desire**، إستناداً إلى أن المعرفة التى لا يوجهها مبدأ، والفعل الذى لا يعبر عنه بالقول لا يمكنهما بالمعنى الدقيق

للكلمة أن يموضعا العالم (يجعلانه موضوعاً) أو أى عنصر فيه؛ أى أن يصنعا موضوعات مستقلة عما يحيط بالإنسان[٢٠].

إذن نوع الرغبة المرتبطة بإدراك التاوى هو بأدق المعانى "بلا موضوع"، والمتعة المرتبطة "باللارغبة" ممكنة دونما حاجة إلى التعريف أو الامتلاك أو السيطرة؛ فاللارغبة عند التاوى هى بمثابة توقف الرغبة، وتقوم على "فهم مرآوى"(*) يحقق التكامل بين اللافعل واللامعرفة واللارغبة، ومع ذلك فالأشياء التى نرغبها يجب أن تكون فى حد ذاتها موضعاً للتقدير والمراعاة، ولا تُطلب لأنها موضوع للرغبة؛ ذلك أن طلب الرغبة إنما يعنى البحث عن نوع من السيطرة على من يشعر بتلك الرغبة[٢١].

ثانيا ـ الوجود ومفهوم الترك عند هايدجر :

(أ) ترك الموجود ـ يوجد :

إذا كان مفهوم التخلى عند لاوتسى يعنى اللافعل، واللامعرفة، واللارغبة كما سبق بيانه، فإنه يمكن القول بأن "ترك الموجود – يوجد" عند هايدجر يقترب فى معناه من مفهوم التخلى، مع فارق أساسى وهو أن هايدجر قد تناوله فى معرض حديثه عن ماهية اللغة كما سيأتى.

ألقى "هايدجر" فى عام ١٩٢٠ محاضرة بعنوان "فينومينولوجيا الحدس والتعبير" أشار إليها فيما بعد تحت عنوان "التعبير والمظهر"(**)، ومنذ ذلك الحين أصبح السؤال عن العلاقة بين الوجود واللغة "محورياً" فى فكر هايدجر[٢٢].

أما فى كتابه الرئيس "الوجود والزمان" عام ١٩٢٧ فقد تناول الموجود الإنسانى Dasein بوصفه الذات الحقيقية لكل حديث عن الوجود، ووصف

* a mirroring understanding.

** expression & appearing.

اللغة بأنها "إيضاح" للوجوس Logos الموجود الإنساني، وهى المعنى الكلى حيث يكون للوجود وجود عالمى خاص به(٢٣).

إن وظيفة اللغة عند "هايدجر" هى "ترك الوجود ليكون ذاته"(*)، ولأن الموجودات الأخرى بخلاف الإنسان لا يتوفر لديها هذا المدخل الخاص إلى اللغة، فإنها لا تستطيع أن تتحدث؛ ذلك أن المعنى الأساسى للتفكير هو "ترك الموجود لكى يوجد"، ولكى يعبر عن الحقيقة فى صورة كلمات(٢٤).

يرى "هايدجر" أن اللغة تحدث بوصفها الفرق بين العالم (الوجود) والأشياء (الموجودات)، وهو ما يسمى عنده بالفرق الأنطولوجى(**)، ولكى يحدث "اللوجوس" بوصفه فرقاً أنطولوجياً تظهر الحاجة إلى الموجود الإنسانى الذى ينفتح على اللوجوس بوصفه فرقاً(***).

عند "هايدجر" ندرك الوجود بوصفه "لوجوس" بمقدار ما ندرك اللوجوس بوصفه اختلافاً، وحدوث هذا الاختلاف هو الذى يظهر الفرق الأنطولوجى، ومهمة الإنسان تنحصر فى الاستجابة إلى النداء الموجه إليه، والمعبر عن حاجة اللوجوس إلى "الهناك" أو "العالم" كى يحدث هذا الفرق، فضلاً عن أن الاستجابة لهذا النداء هى بمثابة حدوث للغة الإنسانية فى صورتها الحقيقية(٢٥). والأمر الهام - عند "هايدجر" - أن "اللوجوس" يعبر سلباً عن مجال "ما لا يقال" الكامن وراء كل قول أصلى، وهذا المجال ليس

* to let being be itself.

** Ontologische Differenz.

*** فى تأملات هايدجر المتطورة حول اللغة ذهب إلى أنه فى الفرق الأنطولوجى يكون الوجود فهماً أصلياً للحقيقة، والحقيقة هنا تعنى الانفتاح أو الكشف، كما يصبح العالم مشيراً إلى المعنى أو الدلالة الكلية للموجودات، والموجودات إما أن تكون موجودات متعينة أو موجودات فى كليتها، والعالم والموجودات يختلفان اختلاف العالم والأشياء فى الفرق الأنطولوجى.
(C.P. Kockelmaus, J. J.: "On the Truth ...", P. 157 - 158).

عدماً أو لا شئ؛ بل هو الثروة الكامنة لما يقال؛ إنه صوت بلا ضجيج؛ فكل تسمية أصلية وحقيقية تعبر عن شئ لا يقال.

إذن للوجود الأولوية فى حدوث اللغة؛ ليس فقط فى إيجابيتها، وإنما فى سلبيتها، أى فى مجال غير المقول، والإنسان وفقاً لطبيعته "ملقى به" فى اللغة، وهو من ثم لعبة الوجود السلبى بوصفه كلاماً غير مقول، ويتم ذلك عندما يتغلغل الإنسان فى مجال غير المقول(*) بالتغلغل وراء المعانى اليومية المألوفة(٢٦).

بناءً على ما تقدم يمكن القول بأن التفكير فى اللغة من حيث هى كذلك يعنى "الانتباه إلى قدرة اللغة ذاتها على الانكشاف" على أن "نترك الموجودات لتوجد"، وبعبارة أدق "إن اللغة تتحدث"(**) لكى تنادى العالم والأشياء إلى ماهيتها، وفى هذا "النداء" تتحقق ماهيتها الفريدة، فضلاً عن أن اللغة بوصفها نشاطاً لغوياً تكشف عن القول الصامت للوجود(٢٧).

يقول "هايدجر": « *... اللغة تحدث بوصفها قولاً، ونحن لا نلتفت إلى ذلك الإنصات، وإذا لم نستمع إليها فى كل مكان، فلن يمكننا أن نستخدم كلمة واحدة من اللغة؛ فالماهية الأساسية للغة تظهر لنا من خلال ما يقال، ولا يمكننا أن ننصت إلى هذه المعرفة الأساسية إنصاتاً حقيقياً* »(٢٨).

ويشير ما سبق إلى أن العلاقة بين الوجود والقول(***) إنما تعبر عن نفسها من خلال اللوجوس Logos، أو أن اللوجوس يعبر عن الوجود والقول فى الوقت نفسه؛ إلا أنه حتى هذه اللحظة لم تتم تجربة تفكير واحدة مع اللغة(٢٩).

---

* the un - said.

** Sprache-spricht - speech speaks.

*** Sein - Sagen, Being - Saying.

(ب) التفكير الأصلى ومفهوم الترك :

ذهب "هايدجر" إلى أن التفكير الأصلى(*) يجب أن يعود إلى الماضى، وأن يحاول إيقاظه، وأن يحفظه ويرعى لغته الأصلية كسمة للوجود الحقيقى؛ ذلك أن المهمة الأساسية للإنسان فى وجوده الحقيقى هى "التفكير" - كما رأى "هايدجر" فى "خطاب حول النزعة الإنسانية" (**)، وهذا التفكير يتجسد عندما نعبر عن الكلمة التى لم تقال بعد فى الوجود عن طريق اللغة(٣٠).

كما أشار إلى أن التفكير الذى ينصب على ماهية محددة من حيث الأساس تساؤل(***)(٣١)، وأن تعبير "التفكير الأصلى" الذى ظهر لأول مرة فى كتابه ما الميتافيزيقا ؟(****) يشير إلى محاولة "هايدجر" التغلب على الميتافيزيقا بمعناها التقليدى عن طريق التفكير، وفى محاضرته التى عنوانها "البناء - السكن - التفكير" (*****) يصف "هايدجر" "التفكير" بأنه نوع من "السكن والبناء "؛ فالنشاط الأساسى للإنسان هو "السكن" بمعنى الرعاية والحفاظ، و"التفكير" هو أسلوب من أساليب السكن الذى يهتم "بالأشياء"، كما أن "السكن" بناء يشير إلى معنى الرعاية والحفاظ(٣٢).

ميز "هايدجر" بين التفكير الحسابى التكنولوجى(******)، والتفكير الأصلى التأملى؛ ففى عالمنا المعاصر كل شئ يصطبغ بصبغة العلم التكنولوجية ذات الطابع الحسابى، حيث يكون موضوع المعرفة جزءاً من

---

* Das Wesentliche Denken - Essential Thinking.

** Brief über den Humanismus.

*** ein Frage - a questioning.

**** Was ist Metaphysik ?

***** Bauen - Wohnen - Denken, Building - Dwelling - Thinking.

****** Das Technisch Wissenschaftliche Rechnen - Technical Scientific Calculation.

المنهج Weg - Method المستخدم للمعرفة، أما التفكير الأصلى التأملى فمجاله الإنارة(*) التى تحرر الموجود وتكشف عنه[٣٣].

إن "التفكير الأصلى"(**) هو بحق "التفكير فى الوجود"؛ فهو ينتمى إلى الوجود وينصت إلى ندائه؛ "فالوجود" هو الذى يُمكن تفكير الإنسان من أن يكون تفكيراً أصلياً، وهذا التفكير الأصلى يحمل معنى الاهتمام بالوجود والسؤال عنه، وانتظار ندائه، وهو بذلك له الأولوية على التفكير الحسابى حيث يحافظ على مهمة التفكير فى حقيقة الوجود: السؤال الأساسى فى فلسفة هايدجر بأسرها[٣٤].

يتضح مما سبق أن التفكير فى "ماهية اللغة" له أهمية قصوى بالنسبة لتفكير ينشغل بالسؤال عن معنى الوجود[٣٥]. إن التفكير الأصلى عند "هايدجر" يعبر باللغة عن الكلمات غير المقولة التى تكشف عن الوجود بمقدار ما تصدر تلك الكلمات عن التأمل العميق والصامت الذى ينادى فيه الوجود المفكر[٣٦].

ويعنى ذلك أنه كلما فسرنا التفكير الأصلى فى ضوء إستجابة الإنصات - الحديث(***)، وكلما كان تلبية لنداء الوجود، فإنه ينفصل عند "هايدجر" عن أى اتصال ضرورى بالمنطق، أو بمعيار التصور النظرى أو العلمى الذى سيطر على تاريخ الميتافيزيقا التقليدية.

إن التفكير الأصلى "توضيح وكشف" وليس حجة تقام على أسس منطقية؛ إنه بالأحرى يفترض وجود تجربة "باطنية" تعد أساساً لكل تعبير

* Lichtung - Clearing.

** التفكير الأصلى عند هايدجر يشير أيضاً إلى الوظائف التالية: يحافظ schonen، يصون hüten، يراعى hegen، يعتنى Pflegen، ينتظر warten، يترك الموجود ليوجد lassen، وكلها تقف على طرفى نقيض مع التفكير الحسابى.

(C.P. Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine", P. 110.

*** a hearing - speaking - response.

"خارجى"، وهى التى تجعل ذلك التعبير ممكناً من الناحية الميتافيزيقية، فضلاً عن أن هذا التفكير يشير إلى "وثبة "(*)؛ حيث يتم الانفصال فجأة عن التفكير الميتافيزيقى التقليدى، والانتقال إلى علاقة الانتماء بين الإنسان والوجود.

ذهب "هايدجر" إلى أن الانفصال عن المنطق يعنى أن التفكير "يتجلى" بطرق عديدة، كما أن الحقيقة "تحدث" بصورة مختلفة؛ فاللغة عندما تعبر تعبيراً حقيقياً عن التفكير، فهى إنما تجسد المعنى تجسيداً خلاقاً يمتد إلى المستقبل المفتوح، ولا تنحصر فى أن تعبر عن قضايا متيافيزيقية تصور الموجودات بوصفها حاضرة باستمرار.

كما ذهب إلى أن كل تفكير أصلى شعر، والعكس أيضاً صحيح، مما يعنى إضفاء الطابع الشعرى على حقيقة الوجود فى صورة "شعر أصلى" Primordial Poetry، وبذلك يكون التفكير دائماً على الطريق(**) إلى "الكلمة" التى هى القول الأصلى أو قول الوجود، وهو بذلك يتجاوز المفاهيم التقليدية للتفكير(٢٧).

يمكن القول - إذن - بأن هذا التفكير "فلسفى" من حيث طبيعته التساؤلية، و "شاعرى" من حيث طبيعة "اللعب" فيه التى تتخذ هيئة المشروع(***)، والكشف عن الموجود الإنسانى الملقى به فى هذا العالم، و"دينى" من حيث حفاظه على حقيقة الوجود، ورعايته لها، ومن حيث كونه إستجابة "إنصات - حديث"، وتلبية لنداء الوجود، وتضحية بأنفسنا من أجل الوجود، وثراء بُعد القداسة، كما أنه عن طريق التفكير الأصلى نوهب الوجود وماهيتنا، ونتلقى الوجود والتفكير بوصفهما هبة، ونكرس أنفسنا لموضوع التفكير الذى هو الوجود بما هو كذلك(٢٨).

---

* Sprung - Leap.

** Unterwegs - On the Way.

*** Entwurf - Project.

إن الشعر والفكر يتفقان فى بعدهما عن التفكير الحسابى؛ فالعلاقة بينهما تختلف عن العلاقات التصورية التى هى من إبداع العقل. أما عن علاقة الجوار بين الشعر والفكر، فهى تنتشر فى كل مكان حيث نقيم على الأرض ونسكن إليها، وهى على طرفى نقيض مع التفكير الحسابى الذى يركز اهتمامه فى حساب الطريقة التى يؤسس بها الإنسان نفسه فى فضاء كونى، هذا التفكير يتخلى عن الأرض(*) بوصفها كذلك، كما أنه يتجه حثيثاً إلى السيطرة على الفضاء الكونى، وإلى العمليات التكنولوجية التى توظف استخدام الآلات على نطاق بعيد المدى.

ويبدو أن هذا التفكير الحسابى - من وجهة نظر "هايدجر" - يدفعنا إلى الجنون أو إلى عالم يفتقر إلى المعنى؛ أما إذا اتجهنا إلى علاقة الجوار بين الشعر والفكر، لأدركنا أنها وراء "التحول" الذى يحدث لنا فى مجال الوجود الإنسانى، والعالم، بحيث نصغى من جديد إلى نداء الوجود[٣٩].

(جـ) الشاعر والمفكر وتسمية المقدس :

"الشاعر" - وفقاً لتفسير "هايدجر" - هو الذى يقوم بدور "الوسيط" بين المقدس ورسل الربوبية من ناحية، والفانين أو الشعب من ناحية أخرى؛ فهو يتلقى الهبات السماوية من أجل الشعب، والشعر هو الوسيلة التى يتحدث بها المقدس ذاته إلى الفانين، ولكن الفانين غالباً ما يعجزون عن الإنصات إليه اللهم إلا الصفوة من المفكرين التى تكون مستعدة لتلقى الكلمة الشعرية؛ فضلاً عن أن تلك الكلمة سرعان ما تفقد ما فيها من عمق ما لم يتلقاها "المفكر" بالرعاية، وما لم تتأصل لدى "الفانين "[٤٠].

إن "الشاعر" وليس "المفكر" هو الذى يتلقى إشارات(**) المقدس ورسل الربوبية، وتتألف لغة الشاعر من التقاط هذه الإشارات ليجعل منها

* Erde - Earth.

** Winke - Signs.

بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس، وهذا الالتقاط عبارة عن "تلق"، ولكنه فى الوقت نفسه موهبة جديدة؛ إذ يميز الشاعر فى "الإشارة الأولى" المتحقق فعلاً كى يتنبأ بما لم يتحقق بعد(٤١).

إذن يتلقى "الشاعر" من رسل الربوبية الإشارات، فتستمد الكلمة الشعرية قوتها ومعيارها من المقدس والألوهية، وهو ما لا يستطيع "المفكر" القيام به، وعلى الرغم من ذلك فإن النطق بالوجود وتسمية المقدس إنما يعبران عن الشئ نفسه حيث تتم تسمية ماهية الأشياء، وتحويل العالم كله إلى كلمة(٤٢).

ويعنى ذلك أن "الحدث" الجوهرى للغة - فى رأى "هايدجر" - هو "الحوار" الذى يفترض إمكانية السماع والإنصات، كما يفترض أن تكشف الكلمة الجوهرية عن الشئ الواحد الثابت الذى يمكن أن نتفق عليه ويحمل وجودنا(٤٣).

إن "الكلمة من أجل الكلمة" جوهرة بحق، والعلاقة بين الكلمة واللغة تنتمى إلى مجال القول الشعرى؛ فما يبقى يؤسسه الشعراء بالكلمة وفى الكلمة، كما أن "الكلمة زهرة الفم" على حد تعبير هيلدرلين(*)، وفى ذلك إيقاظ لرؤية أكثر عمقاً وشمولاً تعود فيها الكلمة إلى ماهيتها الأصلية من حيث قدرتها على الإنصات إلى الصوت النابع من أعماق الأرض، وإلى القول الأصلى الذى هو نداء الوجود بما فى ذلك من دلالة انطولوجية خالصة.

"الكلمة زهرة الفم" عبارة تدل فى رأى "هايدجر" على أن الكلمة هى الجهة التى تسمح للأرض والسماء بأن تتقابل وتتفاعل بحيث يتم القرب والإحضار؛ أى يكون الوجود(٤٤).

---

* فريدريش هيلدرلين (ت. ١٨٤٣م) شاعر رومانتيكى المانى من أهم قصائده قصيدة المتجول، وخبز ونبيذ، والعودة إلى الوطن. أقبل هايدجر على شرح قصائده، وبين أهميته كشاعر مفكر أو كشاعر الشعراء حيث عكف على تأمل ماهية الشعر وبالتالى ماهية اللغة والوجود.

(د) **نداء الصمت وجدل الأليثيا :**

يقول "هايدجر" فى محاضرته "ماهية اللغة" :

« ... القول بوصفه المحرك فى رباع العالم يجمع كل الأشياء فى القرب، ويجعل كل منها فى مواجهة الآخر، وهو يقوم بذلك فى صمت؛ كما أن الزمان يتزمن، والمكان يتخذ موضعاً فى صمت، فضلاً عن أن لعب الزمان - المكان يتم أيضاً فى صمت »[٤٥].

هذا، ويسمى "هايدجر" نداء التجميع الصامت(*) الذى يحرك رباع العالم عن طريق القول باسم "رنين الصمت"(**).

ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان المحمول فى اللغة يصف الموضوع بصفات محددة، فإن اللغة عند "هايدجر" تدور فى مجال سابق على المحمولات بصفة أساسية، وتبلغ ذروتها فى القول غير المقول(***)، وفى هذه اللغة لم تعد العبارات التوضيحية ممكنة، وقضاياها لم تعد تنسجم مع قضايا المنطق التقليدية[٤٦]، علماً بأن اهتمام "هايدجر" بهذا النوع من القول إنما يرجع إلى محاولته التفكير فى الوجود بما هو كذلك، والسؤال عن معنى الوجود.

إن "ما لا يقال" يعبر عن نفسه أيضاً، ومثل هذه اللغة الأنطولوجية تصل إلى أبعد من حدود الفهم المنطقى والنحوى للغة الذى ينحصر مجاله الأساسى فى الحكم، ويقوم بناؤه على علاقة الموضوع - المحمول، وهذه اللغة تتوجه بذاتها إلى نداء الوجود الصامت الذى يتحدث فى صمت وتدعو إلى "اللوجوس". إن كل تسمية حقيقية تتحدث عند "هايدجر" عن غير المقول، ويكون لها صوت هو "رنين الصمت"[٤٧].

* Das lautlose rufende Versammeln - The soundless gathering call.

** Das Geläut der Stille - The ringing of stillness.

*** Sagenden nichtsagen - The saying that doesn't say.

وإذا كانت "الكلمة" عند هايدجر واهبة الوجود، فإن هذا لا يعنى أنه لا يوجد شئ عند انكسار الكلمة؛ فعلى الرغم من انكسارها يتبقى "شئ" لما يزل يوجد، وهذا الشئ هو القوة الغامضة التى تحملها الكلمة فى أعماقها. فى صمت الكلمة - إذن - ما يتبقى هو الطريقة التى يوجد بها الشئ(٤٨). ويمكن القول بأن "المفكر" بوصفه "حارس الكلمة" بوسعه فقط أن يشير إلى "صمت" الشاعر فى الزمن الضنين فى انتظاره لمجئ الإله، ويمكن فهم هذا الصمت بصورة أفضل على أنه نوع من الاستجابة، وهى الاستجابة الوحيدة الممكنة فى زمن الحاجة(*) إلى الإله يملؤها الأمل والانتظار والترقب(٤٩).

وجدير بالذكر أن الصمت - كما يرى هيلدرلين - هو شرط التجدد الروحى المأمول، وهو مرتبط بالضرورة بالإنصات لصوت الوجود الحق أو صوت الخالدين السماويين من رسل الربوبية الذين لا يفنون، ولا يبخلون، ولابد من أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الإلهى فى نغم واحد وسر واحد، ولابد أيضاً أن نحسن الإنصات كى ندخل فى الحوار، ونعود حواراً كما بدأنا على حد تعبير هيلدرلين، ومن لا يحسن "الإنصات" فلن يحسن إلا النزاع والخلاف(٥٠).

إن اللغة من حيث ماهيتها عند "هايدجر" هى الوجود ذاته فى صورة "كلمات"؛ فهى الوجود بوصفه "لوجوس"، وإن التفكير المستمد من الشعر الأصلى يتسم بطابع شعرى هو الآخر، ويبقى ذلك "محتجباً" لأننا لم نعرف بعد كيف نفهم الماهية الحقيقية للغة التى هى الوجود بوصفها تجميعاً للوجوس.

إذن مهمة "التفكير الأصلى" هى التفكير فى الوجود ولاشئ سوى ذلك، وعندما يستجيب الفكر إلى نداء الوجود، فإنه بوسعنا أن ندخل فى تجربة مع اللغة(٥١).

* Time of Need.

ويبدو أن الإنسان من حيث ماهيته لا يكون إنساناً إلا بقدر ما ينصت إلى نداء اللغة؛ فاللغة سكن الإنسان الذى يحيا فيه دون أن ينتبه إليه أو يفكر فى أمره، فهو أبعد شئ عنه، وإن كان أقرب الأشياء إليه، والآن يتوارى الإنسان قليلاً لكى تبرز اللغة إلى المقدمة؛ فاللغة هى التى تستخدم الإنسان وعليه أن يطيعها وينصت إليها[٥٢].

يرى "هايدجر" تأكيداً لذلك أنه « *حيث توجد لغة يوجد عالم، وحيث يوجد عالم يوجد تاريخ* »؛ فاللغة "نعمة" بمعنى أشد أصالة؛ فهى نعمة وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ لأنها "تضمن" أن يكون فى استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً[٥٣].

إن رسالتنا من وجهة نظر "هايدجر" هى التهيؤ للإنصات الحقيقى لما يسميه الشاعر والمفكر، وعلينا أن نصون ما ننصت إليه، أى نصون ما هو أصلى، فينفتح أمامنا سكن حقيقى فى الوجود، ولا نتخلى عنه انتصاراً للتفكير الحسابى الذى يجرفنا إلى خواء اللامعنى وينتزع منا ماهيتنا.

فهل يمكننا حقاً أن نصون حقيقة الكلمة التى ينطق بها الشاعر والمفكر فى القرب البعيد بينهما ؟[٥٤].

أما عن ماهية الحقيقة فيرى هايدجر أنها لا حقيقة(*) بحكمها الإنكار Verweigern - Denial، ومع ذلك فليس فى هذا الإنكار عيب أو قصور، وإنما هو الوجه الآخر للحقيقة بوصفه كشفاً؛ أى أن الإنكار فى صورة التخفى يعبر عن الكشف بوصفه إنارة.

إن العبارة القائلة: « ... *ماهية الحقيقة هى اللاحقيقة* » لا تعنى أن الحقيقة فى عمقها زيف، كما لا تعنى أن الحقيقة لا تكون أبداً ذاتها، وإنما تعنى جدلياً

---

* Die Wharheit ist in ihrem Wesen Un - wharheit.

أن الحقيقة دائماً هى اللاحقيقة ... إن التخفى فى الإنكار يشير إلى التعارض الموجود فى طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية، والحجب والتخفى من ناحية أخرى، وهذا التعارض هو الصراع الأساسى المعبر عن ماهية الحقيقة، وفى هذا الصراع لحصل على كل انفتاح[٥٥]. الحقيقة هى اللاحقيقة بمقدار ما ينتمى إليها ما لم يتم الكشف عنه بعد أو "المحتجب" (*) بمعنى الاختفاء(**)، ففى الكشف بوصفه حقيقة يحدث أيضاً عكس الكشف، والحقيقة تحدث بما هى كذلك فى التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب[٥٦] (***).

يوضح "هايدجر" هذا المعنى بالإشارة إلى حديث هيرقليطس عن "اللوجوس" قائلاً: « ... *ثمة كلام وإنصات حقيقيان، وعندما نستمع إلى وجود الماهية فقط، يصبح الاستماع إنصاتاً، ولكن من لا يدركون اللوجوس يعجزون عن الإنصات والكلام (الشذرة ١٩)، ولا يمكنهم أن يجعلوا من وجودهم - هناك وجوداً حاضراً مع وجود الماهية، أما من يحققون ذلك، يتمكنون من سيادة العالم، إنهم الشعراء والمفكرون* »[٥٧].

تعقيب :

مما سبق يمكن لنا الإجابة عن السؤال المحورى فى هذه الدراسة: **إلى أى مدى يلتقى مفهوم "لاوتسى" عن التخلى بما يتضمن من معانى اللافعل، واللامعرفة، واللارغبة مع مفهوم هايدجر عن ترك الموجود - يوجد ؟** فيما يلى من ملاحظات، على أن نضع فى الاعتبار فارقاً أساسياً بين المفهومين وهو أن مجال التخلى عند "لاوتسى" يتمثل فى الطبيعة والكون؛ أما مجال الترك عند "هايدجر" فيطبقه فيما يطبقه على "ماهية اللغة"، وعلاقتها بالكشف عن الوجود. أما عن الملاحظات حول حقيقة الصلة بين المفهومين فيمكن إيجازها فيما يلى:

---

* Un - entborgenen - The Uncovered.

** Verbergung - Concealment.

*** Lichtung - Verbergng.

(١) التخلى والترك بوصفهما إنسجاماً مع فيضان الطبيعة عند لاوتسى أو عند هايدجر:

فالإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه "لاوتسى" "باللافعل" وعدم التدخل فى مسار الأشياء بحيث يغدو الفعل جزءاً من النظام الطبيعى للأشياء، ومن خلال اللافعل نكسب العالم، ولحقق حالة من التوازن مع الكون. يقول "لاوتسى": «*لا يقوم التاو فى كل الأحوال بأى فعل، ومع ذلك ما من شيء يُترك دونما إنجاز*»[٥٨]. وغنى عن البيان أن "الطريق إلى الفضيلة" لا يعبر عن السلبية(*) بصورة حرفية، وإنما يدور أو يستقر فى مستوى الوجود، ليتركه معبراً عن ذاته وانغمارها بطريقة فعالة فى العالم[٥٩].

أما "ترك الموجود – يوجد" عند "هايدجر" فيمكن القول بأنه يقترب فى معناه من مفهوم "التخلى" التاوى مع فرق أساسى، وهو أن هايدجر قد تناوله بوضوح فى معرض حديثه عن ماهية اللغة؛ فوظيفة اللغة هى ترك الوجود ليكون ذاته، والمعنى الأساسى للتفكير عنده: ترك الموجود لكى يوجد، ولكى يعبر عن الحقيقة فى صورة كلمات.

ومن ناحية أخرى فاللغة – عند "هايدجر" – "تحدث" بوصفها الفرق بين الوجود والموجود (الفرق الأنطولوجى)، ولكى يحدث "اللوجوس" بوصفه فرقاً أنطولوجياً تظهر الحاجة إلى الموجود الإنسانى الذى ينفتح على اللوجوس بوصفه فرقاً.

إن مهمة الإنسان عند "هايدجر" تنحصر فى الاستجابة إلى نداء الوجود، وهذه الاستجابة حدوث للغة الإنسانية فى صورتها الحقيقية.

---

* قام شوانج تسو بتوضيح مبدأ الامتناع عن العمل Inaction، فالسعادة الكاملة هى فى غياب السعادة، ونحن فى هذا العالم الذى نعيش فيه من المحال أن نحدد ما هو إيجابى، وما هو سلبى بصورة مطلقة، ومع ذلك يمكن تحديدها فى حالة الامتناع عن العمل.
(قارن: جون كولر: "الفكر الشرقى القديم"، ص: ٣٠٨).

(٢) التخلى والترك بوصفهما تواصلاً مع منبع الحقيقة :

يمكن القول بأن تلقائية "اللافعل" عند "لاوتسى" تشتمل على إدراك التواصل بين الذات والآخر مما يؤدى إلى نوع من التكامل بينهما، وأن "اللافعل" يعبر عن "الواحد" المجاوز للثنائيات، او هو رؤية الأشياء فى النور، وهذه الرؤية ترمى إلى الوحدة الكلية، وهذا المعنى يقترب كثيراً من مفهوم "هايدجر" عن الانكشاف والانفتاح.

أما "اللامعرفة" عند لاوتسى فهى - كما سبق - معرفة لا تخضع لقواعد أو مبادئ تحدد النشاط الخاص بظاهرة ما؛ فالتاوى يعكس كالمرآة العالم فى لحظة بعينها، وبطريقة تنأى عن صورة العالم المنقضية أو الصورة التى لم تحدث بعد.

وأما "اللارغبة" فهى لا تهتم بموضوع الرغبة بقدر اهتمامها بكيفية الرغبة، إن العالم عند التاوى مجموعة معقدة من العمليات والتحولات لا تخلد إلى الراحة قط. والحكيم التاوى من جانبه يرى عالم الحوادث المتحولة الذى يلحق به الثبات بصورة لحظية فى نموذج التمييز، ومع ذلك يمكن إدراكه إذا رأيناه بوضوح مجاوزاً لهذا التمييز بحيث يمكن القول بأن التاوى يهتم بهذا النوع من الفعل والمعرفة والرغبة الذى لا يعتمد على الموضوعات، وتلك هى الطريقة المميزة التى يفهم من خلالها "التاوى" الذات والعالم، علماً بأن "اللارغبة" عند التاوى توقف للرغبة، وتقوم على فهم مرآوى يحقق التكامل بين مفاهيم التخلى الثلاثة: اللافعل، واللامعرفة، واللارغبة.

يتضح مما سبق أن "الشخصية" فى التاوية يتم التخلى عنها حتى أن الموضوعات لم تعد تكون ما يحيط بالذات، كما أن القول بأن التاو "خاو" هو إشارة إلى أنه بلا سمات؛ إنه خاو من كل خصوصية؛ ذلك أنه إمكانية، ومصدر كل خصوصية، وعلى الرغم من أنه خاو من أشياء محددة، فإنه الأكثر نفعاً من

بين كل الأشياء، لأن هذا يعنى أن له طاقة لا نهاية لها، ولذا فإن خـواء التـاو مرادف لكونه المصدر اللامتناهى لكل الأشياء. إن عمل التاو خالد، ومتكرر، ويفرز كل الأشياء، ويوجه كل الأنشطة(٦٠).

ويعنى ذلك أن تعبير "اللافعل" عند "لاوتسى" لا يحمل معنى سـلبياً كما يتصور البعض، بل هـو دعـوة إلى الإيجابيـة الوحيـدة الحقيقيـة: إيجابيـة التناغم مع حركة الكون، وترك مفاهيم قهر الطبيعة وتسخيرها(٦١).

فى التاوية لا وجود لكمال مغلق، وإنما إنجاز وإبداع مستمر يمـدنا هـو ذاته بإمكانيات جديدة للإبداع أكثر غنى وثراء، و "اللافعل" - مـن ثـم - نشاط ذو طبيعة كيفية وليست كمية يسمح بأعلى درجة مـن انفتـاح الـذات وتطورها(٦٢). وإذا كانت النفس ذات الرغبة - فـى التاويـة - هـى الـنفس المشغولة بالعالم المستغرقة فى تفاصيله، فإن النفس المنزهة عن الرغبات هـى النفس المتأملة التى تخترق المظاهر نحو أصولها.

إن الجوهر والمظهر متطابقان فى الحقيقة، مستقلان فى الظاهر ولا يـدرك تطابقهما إلا أصحاب الكشف، وعندما نصل إلى هذا المقام ندرك الوحدة الكامنة وراء الكثرة، والثبات الذى يقوم عليه كـل تغـير(٦٣)، علمـاً بـأن العودة إلى "الجذور" أو "الأصل" تمكننـا مـن إدراك حالـة تـؤدى بنـا إلى الانسجام مع "التاو" ذاته، بحيـث نصـبح مسـتعدين تمامـاً لواقعـة الحيـاة الإنسانية والموت(٦٤).

ويعنى ما سبق أن النظرة التاوية للكون ليست تأملاً ميتافيزيقياً صرفاً؛ بل هى خبرة داخلية تجعـل صـاحبها فـى تواصـل مـع منبـع الحقيقـة، وهـذا التواصل ينعكس مع تعامل التاوى فى الحياة مع الآخرين؛ فكتـاب "الطريـق إلى الفضيلة" دليـل حيـاة وعمـل، ويمكـن التـاوى مـن التوافـق مـع نفسـه والآخرين، ومع الطبيعة ذاتها(٦٥).

وكما يتم "التخلى عن الشخصية" فى التاوية - كما سبق بيانه - فإن الإنسان - عند "هايدجر" - يتوارى قليلاً كى تبرز اللغة إلى المقدمة؛ فاللغة هى التى تستخدم الإنسان، وعليه أن يطيعها وينصت إليها؛ "فحيث توجد لغة يوجد عالم، وحيث يوجد عالم يوجد تاريخ"؛ فاللغة نعمة وضمان لهذا العالم وهذا التاريخ، لأنها تضمن أن يكون فى استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كائناً تاريخياً.

وإذا كانت "النظرة التاوية" للكون تحاول أن تحقق تواصل الإنسان مع منبع الحقيقة، فإن ماهية الحقيقة عند "هايدجر" هى اللاحقيقة بمعنى جدلى يشير إلى التخفى فى الإنكار، ويشير إلى التعارض الموجود فى طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوجود من ناحية، وبين الحجب والتخفى من ناحية أخرى.

(٣) التخلى والترك بوصفهما تعبيراً عن الصمت والسكينة عند لاوتسى وهايدجر :

يمكن القول بأن الصلة وثيقة بين مفهوم اللافعل والسكون فى "التاوية"؛ ففى الصمت تصبح كل الأصوات ممكنة، وتؤول كل الحركات أخيراً إلى السكون(*)؛ بل إن رؤية طريق السماء تأتى من الانكفاء على حالة السكون؛ حيث يعكس الفكر مساره، ويتجه إلى الداخل بدلاً من الخارج. فإذا انتقلنا إلى "هايدجر" وجدنا فلسفة عميقة عن الصمت فى مجال اللغة لا تخلو من المعنى الصوفى، ذلك أن الحدث الجوهرى للغة عند "هايدجر" هو الحوار الذى يفترض إمكانية السماع والإنصات، كما يفترض أن تكشف الكلمة الجوهرية عن الشئ الواحد الثابت الذى يمكن أن نتفق عليه ويحمل وجودنا.

---

* السكون والاستكانة من فضائل التاوية، ويعبران عن البساطة، والاستكانة من أهم خصائص الطفل والأنثى والماء فى التاوية، ومع ذلك فالاستكانة قوة، ويضرب لاوتسى المثل بالماء الذى قوته فى رقته، ومع أنه لا يكون إلا فى الأماكن المنخفضة إلا أنه أصل كل الأحياء، وأقوى عناصر الطبيعة والإنسان القوى هو الحكيم المستكين، والذى يتواضع فيسود.
(قارن: عبد المنعم الحفنى: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ١، التاوية، ص: ٣٨٣).

إن اللغة عند "هايدجر" تدور فى مجال سابق على المحمولات بصفة أساسية، وتبلغ ذروتها فى القول غير المقول، وفى هذه اللغة لم تعد العبارات التوضيحية ممكنة، وقضاياها لم تعد تنسجم مع قضايا المنطق.

وهذه اللغة تتوجه بذاتها إلى نداء الوجود الصامت الذى يتحدث فى صمت، وتدعو إلى "اللوجوس"، إن كل تسمية حقيقة تتحدث عند "هايدجر" عن غير المقول، ويكون لها صوت هو "رنين الصمت"، وفى "صمت الكلمة" ما يتبقى هو الطريقة التى يوجد بها الشئ.

إن الصمت - كما يرى هيلدرلين - هو شرط التجدد الروحى المأمول، ويرتبط بالانصات لصوت الوجود الحق، ولابد من أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الإلهى فى نغم واحد، وسر واحد، وأن نحسن الإنصات كى ندخل فى الحوار.

وإذا كان "اللوجوس" - عند "هايدجر" - يعبر سلباً عن مجال "ما لا يقال" الكامن وراء كل قول أصلى؛ أى أنه صوت بلا ضجيج، فإن كل تسمية أصلية وحقيقية تعبر عن شئ لا يقال.

ويعنى ذلك أن للوجود الأولوية فى حدوث اللغة ليس فقط فى إيجابيتها وإنما فى سلبيتها، أى فى مجالها غير المقول، والإنسان "ملقى به" فى اللغة أى هو لعبة الوجود السلبى بوصفه كلاماً غير مقول يتغلغل فيه بقدر اجتيازه المعانى اليومية المألوفة بما يذكرنا باجتياز "التاوى" فى تخليه عن عالم الحياة اليومية وتفاصيلها وصولاً إلى الوجود الحقيقى كما هى الحال عند هايدجر. إن "اللغة تتحدث" حسب تعبير "هايدجر" لكى تنادى العالم والأشياء إلى ماهيتها، وفى هذا "النداء" تتحقق ماهيتها الفريدة، وهى بوصفها نشاطاً لغوياً تكشف عن القول الصامت للوجود.

(٤) التخلي والترك بوصفهما تجربة صوفية باطنية عند لاوتسى وهايدجر :

يبدو أن الحل الذي طرحه "لاوتسى" لمشكلة الشر والتعاسة في حياة البشر حل صوفي بصورة أساسية: فمن خلال التخلي عن الرغبات، وترك "التاو" يلج نفس المرء ويتخللها، فإن الحياة ستعلو على ألوان التمييز بين الخير والشر، ولسوف تنطلق كل الأنشطة من التاو: مصدر الوجود، وستتوحد الإنسانية مع العالم مما يحقق الوحدة مع المبدأ الداخلي العظيم للواقع[٦٦]، والحكيم التاوي - من جانبه - يدرك هذه الوحدة بين الجزء والكل، ويغدو عنصراً في هذا التناغم الكوني، ويتحرر من ذاته الفردية[٦٧].

وإذا كان "التخلي" عن الرغبات والأفعال والمعرفة عند "لاوتسى" حلاً ذا طبيعة صوفية، فكذلك الحال عند "هايدجر" الذي ميز بين التفكير الحسابي والأصلي؛ فجعل الأخير مجاله الإنارة التي تحرر الموجود، وتكشف عنه، وله الأولوية على التفكير الحسابي لأنه يحافظ على مهمة التفكير في حقيقة الوجود.

إن التفكير الأصلي عند "هايدجر" نوع من السكن والبناء يهتم بالأشياء، كما يتميز بمعاني الرعاية والحفاظ وهو توضيح وكشف، وليس حجة تقام على أسس منطقية، بل يفترض وجود "تجربة باطنية" تعد أساساً لكل تعبير خارجي مما يذكرنا بالتجرية الباطنية في التاوية التي تقوم على التخلي بمعنى اللافعل واللارغبة واللامعرفة كما سبق بيانه.

ولقد ذهب "هايدجر" - في سياق وصفه لتلك التجربة الباطنية - إلى أن كل تفكير أصلي شعر والعكس صحيح، مما يعني إضفاء الطابع الشعري على حقيقة الوجود في صورة شعر أصلي بحيث يكون التفكير دائماً على الطريق إلى الكلمة التي هي القول الأصلي أو قول الوجود، وبذلك يتجاوز المفاهيم التقليدية للتفكير.

إن التفكير الأصلى - عند "هايدجر" - فلسفى وشاعرى ودينى: "فلسفى" من حيث طبيعته التساؤلية، و "شاعرى" من حيث طبيعة اللعب فيه التى تتخذ هيئة المشروع والكشف عن الموجود الإنسانى الملقى به فى هذا العالم، و"دينى" من حيث حفاظه على حقيقة الوجود ورعايته لها، وهو إستجابة "إنصات - حديث"، وتلبية لنداء الوجود، وتضحية بأنفسنا من أجل الوجود، وثراء لبعد القداسة.

الهوامـــش

(*) يمكن لقصة التاوية أن تُروى فى جزئين: يتناول الجزء الأول من القصة التى تم تطويرها فى العمل الكلاسيكى المعروف باسم "رسالة حول الطريق وقوته" أو "الطريق والفضيلة"، ويُنظر إلى هذه الفلسفة على أنها فلسفة "لاوتسى"، وهذه الدراسة تركز على هذه الفلسفة أو الحكمة للوقوف على ما فيها من إرهاصات تربطها بفلسفة "هايدجر"، بصورة أو بأخرى، أما الجزء الثانى فيعنى بتاوية "شوانج - تسو" من تلاميذ "لاوتسى"، وهو الذى جدد المضامين الإبستمولوجية لهذه الفلسفة.
(قارن: جون كولر - الفكر الشرقى القديم - سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٩٩) ص: ٣٧٤).

(**) عاش "لاوتسى" فيما بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس ق.م.، وعاصر كونفوشيوس الأصغر منه سناً، ترك عمله فى مكتبة القصر الملكى فى عاصمة مملكة تساو، وغادر العاصمة بعد أن سادت الإضطرابات، وفسدت أحوال الأسرة المالكة فيها، وقبل أن يغادر طلب إليه بعض المقربين أن يضع كتاباً يلخص فيه حكمته، فأنجز كتابه "تاو - تى - تشينج" أو "الطريق والفضيلة".
(قارن: فراس السواح: لاو - تسو - كتاب التاو - تى - تشينج، ص: ١٧)

(١) أ. و. ف - توملين: فلاسفة الشرق، ص: ٣١١.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٣٠٩ - ٣١٠.

(٣) لاوتسو - كتاب التاو - تى - تشينج، إنجيل الحكمة التاوية فى الصين، ترجمة وتعليق ودراسة فراس السواح. ص: ٢٤ - ٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١٢٥ - ١٢٦.

(5) Routledge Ency. of Philosophy: Taoism, P. 787 - 788.

(6) Ibid, P. 789.

(٧) لاو - تسو: كتاب التاو - تى - تشينج ...، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ١٢٨.

(٨) لاوتسي: "الطريق إلى الفضيلة"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ص: ٥٨.

(٩) المرجع نفسه، ص: ١٣٣.

(١٠) المرجع نفسه، ص: ١٥١.

(١١) المرجع نفسه، ص: ١٧٣.

(١٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٠ - ٢١١.

(١٣) المرجع نفسه، ص: ٢١٤ - ٢١٥.

(١٤) المرجع نفسه، ص: ٢١٦.

(١٥) لاوتسي: "الطريق إلى الفضيلة"، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ٦٤، ص: ١٦٤ - ١٦٥.

(16) Routledge Ency. of Philosophy: Taoism, P. 788 - 789.

(17) Ibid, P. 790.

(18) Ibid, P. 790 - 791.

(19) Ibid, P. 791.

(20) Ibid, P. 790.

(21) Ibid.

(22) Kockelmans, J. J.: "On the Truth of Being ...", P. 143.

(23) Ibid, P. 147.

(24) Richardson W. J.: Heidegger, Through Phenomenology to Thought", P. 540 - 541.

(25) Ibid, P. 581.

(26) Ibid, P. 609 - 610.

(27) Sallis, J.: "Heidegger & The Path of Thinking", Duquesne Uni. Press, U.S.A. 1970, P. 98 - 99.

(28) Heidegger, M.: "Das Wesen Der Sprache", S. 170.

(29) Ibid, S. 170 - 175.

(30) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger - A Critical Study of an Existentialist Phenomenology, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, Great Britain, P. 112 - 114.

(31) Heidegger, M.: "Das Wesen der Sprache ...", S. 165.

(32) Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine - The Thinker, The Poet and God", Ohio Univ. Press, U.S.A. 1974, P. 108.

(33) Heidegger, M.: "Das Wesen ...", S. 185 - 189.

(34) Perotti, J. L.: "Heidegger On The Divine", P. 109.

(35) Kockelmans, J. J.: Heidegger, "On Art Works', Martinus Nijhoff Publishers, The Netherlands, 1985, P. 195.

(36) Gall, R.: Beyond Theism & Atheism: Heidegger Significance for Religious Thinking, Martinus Nijhof Publishers, U.S.A, 1987, P. 107 - 112.

(37) Ibid, P. 107 - 112.

(38) Ibid, P. 112 - 115.

(39) Heidegger, M.: "Das Wesen der Sprache", S. 178 - 179.

(40) Perotti, J. J.: "Heidegger, On the Divine ...", P. 107 - 108.

(٤١) مارتن هايدجر: "هيلدرلين وماهية الشعر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة عبد الرحمن بدوى - سلسلة نصوص فلسفية - دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤، ص: ١٥٥.

(42) Gall, R.: "Beyond Theism ...", P. 108 - 109.

(٤٣) عبد الغفار مكاوى: "شعر وفكر - دراسات فى الأدب والفلسفة" - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٥، ص: ٥١.

(٤٤) كاتبة السطور: "أنطولوجيا اللغة عند هايدجر - دراسة فلسفية فى قصيدة الكلمة ..."، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص: ٤٨.

(45) Heidegger, M.: "On the Way to Language - The Nature of Language", Trans. By Hertz P. D., Harper & Row Publishers, U.S.A., 1971, P. 108.

(46) Ibid.

(47) Sallis, J.: "Heidegger & The Path of Thinking", P. 96 - 97.

(48) Halliburton, D.: "Poetie Thinking - An Approach to Heidegger", The Univ. of Chicago Press, Ltd, London, 1981, P. 179.

(49) Perotti, J. L.: "Heidegger, On the Divine ... ", P. 111 - 118.

(٥٠) عبد الغفار مكاوى: "شعر وفكر ..."، ص: ٤٢.

(٥١) كاتبة السطور: "أنطولوجيا اللغة ..."، ص: ١١١.

(٥٢) مارتن هايدجر: "نداء الحقيقة"، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص: ٢١٤.

(٥٣) المرجع نفسه، ص: ٧٣.

(54) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger", P. 129.

(55) Heidegger, M.: "Der Ursprung des Kunstwerkes", S. 52 - 53,

(56) Ibid, S. 60.

(57) Heidegger, M.: "An Introduction to Metaphysics", Trans. By Ralph Manheim, Yale Univ. Press, London, 1974, P. 132.

(٥٨) جون كولر: "الفكر الشرقى القديم"، ص: ٣٨١.

(59) Routledge Ency. Of Philosophy: Taoism, P. 780.

(٦٠) جون كولر: "الفكر الشرقى القديم"، ص: ٣٨٢.

(٦١) لاو - تسو: "كتاب التاو - تى - تشينج"، ترجمة ودراسة وتعليق فراس السواح، ص: ١٢٥.

(62) Routledge Ency. Of Philosophy; "Taoism", P. 783.

(٦٣) لاوتسو: "كتاب التاو – تى – تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ١٢٢ – ١٢٣.

(64) Charles, W. H. F.: "Daoism in Chinese Philosophy", P. 560.

(٦٥) لاوتسو: "كتاب التاو – تى – تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ٢٨ – ٢٩.

(٦٦) جون كولر: "الفكر الشرقى القديم"، سلسلة عالم المعرفة، ص: ٣٨٣.

(٦٧) لاوتسو: "كتاب التاو – تى – تشينج"، ترجمة ودراسة فراس السواح، ص: ٢٥٤.

مشكلة الخلاص فى الفكر الفلسفى القديم

" دراسة مهداة إلى أستاذنا الراحل "

بقلم الأستاذ الدكتور
حربى عباس عطيتو
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الاداب - جامعة الإسكندرية

مقدمـــة

لما كان الإنسان غير معصوم من الخطأ، لذا كانت الخطيئة أمراً شائعاً بين جميع الناس فى مختلف العصور والأزمنة، من ثم فالحاجة ماسة إلى الخلاص، والخلاص ηαπαλλαγη اصطلاح يونانى يعنى تحرر أو تخلص النفس من الجسد. والخلاص لغةً هو النجاة كأن نقول: خلْصه من كذا أى نجّاه، ففى القرآن الكريم ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ (غافر: ٤١) باعتبار أن النبوّة بمثابة دعوة للنجاة، والنجاة لا تتحقق إلا بعبادة الله لا شريك له، بينما النجاة فى المسيحية دعوة لعبادة المسيح الرب وابن الله.

للخلاص مفهوم دينى وآخر فلسفى وتكاد نتفق معظم المعاجم الدينية والفلسفية حول المفهوم الدينى للخلاص؛ حيث يعنى النجاة من الخطيئة والألم كما فى بعض عقائد الشرق القديم والمذاهب اليونانية، وعند الفلاسفة يعنى الخلاص السعادة الأبدية، إنه خلاص من الموت والزمانية، ويرتبط فى العادة بفكرة المحبة الإلهية ولما كانت الطبيعه البشريه ضعيفه، والسنن معقدة

وصعبة، فلم يكن ثمة مفر من الوقوع في الخطيئة. وفكرة السقوط أو التدهور المستمر للجنس البشري فكرة شائعة في مختلف الحضارات، ويمكننا أن نعثر عليها في الأساطير، والدين، والفلسفة؛ فالأديان الكبرى الثلاثة تقول بحياة أولى سعيدة (آدم في الجنة)، ثم الخروج أو السقوط كعقاب على الخطيئة، ثم تتدهور الأمور حتى تقوم القيامة. ولقد أشار الفلاسفة في الحضارات القديمة الشرقية، واليونانية، وكذا الوسيطة إلى فكرة الهبوط أو سقوط النفس في الجسد، ومحاولتها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفي، عند البابليين والآشوريين، والهنود لاسيما عند البوذيين، وبعض المذاهب الأخرى كالفيدانتا، واليوجا، ونيايا، وديانات الأسرار القديمة كالأورفية، وعند سقراط، وأفلاطون، وفيلون، وأفلوطين، والغنوصية، وعند ابن زكريا الرازي، وإخوان الصفا، وابن سينا في قصيدته العينية.

عندما سقط الإنسان في الخطيئة نتيجة فساد طبيعته البشرية وضعفها، أصبح في قبضة الشيطان، مطروداً من الفردوس محكوماً عليه بالموت، من ثم ندم وعبَّر عن ندامته بالصلوات وتقديم القرابين الدموية تكفيراً له عن خطيئته وعصيانه، من ثم أدرك أنه في حاجة إلى مخلص Soter أو وسيط يمنحه الخلاص والمغفرة، وفكرة الإله المخلص هي فكرة مشتركة بين كل الديانات والمذاهب القديمة، فعند اليونانيين أُستخدمت الكلمة وصفاً للآلهة: زيوس، اسكليبوس، كما وُصفت بها سرابيس وإيزيس في العصر البطلمي، والملوك والحكام مثل بطليموس الأول ، واستخدمها الرومان وصفاً لأباطرتهم منذ عهد نيرون، وأُستخدمت في العهد القديم "OT" بمعنى (المسيا) أي الذي سيأتي ليمنح الخلاص لكل الأمم، وهو (يهوه)، وفي العهد الجديد "NT" أُطلق على المسيح الذي جاء ليخلص شعبه من خطاياهم، وقد وردت كلمة المخلِّص في القرآن الكريم في الآية ﴿إِنَّه كَانَ مُخْلَصا﴾، (مريم: ٥١)، فإما أنها بالكسر من الإخلاص في العبادة، وإما أنها بالفتح بمعنى أنه كما من المصطفين، كما في قوله تعالى ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الأعراف: ١٤٤)[1].

والبحث الذى بين أيدينا بمثابة دراسة تحليلية مقارنة لمشكلة الخلاص فى العقائد والمذاهب، والفلسفات القديمة والوسيطة، وقبل أن نستعرض موضوعات تلك الدراسة، ينبغى أن نشير إلى ناحيتين على جانب كبير من الأهمية: إحداهما تتعلق بإشكالية الدراسة وفروضها أو تساؤلاتها، والأخرى تتعلق بمنهج الدراسة؛ ففيما يتعلق بإشكالية البحث وتساؤلاته فيمكننا طرحها على النحو التالى: ما الخلاص وما طبيعته وما وسائله وطرقة المختلفة فى حضارات الشرق القديم؟ وهل قدمت تلك الحضارات خلاصاً للإنسان؟ ماذا يعنى الخلاص فى الفلسفة اليونانية تحديداً فى المذاهب والديانات السرية القديمة كالأورفية والفيثاغورية، والمذاهب الروحية والدينية كمذاهب أفلاطون، وفيلون الإسكندرى، وأفلوطين وغيرهم فى الحضارة الهللينستية أو اليونانية المتأخرة؟ ما معنى الخلاص فى العهد القديم وفى الأدب التلمودى؟ وكيف يتحقق الخلاص فى تاريخ بنى إسرائيل؟ وما مصدر تجربتهم الدينية عنه، ما الخلاص؟ وما طبيعته فى المسيحية؟ وما شروطه؟ وما الأسرار الكنسية اللازمة للخلاص؟ وما نتائجه وقيمته؟ وما ملامح تجربة الخلاص الدينية كما جاءت فى العهد الجديد أو المسيحية؟ وما مدى اختلافها عن تجربة بنى إسرائيل؟.

موضوعات تلك الدراسة جاءت فى ثلاثة مباحث تسبقها مقدمة وتلحقها خاتمة، بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع العربية والإفرنجية.

ولما كانت المساحة المخصصة لنشر تلك الدراسة المهداة إلى روح المغفور له طيب الذكر أستاذى الدكتور "أحمد محمود صبحى" لم تكن كافية بالقدر الذى يمكننا من عرض تلك المباحث الثلاثة، لذا فقد اقتصرت الدراسة على تناول مشكلة الخلاص فى الفكر الدينى القديم، وأقصد الفكر الشرقى القديم. أشرنا أولاً إلى مفهوم الخلاص لغةً واصطلاحاً، والمعنى الدينى والفلسفى له، ثم أوضحنا كيفية الخلاص فى حضارات الشرق القديم: كالحضارة السومرية فى بلاد الرافدين خاصة البابلية،

والحضارة الفرعونية مروراً بالحضارة الفارسية، ثم الحضارة الهندية بمذاهبها المختلفة، البوذية، اليوجا، الفيدانتا، نيايا، وانتهاءً بالحضارة الصينية عند مؤسسها كونفوشيوس.

وفى نهاية تلك الدراسة رصدت النتائج التى توصلت إليها، وقد استخدمت فى ذلك منهجاً تحليلياً مقارناً.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت فى عرض جزء من تلك الدراسة التى تقع أصلاً فى حاولى مائة وخمسين صفحة.

والله سبحانه وتعالى وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيـــد:

لما كان الإنسان غير معصوم من الخطأ، لذا كانت الخطيئة أمراً شائعاً بين جميع الناس فى مختلفة العصور والأزمنة، من ثم كانت الحاجة ماسة إلى الخلاص؛ خلاص من الخطيئة، والشر، والفساد، والموت. فما معنى الخلاص؟ وما مفهومه الدينى والفلسفى؟.

الخلاص اصطلاحاً:

الخلاص بالإنجليزية **Salvation**، والفرنسية **Salut**، وفى اللاتينية **Salvatio**، اصطلاح يونانى الأصل ηαπαλλαγη معناه تحرر أو نجّاه من شىء ما، ويعنى أيضاً تحرر أو تخلص النفس من الجسد(٢).

والخلاص لغة هو النجاة، خلصّه من كذا أى نجّاه منه، ويعنى أيضاً ما يتخلص من الخصومة(٣).

والخلاص فى معجم (لالاند) بمثابة عملية انقاذ المرء من خطر يكاد يكون دائماً خطراً مميتاً، إنقاذ من حالة خطيئة وآلام يولد فيها الإنسان(٤).

المفهوم الدينى والفلسفى للخلاص:

تكاد تتفق بعض المعاجم الدينية والفلسفية حول المفهوم الدينى للخلاص؛ حيث يعنى الخلاص النجاة من الخطيئة والألم كما فى البوذية والمسيحية، أى تحرر النفس من الخطيئة بواسطة المخلص، وفوزها بالسعادة فى الحياة الثانية. بمعنى آخر، إن دين الخلاص هو الذى يقدّم تشخيصاً للحالة البشرية، وممراً روحياً للصحة والسلامة من خلال منقذ: كائن إلهى، أو شخصية، أو بطل(٥).

والخلاص عند الفلاسفة يعنى السعادة الأبدية؛ إنه خلاص من الموت والزمانية، ومن ثم قالوا- منذ قدماء المصريين - بخلود الروح. ويرتبط الخلاص بفكرة المحبة، لاسيما فى فلسفة اسبينوزا؛ فالخلاص عنده هو فى محبة الله، أى فى الإتحاد المباشر والكلى بين النفس والله (٦).

ويترجم المستشرقون كلمة الخلاص الأجنبية إلى النجاة العربية، وفى القرآن الكريم: ﴿مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ (غافر:٤١). باعتبار أن النبوّة دعوة للنجاة ، والنجاة لا تتحقق إلا بعبادة الله وحده لا شريك له؛ بينما النجاة فى المسيحية دعوة لعبادة المسيح الرب وابن الله(٧).

أما الخلاص فى العهد القديم فيراد به النجاة من الشر أو الخطر (مز ١٤: ١٣، مز ١٠٦: ٨-١٠)، ويعنى فى العهد الجديد إنقاذ الخطاة بالإيمان بيسوع المسيح، وهذا هو المراد عينه بعبارات "يوم الخلاص" (٢كو ٦:٢) و"إنجيل الخلاص" (ف ١٣:١).

وينطوى تحت معنى الخلاص أيضاً غفران الخطيئة، والخلاص من ربقتها ونتائجها، وتطهير النفس (مت ١٢:١ وعب ٩:٥)(٨).

وكلمة سوتر Soter فى اليونانية تعنى المخلص(*) المنقذ - الحافظ، والكلمة فى العبرية هى إسم فاعل، كما هى فى العربية من الفعل (يشوع) أى (يخلّص)، ويوصف بها (المسيا)، وهو الذى سيأتى ليمنح الخلاص لكل الأمم (١ش ٦:٤٩، ٨، زك ٩:٩)(٩).

والمخلّص فى العهد الجديد أو المسيحية هو لقب المسيح ينفرد به (لو ١١/٢)، وفلسفته فيها: "أن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها، ومن أهل نفسه من أجل الله يجدها، فماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه؟" (مت ١٦، ٢٥، ٢٦)(١٠).

فمنذ البداية أعلن ملاك الرب للرعاة أنه قد وُلد لهم مخلص هو المسيح الرب (ا و١١:٢). ومع أن كلمة مخلص لا ترد فى إنجيل (متى) إلا أنه يذكر ما قاله الملاك ليوسف "فستلد إبناً وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلص شعبه من خطاياهم، (متى ١: ٢١). وتحدث عنه الرسول بولس قائلاً: "إن المسيح يسوع قد جاء إلى العالم ليخلص الخطاة اللذين أولهم أنا" (١تى ١: ١٥).

وقد وردت كلمة المخلص فى القرآن، فى الآية (إنه كان مخلصاً) (مريم: ٥١) فإما أنها بالكسر من الخلاص فى العبادة، وإما أنها بالفتح بمعنى أنه كان من المصطفين كما فى قوله تعالى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾، (الأعراف: ١٤٤)(١١).

هذا عن مفهوم الخلاص اصطلاحاً، ولغةً، ودينياً، وفلسفياً. والآن سنشير إلى مشكلة الخلاص فى الفكر الدينى القديم: فى الحضارة السومرية

★ استخدمت كلمة سوتر عند اليونانيين قديماً بمعنى مخلص، أى وصفاً للآلهة مثل: زيوس، اسكليبوس - كما وُصف بها سرابيس وإيزيس فى العصر البطلمى، وللفلاسفة مثل أبيقور، والملوك والحكام مثل بطليموس الأول، كما استخدمها الرومان وصفاً لأباطرتهم منذ عهد نيرون .
انظر: دائرة المعارف الكتابية، ص ٣٢٢.

(بلاد الرافدين)، مصر الفرعونية، فى العقيدة الفارسية، وفى الفكر الهندى والصينى القديم.

الخلاص ضرورة ملحة؛ فالإنسان منذ قديم الزمان وحتى اليوم محتاج إلى الخلاص، لذا فقط نوقشت هذه الظاهرة فى المعتقدات القديمة، واتخذت صوراً وأشكالاً متباينة، لذا فإننا سنعرض لتلك المشكلة فى عقائد ومذاهب الشرق القديم، وذلك على النحو التالى:

مفهوم الخلاص فى حضارة بلاد الرافدين:

الحضارة السومرية:

تمهيـــد:

نعنى بشعوب الرافدين: السومريين والبابليين والأشوريين، وتاريخ هذه الشعوب السياسى، والحضارى متداخل بعضه مع البعض الآخر، وتستند حضارتها ودياناتها على أرضية واحدة هى الحضارة السومرية، وتدين بها للثقافة السومرية(١٢).

فالحضارة السومرية هى أساس حضارة الرافدين الأخرى، إضافة إلى أنها من أقدم الحضارات التى عرفها التاريخ.

آمن السومريون بتعدد الآلهة؛ فمن آلهتهم الإله (آن) رئيس الآلهة لدى السومريين والبابليين، والإله (مردوخ) سيد مجتمع الآلهة لدى الشعبين أيضاً، ويقابله الآلة (آشور) لدى الأشوريين. وكان الإله (أيا) إله المياه العذبة لدى السومريين يقابله (انكى) لدى البابليين، والإلهة (انانا) إلهة الحب والخصب لدى السومريين، تقابلها(عشتار) لدى البابليين، والإله (اوتو) إله النور والشمس لدى السومريين، ويقابله (شمش) لدى البابليين، والإلهة (اريشكيجال) إلهة العالم الأسفل لدى شعوب الرافدين كلها، ومثلها الإله (سن) إله القمر، والإله (انليل) إله الهواء والعاصفة لدى السومريين(١٣).

لكن كيف تصوَّر الأشوريون والبابليون الخلاص؟ وما الأسس التى يرتكز عليها؟ وما رأيهم فى الخطيئة والذنب؟ وما وسيلة التكفير عنها؟ ترك البابليون والأشوريون العديد من النقوش التى تتحدث عن حياتهم الدينية؛ بيد أنهم لم يعرضوا لفكرة الحياة المستقبلية كنظام اجتماعى يؤمن به الناس، وكذلك الدولة كنظام سياسى، وهذا الاعتقاد فى النبوءات يتمثل فى إيمانهم بالجنة وجهنم (أرض اللاعودة)، وإن اختلف بشكل جذرى منذ بداية العصر المسيحى؛ ذلك أن اللاهوت المسيحى قد اعتمد على تعاليم اليهود باعتبارهم ساميين، وقد نشأ بينهم أصل النصرانية[١٤]. ويرى البابليون أن الإيمان Faith أمر ضرورى لتحقيق الخلاص والنجاة من الآلام ومن الجحيم، وفى هذا يتفقون مع المسيحيين، وان اختلفوا عنهم فى تصورهم لفكرة الجحيم؛ إذ أنه عند البابليين ليس مكاناً للنار والكبريت يُعذب فيه الآثمون أو المذنبون والأشرار - كما تقول المسيحية - وإنما ببساطة هو مكان فاضح شائن؛ أى عالم فظيع تسكنه الأطياف التعسة، ويهوى إليه الموتى أياً كان شأنهم من غير تمييز بينهم، وكانوا يطلقون على العالم الآخر اسم العالم السفلى[*] ودار الظلمة، وغذاء الآثمين فيه التراب، وطعامهم الطين والوحل[١٥].

ورغم اختلاف مفهوم الجحيم بين البابليين والمسيحيين، إلا أنهما يؤكدان على ضرورة الخلاص من هذا المكان غير المرغوب فيه، والنجاة من عذاب جهنم ومآسى الجحيم.

★ إن العالم السفلى أو بيت التراب مسكن أرواح الموتى فى تصور السومريين والبابليين والأشوريين جاء وصفه فى اللوح التاسع من ملحمة جلجاميش: "وفى الأسفل يلمس صدره عمق الجحيم، كان الرجال العقارب يقومون بحراسة بوابته، ينبعث منهم الرعب الرهيب، وفى نظراتهم الموت، ويجلل الجبال بريق رعبهم المخيف. وهم يحرسون الشمس فى دخولها وخروجها.
انظر: ملحمة جلجاميش ترجمها عن الألمانية د. عبد الغفار مكاوى، راجعها على الأكدية د. عونى عبد الرؤوف، الكويت، ١٩٩٤، اللوح التاسع، العمود الثانى ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ص ١٦٥.

نخلص مما تقدم إلى أن البابليين مثلهم مثل المسيحيين لديهم اعتقاد أو إيمان فى ضرورة وجود إله رحيم رءوف يخلصهم من العذاب، وان اختلف مفهوم الإله بينهما. وتكمن الألوهية عند البابليين فى الإله (مردوخ) Merodoch، والتضحية بالنفس إنما هى لسبيل للخلاص، وإن لم يخضع مردوخ لشئ يماثل الموت على الصليب حتى ولو بالتضحية بالنفس - وهنا نجد التناقض - فهو يخلق جميع الموجودات ثم يقوم بسفك دمائه حتى يتم خلق الجنس البشرى كله[١٦].

لكن السؤال الذى يتبادر إلى أذهاننا فى هذا الصدد هو ما الدافع إلى الخلاص فى المعتقد الأشورى والبابلى. إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى الحديث عن مفهوم الخطيئة والذنب.

الخطيئة والذنب:

اعتقد البابليون أن الخطيئة التى يجلب بها الإنسان على نفسه لعنة الله وغضبه عليه من المحتمل أن تكون اضطرارية لا اختيار له فيها؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر أن يأكل الإنسان من شىء محرم أكله، أو يطأ بقدميه على شئ مقدس دون أن يعلم أن هذا محرم عليه، ليس فقط أن يقترف ذنباً دون قصد؛ بل من الممكن أيضاً أنه قد لا يعرف الإله حق المعرفة، والذى أخطأ فى حقه دون وعى لجهل منه. وهذه الخطايا يتم التكفير عنها بالعقاب فى هذا العالم الدنيوى. من ثم كانت الحاجة إلى الابتهالات والصلوات التى تحرك الشفقة فى الآلهة وعفوهم، وبهذا يتحول الإنسان المذنب أو الآثم من طالح إلى صالح، ويصبح الذنب الذى ارتكبه ثم كفّر عنه وكأنه لم يكن.

فالمذنب يصلى معترفاً بذنوبه طالباً من إلهه الغفران والصفح عنه: "يا سيدى ما أكثر خطاياى وأكبر معاصىّ، ليسكن الغضب فى صدر سيدى ومالك أمرى، وليصفح عنى"[١٧].

وجاء في ترنيمة أخرى إلى عشتار يرفع بها البابليون إلى مقامها العظيم تسابيح الحمد والثناء ليحظوا بالخلاص:

"سيدتى الرحيمة، سيدة السماء والأرض، يا ابنة سن العظيم (إله القمر)
أنت تحكمين، وحكمك عادل
كم هو جميل أن أصلى لك، وكم أنت مستعدة لسماع صوتى
أسبغى علىّ الرأفة والرحمة يا عشتار
وبمحبة انظرى إلىّ واسمعى توسلاتى
وإذ أحمل نيرك هبينى الخلاص"[١٨].

وفى ترنيمة أخرى موجهة إلى (ماردوك):

يا ماردوك الرحيم
تقبل صلاتى واسمع ندائى
أنا الأمير الطائع لك
تطلع إلى ما صنعته يدى من عمل نفيس
إنك أنت خالقى
امنحنى حياة طويلة وعرشاً راسخاً
وبمقتضى رحمتك يا مولاى
بدل قوتك الرهيبة حباً ورحمة
زين مملكتى بقوة من الثقة
توفر الخلاص والنجاة للإنسان[١٩].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التكفير عن الذنب لا يتم سوى مرة واحدة، فإذا تكرر الذنب لن يُنقذ الإنسان من خطاياه أى قوة مهما كانت على الأرض، لا ابتهالات ولا توسلات ولا صلوات. وكشكل آخر للتساؤل عن الخلاص والآلهة التى لا ترضى عن البشر، فإننا نجد شيئاً عن هذا فى نهاية اللوح الذى كتبت عليه أسطورة أو ملحمة

جلجاميش(*) Gilgamesh (وهذه الملحمة تحكى قصة مدينتين إحداهما سعيدة والأخرى تعيسة، وتوضح الخلاف بينهما من حيث كيفية التعامل مع الموت). ويمثلها بطل محارب مات فى معركة، وسبب الخلاف يكمن فى تساؤل يتعلق بدفن الميت من عدمه، أى هل يدفن الميت أم لا؟ ولكن يبدو أن الأمر أكثر من ذلك، فهل هذا المحارب مات كرجل صالح أم مثله فى ذلك مثل أقرانه؟ هذا المحارب كان يعيش حياته سعيداً، والداه يساندانه ويعضدانه، وزوجته تعتنى به وتهتم بكل شئونه، ذهب هذا الرجل ذات مرة ليستريح فى بيت من بيوت الضيافة حيث شرب ماءً نقياً طاهراً، وأكل طعاماً مقدساً، هذا هو المشهد الأول، أما الصورة أو المشهد الثانى الذى تنقله لنا هذه الأسطورة هى الروح وقد بقيت بعد وفاته دون حارس، وذلك بعد أن وارى جسده التراب، فاضطر أن يقتات من بقايا الطعام الذى ألقاه على الأرض، ثم وصل إلى العالم السفلى الذى يحكمه "ايريشكيجال" Eres-Kigal وزوجها "نرجال" Nergal، فمن المعروف أن الأرواح الطيبة منها والشريرة تحتاج إلى تغذية تماماً مثل أقرانهم وأسلافهم الذى يقطنون الأرض[٢٠].

هذه التفاصيل نقلها لنا روح الإله (إنكى Enki (إله العالم السفلى) المعروف أيضاً باسم (ايا) Ea إله الأعماق لصديقه القديم الملك جلجاميش حينما ذهب الأول فى زيارة إلى الأرض، وأكل من الطعام الإلهى الذى اعتاده فى عالمه السفلى، وقد نقل "اوتنابشتيم" Utnapishtim (الملقب بالبعيد) بطل الطوفان البابلى الذى تروى الملحمة قصته فى اللوح الحادى عشر، والذى كان يبحث عن جلجاميش بعد عبوره نهر العالم السفلى ليعرف منه سر الحياة الأبدية التى وهبتها له الآلهة.

* توجد ترجمة عربية ممتازة عن الألمانية للملحمة جلجاميش، أعدها الدكتور عبد الغفار مكاوى وراجعها على الأكدية عونى عبد الرؤوف، الكويت، ١٩٩٤.

وأعلن هذا الوجود الإلهى "لانكى" فى قصة الفيضان (يقصد به فيضان نوح) والتى سُجلت على إحدى عشر لوحة متسلسلة تمثل الفيضان على أنه عقاب من الآلهة.

وقد كان البابليون من مدن النبى نوح Noah والتى قصدها محاربنا يكرهون (انليل) Ĕnlil (الجد الأول الذى يعزى إليه خلق الشمس والقمر والنباتات) والذى عرف بالإله العجوز (بيل) Bêl، والمنحدر من سلالة (أبيس) Abyss، وانليل هو سيد الغلاف الجوى والرياح، وقد حوّل موطنه لمسكن سيده (إيا) Ea والذى يدعى (أونيس) Oannes واستقر بشكل دائم[٢١].

إن هذا المنظر السابق من الحياة والذى يمتد كما يبدو لأبعد من مسألة القبور والموت حيث عالم الآلهة، قد لقى استحساناً من قبل السومريين (وهم فى الجزء الجنوبى من مملكة بابل، وقد ازدهرت فى القرن الثالث ق. م، وكذلك من قبل الأكاديين، وهم نسبة إلى مملكة (أكاد) فى شمال بابل، وازدهرت قبل الميلاد، وهما يقعان جنوب بابل وشمالها على التوالى، وذلك أثناء القرون الأخيرة من الألف الثالثة ق. م.، ويُحتمل أن يكون بعد ذلك أيضا[٢٢].

عودة مرة أخرى إلى محاربنا الذى مات قيل إن الآلهة قد أخذته لاعتباره من المباركين، وهنا يمكننا أن نستخلص أنه يوجد العديد من السماوات والسكنات (مواطن الأرواح المباركة) للسعداء مع الآلهة العظماء فى مجمع آلهة بابل. فكل رجل صالح يخدم الآلهة، ويعبدهم بإخلاص أثناء حياته سيكون موضوع اعتناء الآلهة بعد وفاته، وبذلك يحقق الآلهة الخلاص لكل رجل صالح[٢٣].

مفهوم الخلاص عند الأشوريين والبابليين:

تعنى كلمة الخلاص فى اللغة الأكادية أو البابلية êzèbu "الهروب"، كما أن اللغة الآرامية قد استخدمت كلمة الخلاص فى عبارات عديدة مثل Nebo أى خلِّصنى أو انقذنى، وكذلك Musêzib Marduk أى مردوخ هو

المنقذ أو المخلص، كما استخدمت بعض الكلمات المؤنثة مثل Muéêzibtum بمعنى هذه هى المخلّصة أو المنقذة(٢٤).

كما يوجد نص بالآرامية يقول: "أما بالنسبة لى أنا ملك بابل انقذنى يا نابونيدوس Nabonidus من ذنبى ضد الآلهة المباركين، امنحنى الحياة كهبة لأعيش بعيداً عن هذا الزمان وهذه الأيام"(٢٥).

هكذا كان يتعلم المصلون فى معبد القمر فى موجير Mugheir، والتى رممت منها العديد من معابد الآلهة المباركين، وبذلك يصبح المرمم مرشحاً مع العديدين للفوز بالخلاص فى السكنات السماوية المؤهلة للصالحين العابدين.

نخلص مما تقدم إلى أن الخطيئة عند البابليين مرض ينشأ من سيطرة شيطان على الجسم وفى مقدوره أن يهلكه. وكان البابليون يعتقدون أن هذه الشياطين تترصد الناس فى كل مكان، وكان من أبرز الوسائل التى يستعان بها لطرد الشياطين وخلاص الأجسام منها تلاوة تراتيل التوبة والصلاة، أو بتقديم قربان التكفير الذى يحل فيه الحمل مكان الإنسان، وممارسة الطقوس السحرية لطرد الشياطين من الجسم كرشه بالماء المحمول من إحدى المجارى المقدسة كدجلة والفرات(٢٦).

الخلاص فى الحضارة الفرعونية:

ينحصر مفهوم الخلاص عند الفراعنة فى تحقيق السعادة الأخروية أو السعادة بعد الموت؛ فالأموات السعداء أو الأخيار المباركون يصعدون إلى السماء ويستقرون بها كرفقاء أو كأصدقاء لإله الشمس الذى يقول : من يصل إلى هذا الوجود البعيد دون ذنوب أو معاصٍ أو أخطاء يجب أن يستمر هنا كإله مثل أرباب الأبدية (٢٧). فالمُتوفى المستقيم الصالح له مكانه فى القاعة فى حضرة الإله العظيم أوزوريس Osiris، أو يتم كسوته بالكتان الرقيق، ويكون بجواره ثانية قد يسكن حقل الذبائح والمدينة العظيمة، قادراً ذا بأس

(Sakhem)، مباركاً (Ikh) يحرث، ويجنى، ويأكل، ويشرب، ويجامع، ويفعل كل ما يعمل على الأرض[٢٨].

إذا كان الخلاص عند الفراعنة هدفه تحقيق السعادة الأخروية، فما وسائل حيازة السعادة بعد الموت؟. إن تحقيق السعادة الأخروية فى نظر المصرى القديم تتم بوسائل مختلفة منها: الحياة الفاضلة، ففكرة سعادة المُتوفى تعتمد على حصوله على حكم مؤات فى محاكمة بعد الموت، وللحصول على هذا المؤات يجب على الفرد أن يكون فاضلاً فى حياته الدنيوية أو الأرضية، فأوزوريس نفسه لم يصل إلى وضعه كملك وقاضٍ إلا بعد اجتيازه محاكمة أمام المجلس القضائى للآلهة فى هليوبوليس، وقد أعلنه المجلس مبرءاً من الإثم ومستقيم الصوت[٢٩].

أيضاً من وسائل حيازة السعادة بعد الموت عند الفراعنة هو مماثلة أوزوريس أو التوحد معه؛ فمنذ الدولة الوسطى وما بعدها أصبح هذا التوحد ميزة يحصل عليها كل من مارس الطقوس الدينية المناسبة، وكذلك فى العهد الرومانى أصبح التوحد مع الإله أوزوريس يُعبر عنه بتصوير المُتوفى فى بعض الأحيان وهو يحمل صفات من أوزوريس؛ أى أنه قد أصبح عرفاً سائداً لمدة طويلة أن يوضع اسم أوزوريس قبل اسم المُتوفى[٣٠]. فإلى جانب وجهة النظر القائلة بأن سعادة المُتوفى تعتمد على ما قدمه فى حياته الأرضية، وُجدت فكرة إمكانية الحصول على السعادة الأبدية أو الخلود من خلال مماثلة أو التوحد مع أوزوريس، فالفرعون المُتوفى هو خير مثال من نوعه، إن هذا التماثل المكفول للفرعون المُتوفى تحدد بالطريقة نفسها وعظم وجوداً كذاك الذى للآلهة، ولأن أوزوريس يحيا، فهو أيضاً سيعيش، ولأنه لا يموت فسوف لا يموت، ولأنه لم يتم تدميره فلن يتم تدميره[٣١].

إن الآلهة تفعل للفرعون المُتوفى ما فعلوه أولاً لأجل أوزوريس، وأخيراً يَمْثل المتوفَى أمام مجلس الآلهة القضائى وبواسطتهم - مثل أوزوريس (إله

الموتى) - يتم تبرئته من الإثم ومستقيم الصوت بفضل التماس (ثوث) Thōth الذى نصر أوزوريس على أعدائه يمكنه أن يدخل إلى وجود ممجد طبقاً لمفهوم واحد فى السماء، أو طبقاً لمفهوم آخر فى الغرب[٣٢].

ويلاحظ أنه بعد الأسرة الخامسة تماثل كل متوفٍ مع أوزوريس، ونشأت عادة إلحاق النعت الأوزوريسى (خال من الإثم) إلى إسم المتوفَى، وعلى ذلك وجب أن تشمل الرحمة المتوفَى، لأنه فاضل خالٍ من الإثم، وتصبح شخصيته وأعماله مندمجتين مع تلك التى لنموذجه الأولى الفاضل الخالى من الإثم[٣٣]، يتضح ذلك فى الرسالة التالية التى ترسم الميت فى دور المتهم وتبرر أوزوريس: "الميت يونيس" المتماثل مع أوزوريس قد تطهر بواسطة أعماله، وقطبى العدل قد أخذا حق الاستماع المنطقى للحجج، (شيو) كان شاهداً، وقد أمر قطباً الحق بانتماء شوكتى (جب) إليه بحيث وجب أن يرفع نفسه إلى ما تمناه، وأن أطرافه التى كانت مخفاه وجب جمعها معاً، ووجب أن يتحد أولئك الذين فى (النون)، وأنه وجب أن ينهى المناقشات فى هليوبوليس"[٣٤].

ويلاحظ أن المُتوفَى عادة يتم تمييزه عن أوزوريس فى دوره المتأخر كقاضى الأموات بالشعائر المختلفة، والرقيات المصاحبة للأداء، أو بواسطة التكرار أو التسميع التى بها تتم مماثلة الشخص مع أوزوريس خلال حياته، أو بعد موته، أو ربطه به، أو تصييره قوياً، وبالتالى ينال التطهر والسعادة الأبدية بعد الموت[٣٥].

باختصار: كان الفراعنة يرون أن الجسم والقرينة والروح تبقى بعد الموت، وكان فى استطاعتها أن تنجو منه وقتاً يطول أو يقصر بقدر ما يحتفظون بالجسم سليماً من البلى، ولكنهم إذا جاءوا إلى أوزير إله الموتى فى الآخرة، مبرئين من جميع المعاصى والذنوب، سُمح لهم أن يعيشوا مخلدين حياة أبدية، يقطنون حقل الفيضان السعيد، أو الفردوس الأعلى حيث توجد

الوفرة والأمن، وكان أوزير يحاسب الموتى، ويزن قلوبهم، والذى ينجون يحكم عليهم بأن يبقوا مخلدين؛ أما الذين لا ينجون أى لا يجتازون هذا الاختبار، فإنهم يمكثون فى قبورهم أبد الدهر يجوعون ويأكلون من التماسيح والطيور البشعة، ولا يخرجون منها أبداً"[٣٦].

الخلاص فى العقيدة الفارسية:

قامت الدولة الفارسية على إثر الدولة الميدية، وكانت على علاقة قربى مع الميديين، وقد اتسعت فى القرن السادس ق. م. وضمت إضافة لبلاد فارس بلاد آشور، وبابل، وليديا، وآسيا الصغرى، وازدهرت أيام قورش ودارا الأول.

والديانات الفارسية هى الديانة الزرادشتية، والمانوية، والمزدكية؛ على أن أهمها كانت الزرادشتية التى يسميها البعض أحياناً بالمجوسية، لأن الكهنة كانوا يسمون (المجوس) Magi، وأن البعض الآخر يطلق هذه التسمية على الديانات الفارسية جميعها[٣٧]. وديانات الفرس ديانات خلاص؛ ذلك أن فكرة الإله المنقذ قد جاءت إلى غربى آسيا من بلاد فارس أو بابل؛ فالتاريخ كله والحياة كلها قد صُورا فى الديانة الزرادشتية فى صورة صراع قوى بين قوى الخير أو النور المقدسة، وقوى الظلمة الشيطانية، ثم يأتى فى نهاية المطاف منقذ أو مخلص (شؤسيانت) أو مترا Mithra ليحكم بين الناس، ويقيم حكم العدالة والسلام الدائمين[٣٨].

الخلاص عند الزرادشتية يكمن فى مصاحبة إله الخير ومقاومة إله الشر أو الظلمة.

أيضاً من ديانات الخلاص عبادة الإله (مترا) Mithra وترجع أصوله إلى آسيا الغربية، مزيج من الديانة الفارسية والبابلية صُبَّ فى قوالب هللينية، نموذج آرى مهمته الحفاظ على النظام الكونى والإنسانى، وهو الإله الحاكم فى الأفستا[٣٩]. وكان يقال أحياناً إنه الشمس، وكانت القرابين تُقدم إليه كل يوم

على مذبحه، وكان عباده يشتركون فى تناول طعام مقدس من الخبز والنبيذ، وكان يوجد به طقس شبيه بهذا الذى يمارس فى عبادة سيبيلى[٤٠].

ولقد تولى هذا الإله مهمة مزدوجة: الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا، كما إنه اتخذ خطة الإله المطلق متمثلاً بشمّاس الكلدانى، أو أبولو اليونانى، أو فيتون إبنه ووكيله فى هذا العالم. فالأمل فى الخلاص العام يتجه إليه، والأرواح القلقة تنتظر الوصول إلى النور الخالد، والعدالة، والسعادة معاً، فيما وراء السماء السابعة التى هى مملكة الله[٤١]

أما المانوية ثالث ديانات الفرس القديمة ومؤسسها "مانى" كانت ترى أن الطهارة أمر ممكن، فإذا ما تخلصت أرواحنا من الشر، استطاعت أن تبلغ مكانها الطبيعى وهو السماء ذات الضوء الثابت التى يُعتقد فيها أيضاً أنصار مثرا. وهكذا أصبح الخلاص فى متناول بنى الإنسان بوجه عام رغم الفكرة الثنوية الأصلية الشديدة[٤٢].

الخلاص فى الفكر الهندى القديم:

الهنود على ما يبدو الشعب الشرقى القديم الذى يمكن أن يقال إن له أفكاراً وأنظاراً فلسفية عدة يمكن التماس خطوطها فى الفيدا **Veda**، وهى الأسفار المقدسة التى تعبر عن تفكيرهم منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر الميلادى.

وغاية المعرفة والفلسفة الهندية ليست هى السيطرة على العالم بقدر ما هى الخلاص منه، والخلاص فى الفكر الهندى القديم يحمل معنى فلسفياً أكثر منه دينى؛ إنه البحث عن طريق للإنقاذ، وذلك بالخروج من الحالات الطبيعية، والتخلص من طبيعتنا التجريبية، والإفلات من العمل ونتائجه[٤٣].

فكيف تصورت المذاهب والفلسفات الهندية الخلاص؟ بمعنى آخر ما وسائل الخلاص فى ديانات الهند القديمة؟.

الخلاص عند البوذيين:

إن الأساس الذى ركزت عليه البوذية هو مفهوم الألم؛ ذلك أن جوتاما قد عرف علة الألم وكيفية الخلاص منه؛ فعلة الألم يرجعها إلى الجهل، ثم إلى الشهوة خاصة شهوة الحياة، لذا كان حرّياً على الإنسان أن يبحث عن وسيلة للقضاء على الجهل وصور الألم الأخرى، ولقد وجد أن المعرفة الحقة هى التى ترحمنا من قسوة الآلام وتتكون من حقائق أربع(٤٤):

١ - إن الحياة تقوم على الألم.

٢ - إن علة الألم هو تعلق الشهوة بالحياة.

٣ - إن استئصال رغبة حب الحياة فيه استئصال للألم.

٤ - إن اتباع الطريق المثمن كفيل بالقضاء على حب الحياة.

ويؤكد بوذا على أن معرفة هذه الحقائق هو بداية طريق الخلاص، كما أن التزام هدى الطريق المثمن هو الذى يُنجى من الآلام. وينقسم هذا الطريق إلى ثمانى شعب هى:

١ - سلامة الرأى.

٢ - سلامة النية.

٣ - سلامة القول.

٤ - سلامة الفعل.

٥ - سلامة العيش.

٦ - سلامة الوعى.

٧ - سلامة التركيز.

٨ - الجهد القيم.

ويرى بوذا أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ النرفانا(*) إلا إذا سار فى

★ تعنى فى السنسكريتية: منطفئ تماماً كما ينطفئ المصباح أو تنطفى النار، تستعملها الكتب البوذية المقدسة بمعان مختلفة: حالة من السعادة يبلغها الإنسان فى هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً. تحرير الفرد من عودته =

الطريق المثمن الذى يحتاج منه إلى آلاف السنين، شريطة أن يتخلص من النواقص العشر وهى : الوهم - الشك - الشهوة الجنسية - العمل لكسب القوت - الكراهية - الحقد - حب الحياة الأرضية - الرغبة فى الحياة السماوية - الكبرياء - الغرور - الجهل(٤٥).

يقول بوذا: "والآن فهذه هى الحقيقة النبيلة السامية عن زوال الألم، إنه فى حقيقة الأمر فناء المرء حتى لا تعود له عاطفة تشتهى، إنه التخلص كلية من ربقة المادة والتحرر منها، ونبذها من نفوسنا نبذاً لا سبيل إلى العودة لها"(٤٦).

ولكن ما معنى الخلاص فى فلسفة بوذا، وكيف يتحقق؟

يتلخص معنى الخلاص عند البوذيين فى نقطتين إثنتين:

١ - اكتساب معنى السعادة والبعد عن الآلام.

٢ - فهم واستيعاب فكرة الأمن الإلهى المبارك.

ازدهرت فكرة الخلاص فى الديانة البوذية عن أى ديانة أو عقيدة أخرى، وأخذت كلمة الخلاص شكلها وصورتها فى تلك الديانة، وتحددت فى بعض كلمات مثل: السعادة، الصحة، الأمن، فالأمن هو الخلاص، وهناك عبارة تقول: "إن الخلاص والأمان يشيران معاً للحاضر والمستقبل، من ثم نلاحظ وجود ثلاث قوى متعادلة يلتمسها الإنسان ويبتغيها، وتؤثر على حياته الحاضرة والمستقبلية وهى: الأمن، الخلاص، والملجأ أو الملاذ(٤٧). وهذه الحدود والقوى تظهر واضحة فى (سوتا) Sutta (وهى عادة قديمة عند

= إلى الحياة. اتحاد الفرد بالله؛ فى حين تعنى الكلمة فى المعتقد البوذى إخماد الشهوات؛ فالعامل المسبب لوجود النرفانا والمصدر الذى تنبثق عنه هو إخماد الشهوة الجسدية، ومن ثم تتخذ كلمة (نرفانا) فى معظم النصوص البوذية معنى السكينة التى لا يشوبها ألم. انظر:

Muller, Six Systems of Indian Philosophy, P. 373.

أيضاً:

Eliot, S. C., Hinduism & Buddhism, N. Y., 1954, VOL. I, PP. 224 - 225.

الهندوس تُحرق بمقتضاها الزوجة الحيّة مع زوجها طبقاً للأمن أو الملاذ والخلاص) حيث يسأل الرجل المُتوفى (أناندا الأكبر) أحد آلهة الموت: "هل هناك قربان يمكن أن يقدمه للآلهة حتى يمكنه أن يفوز بالخلاص، والنجاة، والدرجة العالية، والمرتبة العقلية المتميزة؟ فيرد عليه (أناندا Ananda) أنه يوجد إحدى عشر درجة للتدريب الذهني والعقلي عليه تخطيها أو تجاوزها ليصل إلى مبتغاه(٤٨)". ولقد صاح الرجل الراحل الراقد قائلاً: إذا كنت في بيت يحترق، وهناك باب واحد يكفي لإنقاذي، فقد تعلم الآن أنه يوجد إحدى عشر باباً تليق بالآلهة يدرك الأمن من خلالها(٤٩).

يتضح لنا مما سبق أن الخلاص في البوذية يتلخص في الهروب من المعاناة Dukkha، الألم، الكآبة، الحزن، والأسف، ويتمثل كذلك في البعد عن الشهوات، البغض، الحماقة، فهذه الأشياء كلها تجلب الهم والألم حتماً أكثر مما تجلب المتعة والشرور (الرضا)؛ لأن المتعة هنا وقتية (لحظية) عابرة محاولة عن طريقها يبلغ الإنسان التنوير الأعلى بأن يكفر في وجود واحد عن كل الخطايا التي اقترفها في تجسدات روحه الماضية كلها(٥٠). ولا سبيل إلى بلوغ اليوجا إلا بعد القيام برياضات روحية للنفس، ودروس طويلة، وذلك أن لليوجا ثمان مراحل رئيسة هي:

١ – ياما: الامتناع، أي الإحجام عن الأذية، الكذب، السرقة، الشهوة، أو عدم الاستمتاع بهذه الأشياء على الأقل.

٢ – نياما: المراقبة، أي العناية بالنظافة والقناعة، أو الاكتفاء، والتطهير والدراسة، والتقوى، وذلك للوصول إلى اليوجا(٥١).

٣ – أسانا: وضع الجلوس، ومعناها وضع معين للجسد والارتياح لا بالتيبس والإجهاد، والغرض منه إيقاف كل إحساس(٥٢).

٤ – براناياما: تنظيم التنفس من أجل التعود على التنفس الصحي.

٥ – دارانا: تركيز الانتباه، أو تثبيت العقل على موضوع واحد سواء كان بسيطاً أم مركباً، صغيراً أم كبيراً، حسياً أم مجرداً.

٦ - دهانا أو ديانا: التأمل، وهو التمرين التام للتفكير حول ذلك الموضوع.
٧ - سامادهى: الاستغراق الروحى، وتلك حالة يصعب وصفها بكلمات.
٨ - برتيا كارا: التجريد، وهنا يسيطر العقل على جميع الحواس(٥٣).

مذهب الفيدانتا وطريق الخلاص:

الفيدانتا معناها ختام الفيدات أى اليوبانيشاد، والفكرة الأساسية فيه أن الله (برهما) والروح(اتمان) شئ واحد، وأقدم صورة لهذه الفلسفة هى كتاب (براهما - سوترا) لصاحبه (بداريانا) حوالى (٢٠٠ ق.م)، وقوام الكتاب خمسمائة وخمس وخمسون حكمة، كتب (جودا يادا) تعليقاً على هذه السوترات، أى الحكم ثم علم جوفندا) أسرار المذهب، ولقنها لشانكارا الذى ألّف أشهر ما كتب عن الفيدانتا من شروح(٥٤).

غاية الفلسفة فى الفيدانتا تحقيق السكينة السعيدة (أناندا)، ولتحقيق ذلك لا يكفى للإنسان أن ينكر العالم وما فيه من ظواهر مادية بل وأيضاً ينكر ذاته، ولا ينبغى له أن يأبه حتى بخير أو شر، بل يجب أن ينظر إلى الألم والموت نظرته إلى (مايا) أى حوادث تقع على سطح الجسم، والمادة، والزمان، والتغير، فإذا لم يتسنى للإنسان أن يتخلى عن مطالب الجسد ومتاع الحياة، فلا يمكنه نوال الخلاص؛ فالخلاص لا يأتى - وكما يذكر شانكارا - إلا فى إدراك الاتحاد بين النفس والكون، أى اتمان وبراهما، الروح والله ، وفناء الجزء فى الكل(٥٥).

مذهب نيايا وتحقيق النرفانا (الخلاص):

يعد هذا المذهب أول مذاهب البراهمة، وكلمه (نيايا) تعنى طريقة لهداية العقل حتى ينتهى إلى نتيجة، وأهم نصوصه هو النص المسمى (سوترا إنيايا) لمؤلفة (جوتاما) الذى عاش بين القرن الثالث ق. م. والقرن الأول الميلادى. ويرى أن الغاية من مؤلفه تحقيق النرفانا أو الخلاص من طغيان

الشهوات، وذلك بالتفكير الواضح المتسق فى مجال المنطق[٥٦]. هذا وتتفق بعض الفلسفات الدينية المتطرفة مثل مذهب التمييز فايشيسكيا، والسامكهيا فى طريق الخلاص؛ ذلك أنه لكى يدرك المرء الخلاص، يجب أن يفصل بين اتمان (الروح) و(بركراتى) أى المادة[٥٧].

خلاصـــة:

نخلص مما تقدم إلى أن المصطلح السنسكريتى للخلاص هو "موكشا"، وأنه مشتق من الأصل Muc، ويفيد معنى التسليم أو الإطلاق عامة من الآلام، والعقوبات، أو الخلاص من الحياة، والنرفانا هى هذا الخلاص أو ذاك، لكنها لا تبلغ غاية أمرها إلا إذا تحقق الخلاصان معاً، ولقد عبر (بهارترى - هارى) وهو حكيم هندوسى قديم عن الخلاص الأول بقوله: "إن كل شئ موجود على الأرض يبرر الخوف، وطريق الخلاص من هذا الخوف إنما يكمن فى إنكار الشهوات والملذات إنكاراً تاماً. لقد مضى علىّ عهد كانت تطول فيه أيامى، ثم بدأت تقصر حين سعيت نحو تحقيق كل غاياتى ورغباتى الدنيوية، ولكن الآن قد جلست على حجر صلب على سفح جبل وتفلسفت، من ثم ترانى لا أنفك عن الضحك كلما فكرت ولو لبرهة فى حياتى الماضية"[٥٨].

أما الصورة الثانية من صور الخلاص فلقد عبر عنها غاندى حين قال: "إنى لا أريد البتة أن أعود إلى ولادة ثانية أو جديدة"[٥٩]. ومعنى ذلك أن أسمى ما يتمناه الهندى هو أن ينجو من العودة إلى الحياة فى جسد آخر، أى إنكار التناسخ، وعلى ذلك فطريق الخلاص هو بمثابة إنكار للذات إنكاراً متصلاً، والفناء التام فى براهما الذى هو من العالم روحه أو قوته، فالخلاص يكون من قبضة (كارما) فى سبيل الاتحاد مع الإله (براهما)، وحين يتوقف تكرار الميلاد، وعبودية وشقاء الحياة على الأرض، يحل مكانها خلود دائم[٦٠].

الخلاص فى الفكر الصينى القديم:

الفلسفة الصينية مؤسسها كونفوشيوس (٥٥١- ٤٧٩ق. م) وإسمه صيغة لاتينية للإسم الصينى كونج فوتزو Kung Fu Tzu ويعنى الأستاذ أو المعلم كون فو، وهو واحد من قلائل الحكماء الذين طبعوا البشرية بطابعهم وأثروا فى الفكر الإنسانى[٦١]، اتجهت رسالته إلى الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى، والتربوى، من ثم حاول تطبيق مبادئ إلى الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى، والتربوى ـ من ثم حاول تطبيق مبادئ الفلسفة على السلوك والحكم، وقد صرف عقول تلامذته وأتباعه عن البحث فى الأمور الغامضة أو السماوية - رغم أنه - كان ينصحهم بأن يشاركوا فى الطقوس، والشعائر، والمراسم التقليدية فى عبادة الأسلاف[٦٢].

ولما كانت رسالة كونفوشيوس تربوية غايتها الإصلاح السياسى، والأخلاقى، لذا فإن الخلاص عنده يكمن فى حياة أخلاقية، وحكومة مخلصة، من ثم رأى أن المبدأ الذى يقوم عليه الحكم هو المبدأ نفسه الذى تقوم عليه الأخلاق أى وهو الإخلاص، ولهذا كانت أداة الحكم الأولى القدوة الصالحة[٦٣]، ومعنى هذا أن الحاكم يجب أن يكون هو المثل الأعلى فى السلوك الحسن حتى يكون قدوة للناس جميعاً، فيعم السلوك الطيب بينهم. وإذا كانت القدوة الحسنة أولى وسائل الحكم، فإن حسن الاختيار للمناصب وسيلته الثانية، يقول: "استعمل الصالحين المستقيمين وانبذ المعوجين".

ويذكر كونفوشيوس أن خير الوسائل لإصلاح الأخلاق والعادات أن توجه العناية إلى الموسيقى التى تُعزف فى البلاد، ولا يجب على الإنسان أن يهمل الموسيقى والأخلاق الطيبة؛ فالخير شديد الصلة بالموسيقى، والاستقامة تلازم الأخلاق الطيبة على الدوام[٦٤].

ومن المذاهب الصينية التى حاولت أن تحل مشكلة الخلاص بطريقة متوسطة هى التاوية القديمة التى توسطت بين مذهب اليوجيين ومذهب البوذيين؛ فالخلاص يتطلب الانتقال إلى ما وراء الحياة وما وراء الموت، وهى النتيجة نفسها التى تؤدى إليها النيرفانا، وهذا يمكن مقارنته بما جاء فى اليوجا، ولكن بدلاً من أن تتضاءل الحيوية ثم تخرج من الجسد، فإنها تحتفظ بها كأنها رأس مال ينتج أرباحاً؛ فالتركيز يقويها بدلاً من جعلها مجردة(٦٥).

الخاتمــــة:

بعد هذا العرض التحليلى المقارن لمشكلة الخلاص بين الفكر الدينى القديم والمسيحية، يمكننا أن نسجل أهم النتائج التى انتهينا إليها من تلك الدراسة وذلك على النحو التالى:

أولاً: إن جميع العقائد والمذاهب القديمة بل والأديان السماوية تقول بفكرة الخلاص، ومن ثم فإن هذا المصطلح يحمل طابعاً دينياً أخلاقياً أكثر من كونه فلسفياً؛ فلقد استهدفت تلك العقائد والأديان خلاص الإنسان من الخطيئة، المعصية، الذنوب والشرور وإن اختلفت فى تصورها لطرق الخلاص ووسائله المختلفة.

ثانياً: تباينت وسائل الخلاص أو طرقه بين حضارات الشرق القديم؛ فالأشوريون والبابليون رأوا فى الإيمان ضرورة هامة لتحقيق الخلاص أو النجاة من الآلام والجحيم، ووسيلة الخلاص عندهم التضحية بالنفس، ورأوا فى الإله (مردوخ) **Merodoch** بمثابة المنقذ أو المخلص **Soter**؛ فى حين رأى الفرس أن الخلاص عندهم يكمن فى مصاحبة إله الخير ومقاومة إله الشر؛ أى أن أمل الخلاص عندهم مرتبط بالإله (مزدا)؛ فإذا تخلصت الأرواح الآثمة من الشر، استطاعت أن تبلغ مكانها فى السماء ذات الضوء الثابت. فالخلاص ممكن وفى متناول بنى الإنسان رغم الفكرة الثنوية التى تسود العالم عندهم. وفى

الحضارة الهندية لاحظنا أن المذاهب والفلسفات الهندية القديمة (أصولية وغير أصولية) قد ركزت على مفهوم الألم، بحيث أصبح الألم هو أساس هذه الفلسفات؛ لكنها قد اختلفت فى تصورها لطرق الخلاص، فالبوذيون رأوا أن الخلاص يكمن فى الهروب من المعاناة Dukkha، وفى البعد عن الشهوات، ويبلغ الإنسان النرفانا إذا أمكن له القضاء على الكارما Karma، وسبيله إلى ذلك معرفة الحقائق الأربع، واتباع خطى الطريق المثمن، من ثم تتحقق له السكينة المطلقة والهدوء التام. والخلاص عند اليوجيين يتحقق فى الخضوع لنير النظام التقشفى المتزهد الذى يلتزمه الفرد ليبلغ ما يريده لنفسه من طهارة الروح، وذلك من خلال القيام برياضات روحية ودروس طويلة. وفى الفيدانتا لا يتأتى الخلاص عندهم - وكما يذكر (شانكارا) - إلا فى إدراك الاتحاد بين (اتمان) و(براهما) أى الروح والله، وفناء الجزء فى الكل. غير أن بعض الفلسفات الدينية المتطرفة مثل (فايشيسكيا والسامكهيا) رأت أن الخلاص لا يتم إلا إذا أدرك المرء الفاصل بين (اتمان) الروح (وبراكرتى) أى المادة. وفى الفكر الصينى القديم يكمن الخلاص عندهم فى حياة أخلاقية وحكومة مخلصة أو مُثلى؛ لأن رسالة كونفوشيوس- رائد هذه الفلسفة - تربوية غايتها الإصلاح السياسى، والأخلاقى، والاجتماعى.

ثالثاً : يتضح لنا أن الديانات القديمة سواء فى الشرق أو فى بلاد اليونان، مع أنها تكشف عن حاجة الإنسان إلى الخلاص وإلى مخلص؛ بيد أنها لا تقدم برنامجاً ناجحاً للخلاص. إن الخلاص الحقيقى للبشرية يكمن فى الإسلام دين التوحيد، وأنه لا يتحقق إلا بالإيمان برسالة النبى محمد ﷺ الذى بشر به المسيح عليه السلام، ودعا قومه إلى أن يسارعوا إلى الإيمان به عند ظهوره؛ فهو الذى طهّر العقائد من الشرك فى جميع صوره، وبرأ الأنبياء من دعوى الناس إلى عبادتهم[٦٦].

قال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۞ وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾.

(آل عمران: ٧٩ – ٨٠).

الهوامـــش

١ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسـفة، مكتبـة مـدبولى، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٢٣.

2 - LIDELL & Scott's. An Intermediate Greek- English Lexicon, The Seventh Edition, Oxford, At The Clarendon Press, 1968, P. 87.

٣ - المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، ومحمـد خلـف الله أحمد، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٤٩.

٤ - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليـل، ط١، منشـورات عويدات، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢٣٦.

٥ - انظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفى، دار قبـاء للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٣١٦.
أيضاً: عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوى للبحـوث، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ١٥٥.
وراجـع: المعجـم الموسـوعى للـديانات والعقائـد والمـذاهب والفـرق والطوائف والنحل فى العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالى. تعريب وتقديم: سهيل زكار، دار الكتاب العربى، دمشق، ط١، ج١، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.

6 - Delbos, V., Le Spinozisme, P. 9.

٧ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصـطلحات الفلسـفة، مكتبـة مـدبولى ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٣٣.

٨ - راجع: بطرس عبد الملك وآخرون، قـاموس الكتـاب المقـدس، دار الثقافـة، ط١، ج١، القاهرة ، ١٩٩٧، ص ٣٤٥.

٩ - دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، جـ٣، ١٩٩٥، ص ٣٢٢.

١٠ - المصدر السابق، ص ٣٢٣.

١١ - عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسـفة، مكتبـة مـدبولى، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٣٢.

Brown, G., E., The Meaning of Salvation, London, 1950.

١٢ - حسين العودات: الموت في الديانات الشرقية (عرض تاريخي)، الطبعة الثانية، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢، ص ٢٧. وانظر:

Delaporte AL., La Mésopotamie et les Civilizations Babylonienne et Assyrienne, Paris.

١٣ - راجع في ذلك، ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، ص ٣٢. وعن تاريخ السومريين وثقافتهم يمكن الرجوع إلى:

Kramer, S. N., The Sumerians, Their History, Culture& Character, Chicago, 1963.

14 - Encyclopedia of Religion& Ethics, By Hasting's P. 109.

وأنظر:

Pinches T. G.: The OT. In The Light of The Historical Records& Legends of Assyria& Babylonia, London, 1908, PP, 49- 52.

15 - Ibid.

16 - Pinches T. G., The Ot, in The Light of History Records, 3, pp. 28- 29.

17 - Pritchard J., Ancient Near Eastern Texts, Princeton, 1909, pp. 387- 388.

18 - Pritchard, J., Ibid., P. 335.

وانظر:

Briffault, R., The Mothers, N, Y,. 1927, Vol. III, 167-170.

19 - Jastrow, M., The Religion of Babylonia, London, 1898, P. 313.

وانظر:

Cambridge Ancient History, Vol. III, PP. 217- 218.

وللمزيد راجع: جورجي كنعان، مفهوم الألوهة في الذهن العربي القديم، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص ٢٨٦.

20 - Leonard W. E., Gilgamesh, 3, 8.

وانظر:

Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 109.

21 - Pinches, T., G., Op. Cit., III, PP. 102- 103.

22 - Encyclopedia of Religion& Ethics, P. 110.

وللمزيد يمكن الرجوع لـ :

Kramer,S. N., Sumerian Mythology, Philadelphia, 1944.

23 - Leonard, W. E., Op. Cit., P., 8.

وانظر:

Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 110.

وراجع:

Kramer, S. N., Sumerian Mythology, Philadelphia, 1944.

24 - Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 110.
Moscati S., An Introduction to the Comparative of The Semitic Language, Wiesbaden, 1964.

25 - Phinches, T. G., The Religion of Babylonia and Assyria, 1906, pp. 120-121.

26 - Jastrow, Op. Cit., PP. 253- 254.
Maspero, G., Dawn of Civilization, Quoted in Masun, W. A. History of Writing, P. 642.
Jastrow, Op. Cit., P, 214.
وراجع: جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت، ١٩٩٣، ص ٣٥.

27 - Gardiner A. H., Journal of Egyptian Archaeology, I. (1914), p. 27.

28 - Griffith, F. E., Stories of The High Priests of Memphis, Oxford, 1900, P. 37, ff.

29 - Breasted, J. H., Ancient Records of Egypt, Vol. I. Chicago, 1905, P. 34, ff.

٣٠ - جفرى بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، ومراجعة عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، ١٩٩٣، ص ٥٩.

31 - Breasted, Op, Cit., P. 34.

32 - Erman, A., A. Handbook of Egyptian Religion, London, 1907, P. 96, F. & Breasted, Op. Cit., P. 159. F.

٣٣ - انظر:

Art, "Righteousnes" (Egyptian). 19.

34 - Breasted, Op. Cit., P. 34.

35 - Ibid., P. 164.

٣٦ - انظر:

Breasted, Development of Egyptian Religion, P. 292:Brown, B., Wisdom of The Egyptians, P. 178 & Maspero, Dawn of Civilization, P. 199

٣٧ - ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثانى، ص ٤٢٤.

38 - Jackson, A. V. W., Zoroastrian Studies, N. Y., 1928, 134.

٣٩ - بول مارسون أورسيل، الفلسفة فى الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، ١٩٤٥، ص ٩٧.

40 - Dill, S., Roman Society From Nero to M. Aurelius, N. Y., 1956, PP. 601- 623.

٤١ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق (بتصرف)، ص ٩٧.

٤٢ - نفس المرجع السابق، ص ٩٨.

وعن مفهوم الخلاص فى الديانة الفارسية وديانات الأسرار القديمة راجع:

Vlansey, D., The Origins of the Mithraic Mysteries, Cosmology& Salvation, in: The Ancient World, U. S. A., 1993.

٤٣ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق، ص ١١٥.

٤٤ - عبد العزيز محمد الزكى، قصة بوذا، ص ٥٥. وانظر:

Thomas, E. J., The Life of Buddha as Legend & History, P. 87.

45 - Eliot, S. C., Hinduism & Buddhism, N. Y., 1954, VOL. I, P. 204.

46 - Radhakrishnan S., & Charles A. Moore, A Source Book of Indian Philosophy, Princeton, 1957, Vol. I, PP. 464- 465.

47 - Rhys Davids C. A. F., Paslms of The Early Buddhists, London, 1913, Vol. II, Verses, 33, 415, 422, 423.

48 - Ibid., V. 342 f.

وراجع:

Encycopaedia of Religion & Ethics, P. 110.

49 - Encycopaedia of Religion & Ethics, P. 110

50 - Dasgupta, S., Yoga As Philosophy & Religion, Vll, Eliot S. C., Hindusism &Buddhism, N, Y., 1954, Vol, I, PP. 303- 304.

51 - Chatterji, Op, Cit,. P. 65.

52 - Muller, Op, Cit., P. 349.

53 - Radhakrishnan, Op, Cit., P. 360.

وانظر: ارنست وود، مرجع سابق، ص ص ٣٤٠ - ٣٤١.

Danielou, J., Yoga, The Method of Reintegration, N, Y., Op, Cit., (University Books).

54 - Radhakrishnan, Op. Cit., Vol. Ii, P. 633.

55 - Eliot, Op, Cit,. Vol. II, II, PP. 312- 313.

Radhakrishnan, Op. Cit., 634.

56 - Radhakrishnan, Op. Cit, II, PP, 36, 43.

٥٧ - بول ماسون أورسيل، مرجع سابق، ص ١٢٤(بتصرف) وراجع.

The Sankhya Aphorisms of Kapila With Illusrative Extracts From The Commentaries, Translated by James R, Ballantyre L. T. D., 3rt, edit, (London: Truber & Co., Ludgate Hil, 1885.

58 - Brown, B., Hindus, PP. 221-222.

59 - Rolland, R., Prophets of New India, pp. 49 - 50.

60 - Encyclopedia of Religion & Ethics, P. 132.

٦١ - عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، ط١، ص ٣٨٤.

62 - Wilhelm, S., Short History, Vol. II, XIII, 2, 3, & IV, XV.

63 - Analects, Xli, XIX, II, XX, XII, XXII, 3, 4.

64 - Li - Chi, XVII, 1, 28, III, 33; Brown, Story of Confucius, P. 181.

وراجع:

A Source Book in Chinese Philosophy, Translated & Compiled By Wing - Tsi Tchan, Princeton. New Jersey, 3rd., edit, 1972, PP. 84-94.

٦٥ - بول ماسون أورسيل: مرجع سابق، ص ١٨٥.

٦٦ - انظر: محمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان (حقائق ووثائق)، دار القلم، دمشق، ص ١٦٠.

قلق الموت وتأثره بالأحداث الضاغطة*

" دراسة مهداة إلى أستاذنا الراحل "

بقلم الأستاذ الدكتور
أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس بكلية الآداب سابقاً، وكلية العلوم الاجتماعية بجامعة الكويت حالياً

القلـق مفهـوم مركـزى فـى علـم الـنفس الحـديث، وهـو كـذلك مفهـوم متعـدّد الجنبـات، فيُنظـر إليـه علـى أنـه انفعال سلبى الأثر، أو استجابة متعلّمـة، أو حافز يمكـن أن يكـون ميسّـراً لـلأداء أو معسّـراً تبعـاً لدرجتـه، أو سمـة فـى الشخصية، أو حالة تنبه فيزيولوجى زائد ذات أثر إيجابى أو سلبى تبعاً لمعدل هـذا النشاط أو ذلك التنبيه ... وغير ذلك من وجهـات النظـر المتعـددة إلى القلـق Anxiety، حيـث يعكـس تعـدد المنـاحى تعقد المعانى المرتبطة به .

وعلى الرغم مـن تعـدد وجهـات النظر إلى القلـق، فـإن الطـابع الغالـب عليها أن القلق مفهوم مرضى Morbid, Pathological، فهـو زملـة Syndrome إكلينيكية تشمل أعراضاً محّددة، إذا زادت حـدتها أو إزمانهـا تطلبـت التـدخل العلاجى بصورة من الصور. واتساقاً مع هذه النظرة، يُعرف القلـق النفسـى تبعـاً للدليل التشخيصى والإحصائى الرابـع

---

* نُشـر هـذا البحـث فـى المجلـة العربيـة للعلوم الإنسانية الصـادرة عـن مجلـس النشر العلمى لجامعـة الكويـت، ١٩٩٨، العدد ٦٤، ص ص ٨ - ٥٢

للأمراض النفسية DSM IV[1] بأنه: "ارتقاب شر أو توقع خطر أو سوء حظ فى المستقبل، يصاحبه شعور بعدم الارتياح أو الأعراض الجسمية للتوتر. وقد يكون مركز الخطر المرتقب داخلياً أو خارجياً".

وتصنف اضطرابات القلق فى الدليل إليه آنفاً إلى عشر فئات فرعية كما يلى: اضطراب الهلع، والخوف من الأماكن الواسعة، والمخاوف المحددة، والمخاوف الاجتماعية، واضطراب الوسواس القهرى، واضطراب الضغوط التالية للصدمة، واضطراب الضغوط الحاد، واضطراب القلق العام، واضطراب القلق نتيجة لحالة طبية معينة، واضطراب القلق الناتج عن تعاطى مواد معينة [2].

على أن تعريف القلق فلى علم النفس يتسع ليشمل جوانب مرضية وسوية معاً، فهو - أى القلق - انفعال واستجابة وحافز وسمة وحالة، فضلاً عن كونه زملة مرضية. ويُعرف القلق - اتساقاً مع ذلك - كما يلى:

"القلق حالة نشاط فيزيولوجى زائد وتنبه، أو حافز ييسر الأداء أو يعسره، أو سمة أساسية فى الشخصية الإنسانية، أو انفعال غير سار وشعور مكدر بتهديد متوقع، أو هم مقيم وعدم راحة أو استقرار، وخبرة ذاتية تتسم بمشاعر الشك والعجز والخوف من شر مرتقب لا مسوغ موضوعياً له، ويصاحب القلق علامات وأعراض جسمية ونفسية شتى".

وقد أدت البحوث السيكولوجية الحديثة فى المجالات المرضية ودراسات الشخصية إلى التفرقة بين القلق الشامل Pervasive الذى يتخلل جوانب عديلة من حياة الفرد، والقلق النوعى Specific الذى يستوعب مجالاً محدداً، وتثيره مواقف ذات قدر من التشابه كالامتحان والموت وغيرهما. ويمكن النظر إلى القلق الشامل على مستوى العامل العام، وإلى القلق النوعى على مستوى العوامل الأولية التى تحمل قدراً من الترابط والتداخل.

ونجح الباحثون فى عزل أنواع فرعية للقلق أهمها: قلق الامتحان Test Anxiety، والقلق الاجتماعى Social، أو قلق الحديث أمام جمهور Public Speaking، وقلق الجنس، والقلق على الصحة، وقلق الموت Death Anxiety.

ونُعرِّف قلق الموت بأنه "نوع خاص من القلق العام، يشير إلى حالة انفعالية مُكدِّرة، ومشاعر شك، وعجز، وخوف تتركز حول كل ما يتصل بالموت والاحتضار لدى الشخص نفسه أو ذويه. ومن الممكن أن تثير أحداث الحياة هذه الحالة الانفعالية غير السارة وترفع من درجتها".

وتهدف هذه الدراسة إلى فحص الفروق فى قلق الموت بين حالين: قبل العدوان العراقى على دولة الكويت وبعد التحرير، وذلك على عينتين من طلاب جامعة الكويت من الجنسين.

واتساقاً مع الجانب من التعريف الذى أوردناه فى التو لقلق الموت، فإن العدوان العراقى بوصفه حدثاً من الأحداث العصيبة ذات المعدل الشديد الارتفاع يفترض أن يرفع من معدل الموت فى حالة القياس البعدى بالمقارنة إلى القياس القَبْلى. ونعرض فيما يلى نبذة عن الدراسة السيكولوجية لقلق الموت، فضلاً عن مفهومه، ثم متعلقاته، ولنبدأ ببعض النظرات الوجودية لفكرة الموت.

تتعدد المداخل لمشكلة الموت ومنها الفلسفية، ويورد "أدريان تومر"[٣] أن المداخل الوجودية Existentialism والظواهرية Phenomenology فى علم النفس تعتمد على أسس فلسفية راسخة. ويعرض هذا المؤلف لوجهة نظر "مارتن هايدجر" Heideggerوبخاصة فى كتابه الموسوم :"الوجود والزمن"، ويرى "هايدجر" أن الموت - فى جانب منه - تهديد بعدم الوجود، ومن ناحية أخرى فإن التحقق من "عدم الوجود" فى المستقبل يعد شرطاً مسبقاً لفهمنا الكامل لحياتنا، كما يعتبر - فى النهاية - شرطاً مسبقاً لتحرير أنفسنا من القلق. ومن ثم يعد الموت أساس حرية الفرد.

أما الموت لدى "جان بول سارتر" Sartre الفيلسوف الفرنسى فإنه (أى الموت) يمنع الفرد من تحقيق إمكاناته. إن الموت يحدث فى المستقبل، ولكن موتى أنا ليس فى مستقبلى. ويحدث الموت فى داخل النفس بحيث لا نستطيع أن نجربه ونمر بخبرته. ويخفض الموت فى النهاية ويختزل من وجود الفرد حتى يجعله عدماً ولا شئ، وإن التأمل فى الموت - من وجهة النظر هذه - تأمل فى انعدام المعنى من الوجود. وقد أُستخدمت النظرية الوجودية - اعتماداً على تفسير أكثر إيجابية لها - للربط بين قلق الموت وتحقيق الذات Self actualization.

ويؤكد كثير من المنظِّرين فى مجال الشخصية أن الأفراد مدفوعون لتحقيق إمكاناتهم الداخلية، فيرى "ماسلو" Maslow أن الشخص الذى يحقق ذاته من بين خصائصه أن لديه قبولاً مرتفعاً لذاته، وقلقاً منخفضاً، وخوفاً من الموت.

وتتعلق نظرية "روجرز" Rogers فى الشخصية بمصطلحات مهمة مثل: احترام الذات، والحاجة إلى الدفء والدعم من الآخرين، والشخص الذى يقوم بوظائفه فى الحياة خير قيام، والميل إلى تحقيق الذات. ويجب أن نفحص قلق الموت فى ضوء مفهوم "الشخص المحقق لوظائفه" لدى "روجرز"، فإن الوعى بالاقتراب من الموت يهدد هؤلاء الأشخاص الذين يحمون أنفسهم ضده من خلال عمليات مثل التشويه والإنكار. ومع ذلك فإن فكرة "روجرز" عن الانفتاح الكامل للخبرة عند الأشخاص المثاليين تغير من موقع الموت بوصفه تهديداً أساسياً. وفى الحقيقة فإن الموت - بالنسبة للشخص المحقق لوظائفه بطريقه كاملة - يمكن أن يكون خبرة شائقة.

وقد اهتمت بقلق الموت أيضاً نظريات تركز على البحث عن المعنى: Search For Meaning (نظرية "فرانكل" Frankel بوجه الخصوص)، ونظرية المكونات الشخصية Personal Constructs عند "كيلى" Kelly، والنظريات التحليلية النفسية القديمة والجديدة التى تعتمد على الحيل

الدفاعية، ونظرية "إريكسون" النفسية الاجتماعية فى النمو والتطور، وغيرها[٤].

يفترض عدد من المؤلفين[٥] أن اكتشاف الإحساس بالمعنى Sense of Meaning، أو اكتسابه بوجود الإنسان من قبل الوجوديين، هو كفاح وجهاد أساسى، وأنه جوهر الدافعية الإنسانية، ومن ثم فإن له أهمية مركزية فى تحديد نوعية الحياة Quality of Life. فيذكر "فرانكل" أن الأشخاص يجدون معنى فى الحياة من خلال ما يضيفونه إلى العالم (القيم الإبداعية)، وما الذى يأخذونه من العالم فى نطاق المحيطين بهم، أو الخبرات التى يمرون بها (القيم الاختيارية)، وخلال نوع الوقفة التى يتخذونها عندما يواجهون القدر حيث لا حول لهم ولا قوة فى تغييره (القيم التوجهية). ويبدو أن التقدم فى العمر والاحتضار يكتسبان معاناً، حيث إنهما آخر شكل من أشكال الخبرة، كما أنهما من الخصائص المفترضة التى تزيد من قيم الحياة Life – Enhancing، ويجعلان الفرد يكتشف هدفاً لحياته. ومع ذلك فإن الإحباط الوجودى كما يذكر "فرانكل" يلاحظ عادة على هذه المجموعات: حالة نفسية مرضية تنشأ عن الإدراك الخاص بكون المعنى النهائى لوجود الإنسان يتناقص أو يُفقد. ويتسق مع هذه النظرية ما ظهر من دراسة "وايز" Wiese من أن الأفراد كبار السن المتعاقدين لهم درجات أقل فى مقياس الهدف من الحياة بمستوى دال إحصائياً من الأفراد الذين يعملون ويقعون فى الفئة العمرية ذاتها.

والقلق من الموت أيضاً خاصية إنسانية أساسية، ومن الواضح أنها مسألة حساسة للأفراد المتقدمين فى العمر. وقد ركزت النظريات الوجودية (بيكر، وهايدجر، وفرانكل) على أهمية الموت، وسلموا بأن الفرد يجب أن يتقبل حتمية الموت ونهائيته Finality بوصفه حقيقة مطلقة، ويتعين عليه فى النهاية أن يجد معنى الوجود الإنسانى فى حقيقة موته هو. وقد افترض كل من "ماى" May و"منكوفسكى Minkowski– على سبيل المثال – أن الوجود يكتسب حيويته وتلقائيته من حقيقة مواجهة الموت أو "عدم الوجود".

وعرض "فرانكل" المسألة نفسها أيضاً فى قوله بأن حقيقة الموت تعطى الحياة معنى، أكثر من تفريغها من المعنى، وذلك عن طريق إلقاء الضوء على تفرد كل إنسان وفرديته، وبوساطة توحد كل فرد بالمجتمع الإنسانى.

وافترض الوجوديون (بيكر، وهايدجر، وماكارى Macquarrie) أن الرعب من الموت مصدر أساسى للدافعية، وينتج عن تجنب هذه الحقيقة حياة فارغة وليس لها شخصية متفردة، وذات معنى قليل أو أهداف بسيطة.

ودرس هؤلاء المؤلفون[٦]. فى ضوء هذا التوجه الوجودى - الزمن المستقبل، وقلق الموت، والهدف من الحياة لدى عينة من الراشدين المتقدمين فى العمر. وأسفرت الدراسة عن ارتباط جوهرى سلبى بين قلق الموت والهدف من الحياة، وارتباط جوهرى إيجابى بين الهدف من الحياة، وإسقاط الزمن المستقبل، كما ارتبط قلق الموت ارتباطاً إيجابياً دالاً إحصائياً بكثافة الزمن فى الحاضر.

ومن ناحية أخرى قدم "لينج" Laing فى كتابه "النفس المنشقة" مفهوم عدم الأمان الوجودى Ontological Insecurity أو الشك الوجودى، وقام كل من "ليستر: وثينسميث" بوضع مقياس لتقدير أحد جوانب عدم الأمان الوجودى متعلق بوجود الفرد نفسه. ويرتبط المقياس الأخير بدرجات العصابية، ولكن لم تكشف هذه الدراسة عن ارتباط بين عدم الأمان الوجودى والخوف من الموت ومن الاحتضار للفرد نفسه وللآخرين. وقدم "ليستر" تفسيراً مقترحاً مؤداه: أن من لديهم شك وجودى لا يهتمون بالموت لأنهم لم يقتنعوا بالحياة بعدا[٧].

يقدم "هيرمان فيفل"[٨] لعلاقة علم النفس بالموت بقوله: إن التأملات المتصلة بالموت توجد - من الناحية العملية - لدى كل الناس. وكان للتحقق من أن الإنسان كائن، زائل، منته، أهمية كبيرة وقوة مشكلة

لسلوك الإنسان منذ البدايات المبكرة للتاريخ المكتوب، ويشعر كثيرون في الحقيقة أن واحداً من أكثر الخصائص المميزة للإنسانية هو قدرتها على إدراك مفهوم المستقبل، والموت بالتبعية، وذلك على العكس من الأنواع الحيوانية الأخرى. ولقد كان الموت في علم النفس أرضاً مجهولة لم تستكشف إلا لماماً حتى منتصف القرن العشرين. وتعددت الأسباب التي أخرت اهتمام علم النفس بالموت بوصفه حقيقة شاملة وعامة، ومن بين هذه الأسباب: تحويل الأفراد - في القرن السابع عشر في الحضارة الغربية - لاهتماماتهم العقلية من الدين إلى العلم كما ذكر "أرنولد توينبي" Toynbee وصحبه. فقد شهدنا نقلة من السيطرة الروحية على الذات إلى الاهتمام بالجوانب الفيزيائية للطبيعة؛ فأصبح الموت "حائطاً" أكثر منه مدخلاً، وفُرض نوع من الحظر أو التحريم Taboo القوي على الموت.

أما السبب الثاني وكان قوياً فيتلخص في حاجة علم النفس، ذلك العلم الولَيد، أن يرفع عَلَمَ الاستقلال عن الفلسفة العقلية والميتافيزيقا، وأن يسرع علماء النفس إلى الاهتمام بالمجالات التجريبية والفيزيولوجية والسيكوفيزيائية في أوروبا؛ على حين أقبل علماء النفس الأمريكيون على الإعلان عن استقلال علمهم الجديد. وكان الوقار والاحترام العلميان يعنيان أن يشغل الباحث نفسه بالمنبهات، والاستجابات العامة والقابلة للقياس، والتي يمكن تكرارها. وأصبحت الدراسة التجريبية والموضوعية للسلوك الوضع المسيطر على علم النفس، وما فتئت الوضعية المنطقية Logical Positivism تعدُّ الفكرة الغلابة على المشروع العلمي. وابتعد علماء النفس - وقتئذ - عن مجالات مثل: الحب، والإرادة، والقيم، والموت، حيث إنها موضوعات متملصة مراوغة لا تخضع للتعريف الإجرائي والقياس، تاركة مكاناً متسعاً لموضوعات مثل: الذاكرة، وزمن الرجع، وثبات الحجم، وإدراك الشكل واللون. وقد اعتقد علماء النفس عندئذ أن ذلك يمكن أن يضع علم النفس في مصاف الفيزياء والرياضيات.

وظل الحال كذلك مسيطراً حتى الحرب العالمية الثانية، فحدثت أمور أجبرت علم النفس على أن ينظر وراء وضعيته التقليدية ومنها: أحداث هذه الحرب، مع دفاعها عن القيم الديموقراطية ، والمَحْرقة Holocaust التى استخدمها النازيون مع اليهود[٩]، وتحلى العنصرية، والضغوط الملحة للمشكلات الاجتماعية. هذا فضلاً عن بزوغ علم النفس الوجودى ونموه فى أوروبا مع تركيزه على الموت بوصفه موضوعاً فلسفياً، ودراسات "بياجيه" Piaget فى التطور المعرفى. تضافرت كل هذه الأحداث وجعلت الباحثين يتبنون فكرة ومهمة مؤداها أن علم النفس الذى يتصف بالحيوية والأهمية يجب أن تمتد جذوره داخل الكائن البشرى وليس فى النموذج الفيزيائى الرياضى.

لقد أيقن كثيرون أن العلم الفيزيائى لم يجعل من الممكن أن يدمر المجتمع فحسب بل التاريخ أيضاً، وبدأت موضوعات مثل: المعنى، والهدف، والصفة الزمنية، فى التحرك نحو مركز الاهتمام؛ ومن ثم بدأ اهتمام علم النفس بنبض الحياة الإنسانية، مع الوعى بأن هذه الحياة متغيرة وانتقالية، كما بدأ الانتباه أيضاً يتجه نحو مجالات الموت والاحتضار بوصفها مجالات للبحث، أصيلة، وحقيقية، ومثمرة.

وبدأ فى الستينيات والسبعينيات من هذا القرن تقديم حلقات دراسية حرة (ورش عمل)، ومقررات دراسية فى الموت، والاحتضار، والفقد فى جامعات أمريكية مختلفة. ونُشرت كتب رائدة فى هذا المجال فى هذين العقدين لعلماء نفس وأطباء نفسيين، وعلماء اجتماع، وفلاسفة، ومتخصصين فى الأنثروبولوجيا الثقافية. وتأسست دورية "أوميجا" Omega (آخر حرف من حروف الهجاء اليونانية ويعنى هنا النهاية أى الموت) عام ١٩٦٩، ودورية التربية المتصلة بالموت عام ١٩٧٧، حيث سُميت الآن دراسات الموت Death Studies، ومجلة علم الموت Thanatology عام ١٩٧٣، وتكونت جماعات دولية فى هذا المجال.

ويذكر "كاراسو"(١٠) عن فكرة الموت أنه على الرغم من أن الإنسان يتعين عليه أن يتعامل مع حتمية الموت بشكل ثابت، فإن فكرة الموت، وأهميتها بالنسبة للتطور الشخصى، لم تتطور بشكل جيد، ويضيف أن بنى الإنسان غير قادرين - بوجه عام - على قبول فكرة أن الموت والاحتضار جزء من متصل يشمل دورة الحياة، ويختارون - بدلاً من ذلك - أن ينظروا إلى الموت على أنه مرض يجب أن يُعالَج ويُهزم. وقام هذا المؤلف بفحص التحول فى الاتجاهات المتعلقة بالموت فى السنوات الأربعمائة الأخيرة، وذلك من خلال التغيرات السسيولوجية لمعنى الموت. ويلاحظ أنه على الرغم من أن المشاعر السحرية التى تتصل بالقوة الكلية **Omnipotence** أحد الدفاعات الأولية ضد قلق الموت، فإنها تساعد أيضاً على بدء الخوف من الموت.

كما بحث "روبرت كاستنباوم"(١١) إعادة تركيب الموت فى المجتمع المعاصر، فيذكر أن الموت يُترجم إلى فقد أو خسارة، أو خوف من الفقد والخسارة، ويعد الألم والضيق**Distress** النتيجة الطبيعية للفقد والتكافل أو التضامن هو الاستجابة التى يقدمها المجتمع الإنسانى لتحقيق الحماية أو الراحة عندما يُواجه بضيق مميت. ويُعرف علم الموت والاحتضار **Thanatology** عادة بأنه دراسة الموت، ولكن "روبرت كاستنباوم" يقدم تعريفاً مختلفاً قليلاً؛ إذ يُعرِّف علم الموت بأنه "دراسة الحياة التى نغادرها بالموت".

ونسق الموت **Death System** هو الواجهة المتعددة، والمحاولة متعددة المستويات التى يقدمها المجتمع لتتوسط علاقتنا بالفناء والموت. وتتضمن مكونات نسق الموت فى المجتمع أناساً لهم أدوار واهتمامات متصلة بالموت (مثل موجهى الجنازات)، وأماكن (مثل المقابر، ومواقع المذابح)، وأوقات (مثل الذكرى السنوية)، وأشياء (مثل: عربة الموتى والبنادق)، ورموزاً (مثل الحدود السوداء التى تنهى إعلاناً، والجمجمة والعظمتان المتصالبتان تحتها رمزاً للموت).

وتشمل وظائف نسق الموت تحذيرات وتنبؤات وجهوداً وقائية، ورعاية المحتضر، وإعداد الميت، والتضامن الاجتماعى بعد الموت، وإكساب الموت معنى، والقتل. إن العلاقات بين هذه المكونات والوظائف دينامية، وكثيراً ما تكون متناقضة أو يُعترض عليها.

ويبدو أن تجنب الموت أمر أساسى للوجود الإنسانى، ويذكر "بيكر" Becker أنه العامل الرئيس الذى يدفعنا للقيام بمعظم ما نقوم به. ولكن ما الذى يخيف الناس من الموت أكثر؟ الدراسات قليلة على عناصر قلق الموت التى تكون فى الحقيقة معانى الموت بالنسبة لمعظم الناس. هل يخاف الناس الألم المرتبط بعملية الاحتضار؟ أو الشك فى الوجود وعدم التيقن منه بعد الموت، وفقد السيطرة على الأمور الدنيوية؟ أو تصور التفسخ الذى يشكل - من ناحية المفهوم - البنية الجسدية لقلق الموت؟ وفيما يختص بمعانى الموت فقد اتضح أن كبار السن منشغلون أكثر بوجود الحياة الأخرى وبفقد التحكم الشخصى؛ على حين قررت النساء مزيداً من الخوف من الألم وتفسخ الجسم(١٢).

ويقدم "دروليت" (١٣) نظرية "روبرت ليفتون Lifton الشاملة عن التطور اعتماداً على الحاجة الإنسانية النفسية البيولوجية إلى وضع رمز يجمع استمرارية الحياة والموت. وقد سَمَّى هذه الحالة بالخلود الرمزى Sense of Symbolic immortality، ويؤكد أن الحياة مهددة ما لم نتسام على الموت، ونتفوق عليه ونتجاوزه.وكشفت هذه الدراسة التى اختَبَرت هذا الفرض وغيره من الفروض، أن المفحوصين (طلاب جامعة) الأكبر عمراً (من ٣٣ - ٣٩ عاماً) كان لديهم درجات أعلى على مقياس الإحساس بالخلود الرمزى والهدف من الحياة بالمقارنة إلى الطلاب الأصغر عمراً(من ١٩ - ٢٥عاماً)، وكان الفرق دالاً إحصائياً.

وظهرت علاقة سلبية بين قلق الموت والهدف من الحياة Purpose in Life، على حين ارتبط الهدف من الحياة ارتباطاً مرتفعاً بالإحساس بالخلود الرمزى. وتأكد الفرض القائل بأن الخلود الرمزى يساعد على مواجهة الخوف من الموت.

وقام "ليفتون" بوضع نظريته من دراساته على الآدميين الذين يواجهون الموت بطريقة درامية مثل الناجين من المحرقة وهيروشيما وفيتنام، مكتشفاً موقع "الموت" فى الخيال الإنسانى، واعتماد فكرة الموت على إحساسنا بكل من النهايات، والتغيرات، والبدايات. وقد قدم "ليفتون" نموذجاً سيكولوجياً مؤسَّساً على تطور عملية التخيل (أو تكوين الرمز Symbol Formation)، بحيث وضع اهتماماً أساسياً لاستمرارية الموت ورزية الحياة.

ويؤكد "ليفتون" أنه على الرغم من أن شعورنا يميل إلى إنكار حقيقة الموت وكبته خلال حياتنا، فإن هناك معرفة عميقة داخلنا بأننا سنموت. وتكشف هذه "المعرفة الوسطى " للموت عن نفسها فى الحاجة الأساسية والشاملة إلى المحافظة على إحساس الشخص بالاستمرار والبقاء، وتطوير هذا الإحساس. وسمى "ليفتون" هذه الحالة الوجودية الخاصة: الاحساس بالخلود الرمزى، والتى تمدنا بخيالات عن السمو على الموت Death Transcendence، وتساعدنا على مواجهة نهايتنا دون خوف شديد، ومن ثم يصبح الموت رمزاً قوياً يحمل فى طياته الإبداعية الشخصية والجمعية.

ويُعرَّفُ الخلود الرمزى بأنه استجابة تكيفية للغز الموت: تلك الحقيقة التى تخيفنا غالباً. كما يُعرَّف بأنه أداة أو وسيلة تعتمد على عملية نفسية فيزيولوجية لتكوين الصورة، والتى يمكن أن تساعد الفرد بحق على التعامل مع الطبيعة الثنائية للحالة الوجودية؛ أى أننا كائنات قادرة تماماً ولكنها مع ذلك زائلة. وبذلك لم يعالج "ليفتون" حقيقة الموت على أنها جانب إيجابى للحياة فحسب، بل على أنها جانب فعال يقوم بدور أساسى فى التطور.

وتتضمن وجهة نظر "ليفتون" هذه أيضاً أن عكس الخلود الرمزى أى غياب التخيل الحيوى أو انهياره يمكن أن يهدد قدرات الفرد على التوسع والتجديد، وبالإضافة إلى كون الموت رمزاً تشكيلياً Formative، فإنه يمكن أن

يصبح أيضاً رمزاً للموت السيكولوجى، يتسم بفقد الحيوية، أى أنه يصبح "موتاً فى الحياة"(١٤).

وقد أُجريت دراسات عديدة على العلاقة بين قلق الموت ومتغيرات كثيرة جداً منها: الصحة النفسية، والتوافق، والتديُّن، والعمر، والمهنة، والطبقة الاجتماعية، وجنس المفحوص، والثقافة... وغير ذلك كثير، فكشفت دراسة "وايت، وهاندال"(١٥) عن علاقة دالة إحصائياً بين قلق الموت والجوانب الإيجابية للتوافق أو الصحة النفسية (علاقة سالبة)، وكذلك بين قلق الموت والجوانب السلبية للتوافق أو سوء التوافق (علاقة إيجابية) لدى كل من الذكور والإناث؛ أى أن المجموعة ذات الدرجات المرتفعة فى قلق الموت أكثر ضيقاً وسوء توافق وأقل رضاً عن حياتها بالمقارنة إلى المجموعة ذات الدرجات المنخفضة فى قلق الموت. كما ظهر أن الدرجة العليا من قلق الموت منبئة بسوء التوافق، مما أعطى هذه النتائج معنى إكلينيكياً.

افترض عدد من الباحثين أن الذين لديهم درجات أقل فى تحقيق الذات **Self Actualization** ممن لم يكملوا مشروعاتهم فى الحياة يخبرون قلق موت أعلى بالمقارنة إلى من يشعرون بأنهم أكملوا مشروعاتهم. وقد تأكد هذا الفرض فى دراسات كثيرة(١٦).

كما اتضح أن الأشخاص الذين حصلوا على درجات منخفضة فى تقدير الذات لهم درجات قلق موت أعلى ممن حصلوا على درجات مرتفعة فى تقدير الذات(١٧).

درس "ميلر" وصحبه(١٨) الارتباطات بين المتغيرات الثلاثة الآتية: المرونة فيما بين الأشخاص، وتقدير الذات، وقلق الموت لدى (٦٤) من طلاب الجامعة. وظهر أن المرونة بين الأشخاص وتقدير الذات ترتبطان معاً ارتباطاً موجباً، ولكن المرونة بين الأشخاص وقلق الموت لم يرتبطا معاً بطريقة ثابتة. وظهرت علاقة سلبية جوهرية بين تقدير الذات وقلق الموت.

وفيما يتعلق بالفروق بين الجنسين في قلق الموت يذكر " داتيل، وناريمار "[١٩] أن الفروق بين الجنسين في قلق الموت إحدى النتائج التي تكرر ظهورها في علم الموت، ولكنها لم تُفهم الفهم المناسب. وتشير معظم النتائج إلى أن الإناث أكثر قلقاً من الموت بالمقارنة إلى الذكور[٢٠]. وظهرت الفروق بين الجنسين أيضاً في بلاد مختلفة وعلى عيِّنات ذات خصائص مختلفة؛ فظهرت لدى الطلاب الأيرلنديين والكنديين، وطلاب المدارس العليا في المناطق الريفية، والأزواج والزوجات في العائلات العسكرية، والريفيين من كبار السن الذين استجابوا لمقياس قلق الموت على شكل مقابلة شخصية.

أكدت هذه الدراسة أن الفروق بين الجنسين فروق حقيقة وليست مصطنعة، فقد ظلت الفروق ثابتة (للإناث متوسط أعلى) بعد التحكم الإحصائي في متغيري: الجاذبية الاجتماعية **Social Desirability**، والكشف عن الذات **Self disclosure**، ومن ثم فإن هذه النتائج تعد ضد فرض التعبير الانفعالي - **Emotional Expressiveness**، كما تعد هذه الفروق ناتجاً للتنشئة الاجتماعية الفارقة **Differential Socialization** للرجال والنساء. وقد قدم باحثون آخرون فرضاً آخر مؤداه أن الإناث لديهن شعور أقل بأنهن يتحكمن في حياتهن، ويؤكد ذلك ما كشفت عنه بحوث أخرى من أن لديهن توجّهاً خارجيّاً أكثر في مصدر الضبط **External Locus of Control**.

هدفت دراسة " بنجستون وصحبه "[٢١] إلى فحص عدد من المتغيرات الاجتماعية في علاقتها بقلق الموت؛ فيذكرون أن الموت مسألة شخصية تماماً، ولا شك أن معانيه تختلف من فرد إلى آخر اعتماداً على الأحداث والمواقف التي تميز الحياة التي مرَّ بها كل شخص. ومن أمثله الخبرات التي يمكن أن تؤثر على التوجه نحو الموت: فقد صديق أو عضو من أعضاء الأسرة، أو مرض خطير، أو حادث، أو حالة عقلية كالاكتئاب.

ولكن الاتجاه نحو الموت يعد أيضاً نتاجاً للخبرة الجمعية؛ فهناك - على المستوى الأول - التأثيرات الشاملة للثقافة أو الحضارة **Culture**، ووجهات النظر تجاه الموت التى تُقَدَّم عن طريق وسائل الإعلام، والمؤسسات الأخرى مثل نظام الرعاية الطبية. وهناك - على مستوى آخر - عوامل متصلة بموقع الفرد ومكانته داخل البناء الاجتماعى، فالوفاة تحدث فى أعمار أصغر فى المستويات الاجتماعية الاقتصادية المنخفضة، وبين الأقليات العرقية. ولذلك فإن الموت يُدْرَكُ بطرق مختلفة بوساطة مختلف أفراد الطبقات الاجتماعية. وإن أنساق الاعتقاد **Belief Systems** والتوجهات القيمية **Value Orientations** التى تظهر فى مختلف الثقافات الفرعية أو الطبقات يمكن أن ينتج عنها معان متناقضة تُعزى إلى الموت.

إن الدراسات الخاصة بالتوجه نحو الموت والموجهة لفحص مدى التأثيرات الجمعية قليلة بالنسبة للخبرات الفردية والشخصية. وكشفت نتائج هذه الدراسة عما يلى:

(١) أن المفحوصين عَبَّروا فى أواسط العمر (٤٥ -٥٤عاماً) عن أكبر درجة من الخوف من الموت، على حين عبر كبار السن (٦٥ - ٧٤) عن أقل درجة. وقد ظهرت أزمة منتصف العمر **Middle - age Crisis** لدى كثير من الأفراد فى مواجهة الموت.

(٢) ظهرت آثار الأحداث التاريخية، وأحداث الحياة فى تشكيل توجه الفرد نحو الموت.

(٣) هناك تغاير أو اختلاف حضارى داخل المجموعات وبين المجموعات فى الاتجاه نحو الموت.

(٤) بتقدم العمر يتعامل الجميع فى مختلف الفئات الاجتماعية مع حتمية الموت الوشيك.

قام "جوبيرت"[٢٢] بفحص مفهوم الإسراع الذاتى للزمن **Subjective acceleration of time**، حيث يلاحظ الناس عادةً أن الزمن كما يقاس بالأيام

والشهور والسنين يبدو أنه يمر بسرعة أكبر كلما زاد عمرهم. وفى هذه الدراسة قرر المفحوصون (طلاب جامعة) أن الزمن يبدو أنه يمر بسرعة أكبر فى الحاضر بالمقارنة إلى ما كانوا عليه عندما كانوا فى نصف أعمارهم الحالية أو ربعها. ولم تظهر علاقة جوهرية بين الإسراع الذاتى للزمن وقلق الموت.

درس "راجات"[٢٣] سمة القلق والتمثيل المعرفى للحوادث المهمة فى الحياة، بحيث تفيد هذه الدراسة فى فهم بعض متعلقات السمات التى يحددها الموقف. وأسفرت الدراسة عن دليل يؤكد الاتفاق بين السمات التى يحددها الموقف والتنظيم المعرفى لدى المفحوص. أما سمات القلق المتصلة بالجوانب الغامضة، والتى تحمل خطراً بدنياً فقد ارتبطت بالتنظيم الوجدانى. وارتبط قلق الموت بالتنظيم الوقتى الموقفى.

طبق كل من "ليستر، وبيكر"[٢٤] استخبار "ميدلتون": الاتجاهات نحو الموت، وكان قد طبق لأول مرة على طلاب جامعة عام ١٩٣٥، ثم طبق عام ١٩٩١ على (٣٦) من طلاب الجامعة الأمريكيين. وكشف الطلاب فى عام ١٩٩١ عن انشغال أكبر بكثير بالموت والقلق منه بالمقارنة إلى الطلاب عام ١٩٣٥.

ويلخص "فيفل"[٢٥] بعض النتائج العملية التجريبية (الإمبيريقية) فى مجال علم الموت، وبخاصة قلق الموت فيما يلى:

١ - الموت فى كل العصور، وكل الأشخاص: سيف مُصْلَتٌ على رقاب الجميع.

٢ - الخوف من الموت والاحتضار والانشغال بهما يمكن أن يظهر على شكل أعراض مثل: الأرق، والاكتئاب، والخوف الزائد من الفقد، وبعض المظاهر النفسية الجسميةPsychosomatic و حتى الذهانية.

٣ - الخوف من الموت ليس عاملاً وحدوياً؛ إذ يتكوَّن من مكوِّنات فرعية مختلفة مثل: الخوف من الذهاب إلى الجحيم، وفقد الذاتية، والوحدة.

٤ - تختلف مواجهة المرض المهدِّد للحياة، أو التهديد بالموت بطريقة واضحة بين المجموعات المتعددة، وليس هذا فقط، بل بين المواقف؛ إذ توجد اختلافات ذات معنى فى النضال الذى يقوم به مرضى السرطان، ومرضى القلب، والمسنُّون لمواجهة مرضهم الخطير أو عمرهم المتقدم، وذلك بالمقارنة إلى الطريقة التى يواجهون بها ضغوط الحياة التى لا تهدد بقاءهم، وذلك مثل: المنافسة، والخلاف الزواجى، واتخاذ القرار، أو فقد الوظيفة.

٥ - معظم المرضى المحتضرين لا يتوقعون "معجزات" بالنسبة لحالتهم البيولوجية، ولكن لديهم حاجة أساسية لتأكيد أنهم يحصلون على الرعاية والاهتمام. وعند الاهتمام بتحقيق الحاجات الانفعالية، والنفسية، والاجتماعية للمريض المحتضر، فإننا نكتشف الكفاءة والمقدرة لدى كثير منهم لإصدار السلوك المسؤول والفعّال. وفضلاً عن ذلك فعندما يكون تقديم تكاملهم وتماسكهم والاعتراف بدورهم المهم فى اتخاذ القرار هى الملامح الأساسية فى العملية العلاجية، يترتب على ذلك خفض الاكتئاب، وتخفيض اللوم الموجه للآخرين، ونقص فى مشاعر الذنب وعدم الكفاءة، ليس لدى المريض فقط؛ بل أيضاً عند أفراد المهن المعاونة فى رعايته، وأعضاء أسرة المريض الذين يهتمون به.

٦ - الحزن أو الأسى Grief ليس علامة ضعف، ولكنه يجسد - بالأحرى - حاجة إنسانية أساسية وعميقة، توجد لدى غالبيتنا عند الاستجابة لفقد شخص مهم فى حياتنا، ولا تعترف هذه الحاجة بحدود العمر، وفضلاً عن ذلك فإن الأسى له جوانب متعددة، وينتج عن أنواع مختلفة من الفقد، ويكشف عن نفسه بصور شتى. والحاجة ماسّة إلى التقليل من خصوصية الموت والأسى، ويحتاج المجتمع إلى أن يوُسِّع شبكات مؤسساته الراهنة ومصادره فى الاستجابة للأسى، فيقمعه أو يقلله. إن اسهام المجتمع فى الاهتمام بمن يشعر بالأسى يُنقص مشاعر الذنب والاكتئاب لدى الباقين على قيد الحياة، ويقلل من الانهيار فى بناء المجتمع.

ولكننا يجب أن نَحذَر تشجيع الباقين على قيد الحياة على إنهاء الأسى بطريقة مبتسرة غير ناضجة، فقد علمتنا البحوث فى هذا المجال أنه إذا ما أُهمل الحداد Mourning أو أُنهى سريعاً، أو إذا لم يحدث بالقرب من الزمن الذى حدَثَ فيه الفقد الخطير لفرد مهم، فإن التعبير عنه يمكن أن يحدث مؤخراً بطريقة غير مناسبة؛ فقد يتخذ الأسى صوراً مقنَّعة، وأشكالاً مستترة كالغياب من المدرسة، وبلل السرير لدى الأطفال، وسوء استخدام العقاقير، وجنوح الأحداث عند المراهقين، والشيوعية الجنسية، والانتحار، والأمراض العضوية والعقلية والمتعددة لدى الراشدين. إن الشخص الذى مرَّ بخبرة فقد عزيز يعد داخل مجموعة الخطر المرتفع High - risk فى مجالات الأمراض العضوية والانفعالية، وبخاصة فى السنة الأولى أو السنتين الأوليين بعد موت شخص حبيب.

٧ - من الأهمية بمكان لأعضاء فريق الرعاية الطبية الذين يعملون مع المرضى بمرض شديد، والمرضى بمرض الموت، وغيرهم ممن هم فى حداد أن يكونوا واعين لعلامات الإنكار الذاتى، والتجنب، والكراهية فى أنفسهم بخصوص حقيقة الموت. إن التحكم فى عملية الاحتضار والفقد يكون صعباً جداً إذا كنّا نحن أنفسنا منزعجين من فكرة الموت الشخصى.

ومن آفاق حركة الموت كما يذكر "فيفل" ما يلى:

أ - الاحتضار ليس مسألة بيولوجية فقط؛ بل مسألة إنسانية أيضاً.

ب- تقبُّل فكرة الموت الشخصى بوصفها حقيقة أساسية، تساعدنا هذه الفكرة على الاستمرار فى الكفاح، والاهتمام بالجوانب البنائية والإيجابية فى الحياة.

ويضيف "فيفل" أن التركيز على الوعى بالموت يعمق تقديرنا للحياة ويقوِّيه، ويعزِّز إدراكنا لتفرُّد الحياة وقيمتها الثمينة. كما أن

الاستجابة لكوننا زائلين فى زمن ما سيجعل من السهل علينا أن نحدد قيم الحياة وأولوياتها وأهدافها، وأخيراً فإنه يجب أن نتفهم وندرك كيف يمكن أن يخدم الموت الحياة؟

وفى مقال مهم كتبه "روبرت كاستنباوم"(٢٦) تحت عنوان "القلق المرتبط بالموت" يلخص أهم نتائج البحوث الواقعية فيما يلى:

١ - الراشدون الذين استُمدت عيناتهم من مجتمع لدى أفراده صحة جسمية، ولا يعانى أفراده من اضطرابات نفسية أو عقلية يحصلون على درجات معتدلة أو منخفضة فى قلق الموت.

٢ - تميل الإناث إلى الحصول على درجات أعلى من الذكور فى قلق الموت.

٣ - يميل صغار الراشدين إلى الحصول على مستويات أعلى فى قلق الموت بالنسبة إلى كبار الراشدين.

٤ - يعبِّر الأفراد الذين يعانون من مشكلات عقلية أو انفعالية عن قلق موت مرتفع.

الدراسات السابقة:

أجريت على قلق الموت دراسات كثيرة ومتنوعة، تندرج الغالبية العظمى منها تحت طائفة البحوث التجريبية (الإمبيريقية)، وقليل منها يختص بتناول المفهوم. ولقد ذهب "تمبلر"(٢٧) إلى أن درجة قلق الموت يحددها عاملان أساسيان هما:

أ - حالة الصحة النفسية بوجه عام.

ب- خبرات الحياة المرتبطة بموضوع الموت.

وتؤكد بحوث كثيرة - فيما يختص بالعامل الأول - ارتباط قلق الموت بالحالات النفسية الذاتية، فقد قام "جيلليلاند، وتمبلر"(٢٨) بتحليل عاملى لمقياس قلق الموت من وضع "تمبلر"، ثم حُسبت معاملات الارتباط بين العوامل المستخرجة والحالات الذاتية من خلال مقاييس فرعية متعددة تقيس

القلق، والاكتئاب، والذنب. وأهم نتيجة لهذه الدراسة أن العامل الأول لا يرتبط بالقلق ولا بالاكتئاب، على العكس من الارتباطات الموجبة للعوامل الثانية والثالثة والرابعة. وقد سُمى العامل الأول: الخوف من الموت، أما بقية العوامل فتتعلق بالتفكير الوسواسى المتصل بالموت وتشعباته Ramifications فقد سميت قلق الموت. ومن بين متعلقات مقياس قلق الموت ارتباطه بكل من: القلق، والاكتئاب، والمفارقة بين الذات والذات المثالية، والاتجاه السلبى نحو الذات، والحاجة المنخفضة للإنجاز، وتحقيق الذات المنخفض وانخفاض الطاقة التى يجربها الفرد، ومصدر الضبط الخارجي، وانخفاض الهدف من الحياة، وانخفاض كفاءة الزمن، وقلق الزمن، والانشغال بالجسم، وانخفاض التحمُّل النفسى، والعصابية، وانخفاض القدرة العقلية، وانخفاض التسهيل الاجتماعى، وانخفاض قوة الأنا، كما أن قلق الموت أعلى لدى غير الأسوياء.

وفيما يتعلق بالعامل الثانى المحّدد لقلق الموت فإن "تمبلر" ينظر إليه على أنه وحدة سائلة مرنة Fluid entity لتأثير الحوادث البيئية [٢٩]. وكما أن قلق الموت حساس للحوادث البيئية بوجه عام، فإنه يتأثر بالعلاقات الحوارية Interpersonal بوجه خاص[٣٠]. وتتوافر دراسات كثيرة تدلل على ما يمكن أن نسميه بالمكون البيئى المؤثر فى معدل قلق الموت. فقد ظهر - على سبيل المثال - أن قلق الموت المرتفع ينخفض نتيجة علاج أعراض الاكتئاب، أى أن علاج أعراض الاكتئاب وتناقص قلق الموت يرتبطان [٣١].

ومن ثم نقسِّم الدراسات السابقة فى هذا المجال - اعتماداً على العامل البيئي المؤثِّر فى الموت - إلى أقسام خمسة كما يلى:

أ - التخصص الدراسى وقلق الموت.

ب- علاقة المهنة بقلق الموت.

جـ- فعالية بعض البرامج فى خفض قلق الموت.

د - تأثير بعض الظروف الاجتماعية والمرضية فى قلق الموت.

هـ- تأثير الاضطرابات المدنية والحروب (بما فيها حرب الخليج) فى قلق الموت.

ونعرض لهذه الدراسات بشئ من التفصيل فيما يلى:

أ - **التخصص الدراسى وقلق الموت**:

يورد "ديفد ليستر"[٣٢] أن طلاب الهندسة لديهم اهتمام قليل بالموت، بحيث تجنبوا - إلى حد بعيد - الاتصال بأفكار الموت ومواقفه، أما طلاب الحقوق (القانون) فكانوا أكثر انشغالاً بأفكار الموت، وكان موقف طلاب يدرسون الغابات فى موقع وسط بين هاتين المجموعتين. وقد أسفرت دراسة أخرى (٣٣) عن أن طلاب الطب الذين يفضلون الطب النفسى على غيره من التخصصات لهم مستويات أعلى بدرجة جوهرية فى قلق الموت بالمقارنة إلى الطلاب المهتمين بالتخصصات الأخرى.

وقد أجريت دراسة عربية على عيِّنات كبيرة من الطلبة الذين يدرسون فى كليات: الآداب والتربية والهندسة والزراعة، ولم تظهر فروق جوهرية فى قلق الموت بين هؤلاء الطلبة، وانسحب الأمر نفسه على طالبات يدرسن فى الكليات الأربع السابقة، فضلاً عن المعهد العالى للتمريض[٣٤].

وهدفت دراسة" لونيتو، وفلمنج، وميرسر"[٣٥] إلى مقارنة التركيب العاملى لمقياس قلق الموت لدى طلاب الجامعة فى كندا وفى شمال أيرلندا، فضلاً عن طلاب التمريض، وطلاب خدمة الجنازات، وأعضاء جماعة الموحدين (القائلين بالتوحيد وليس بالتثليث فى المسيحية). وقد اختبرت عيِّنات هذه الدراسة لتمثل درجات مختلفة من الخبرة عن الاحتضار والموت، حيث كان للطلاب الكنديين خبرة أقل، وكان لكل من موجهى الجنازات ولطلاب شمال أيرلندا خبرة أكبر. فقد قررت بعض البحوث أن ٩٢٪ تقريباً من طلاب الجامعة فى شمال أمريكا لم يروا جسداً ميتاً؛ على حين أورد آخرون

دراسات عن طلاب شمال أيرلندا، فذكروا أن ٤٨٪ من الإناث البروتستانت، و٦٢٪ من الإناث الكاثوليك، و٥٥٪ من الذكور البروتستانت، و٨٩٪ من الذكور الكاثوليك قرروا أن لديهم خبرات مع "المتاعب"، بمعنى أنهم كانوا داخل الانفجار أو الهجوم أو قريباً منه، أو أنه كان عندهم صديق أو قريب حميم قُتل أو أصيب. أما الممرضات فقد اخترن نظراً لدورهن فى رعاية المحتضر. واستُخرجت أربعة عوامل، واتضح أن هناك جوانب مشتركة أكثر من الجوانب المتفردة من مجموعة إلى أخرى.

ومن الممكن أن يُعزى الاختلاف بين هذه النتائج إلى الفروق فى العيِّنات أو المقاييس، كما قد يعكس فروقاً بين الحضارات.

ب- علاقة المهنة بقلق الموت.

يتلخص الفرض الأساسى هنا فى أن نوعية المهنة يمكن أن ترتبط بمعدل قلق الموت، وبخاصة تلك المهن التى تتعلق بحالات المرض والاحتضار، وأبرزها مهنة التمريض التى تتعلق - أكثر من مهنة الطب نفسها - بالمرضى المزمنين والمحتضرين. وكشفت إحدى الدراسات أن الإعداد المهنى للممرضة لا يؤثر فى اتجاهها نحو الموت، كما أن مخاوف الممرضات من الموت يشوبها - إلى حدٍّ ما - خوفهن من الفشل، وأن قلق الموت لدى الممرضة لم يكشف عن علاقة جوهرية بمعدل الموت فى الوحدة الطبية التى تعمل بها. ويبدو - لأول وهلة - أن الخبرة بالموت لا تُعَدُّ محدِّداً أساسياً لقلق الموت لدى الممرضات [٣٦] ولم تظهر علاقة بين قلق الموت، والمعرفة المتعلقة بالموت لدى الممرضات [٣٧].

وفى دراسة عربية قورن بين قلق الموت لدى ممرضات يعملن فى تخصصات مختلفة، وظهر أن الممرضات العاملات فى وحدة العناية المركزة I C U لديهن متوسط قلق موت أعلى جوهرياً ممن يعملن فى ثلاثة أقسام: الأمراض الباطنة، والحروق، والأمراض العقلية [٣٨].

قارنت "باربارابين، ومارثا فوكسول" قلق الموت وشدة ضغوط العمل لدى ثلاثين ممرضة في نزل للمسنين، وأربعين ممرضة في تخصصات الباطنة والجراحة. ولم تكشف النتائج عن فروق جوهرية بين المجموعتين في درجات قلق الموت أو في تكرار ضغوط العمل، وكان قلق الموت في الحدود السوية لكلتا المجموعتين، ولكن الممرضات في تخصص الباطنة والجراحة قررن مزيداً من ضغوط العمل، وارتبط قلق الموت ارتباطاً دالاً إحصائياً بتكرار ضغوط العمل وشدتها لدى ممرضات الباطنة والجراحة، ولكن ذلك لم ينسحب على ممرضات نزل المسنين[٣٩].

وفيما يتصل بالأطباء فقد افترض "فيفل" وصحبه ارتفاع قلق الموت لديهم بالمقارنة إلى بقية المهن، وفسّروا ذلك بأن الأطباء اختاروا مهنتهم حتى يتمكنوا على الأقل من السيطرة على خوفهم من الموت، اتضح أن الأطباء الباطنيين يخافون من الموت بدرجة أعلى من خوف زملائهم في المجموعة الضابطة[٤٠]؛ على أن دراسة تالية لم تؤيد هذه النتيجة على مجموعة من العاملين في مركز للوقاية من الانتحار[٤١]، ولم تؤيدها كذلك دراسة على أطباء مصريين[٤٢].

وأُجريت مقارنة في قلق الموت بين عيّنات أربع من الأطباء النفسيين، وعلماء النفس، وعلماء الانتحار، وموجهي الجنازات، فكشف علماء النفس على أعلى مستويات قلق الموت، وحصل علماء الانتحار على المتوسط نفسه تقريباً، على حين حل الأطباء النفسيون على مستوى أقل، وكان متوسط موجهي الجنازات أقل متوسط[٤٣].

درس "شيل، وزلجر"[٤٤] متوسطات قلق الموت لدى طلاب جامعة وموجهي الجنازات في مدينة "أونتاريو" بكندا. ويذكر هذان المؤلفان أنه لا توجد دراسات كثيرة على من يمتهنون مهنة تجعلهم يتعاملون مع الموت يومياً، وهم موجهو الجنازات. وكشفت هذه الدراسة عن متوسط درجات

منخفض فى قلق الموت عند موجهى الجنازات بالمقارنة إلى طلاب الجامعة، وكان الفرق دالاً إحصائياً.

افترض" بوم، وبوم"[٤٥] أن رجال الشرطة الذين يواجهون مواقف خطرة يمكن أن يكشفوا عن مزيد من الخوف من الموت، وترتفع لديهم سمة القلق ومصدر الضبط الخارجي. وأجريت الدراسة على عيِّنة من رجال الشرطة فى كندا، ولم يُصْدَق الفرض. ويؤكد النتيجة نفسها دراسة أسبق[٤٦]. ولكن دراسة أخرى أوضحت أن مخاوف رجال الشرطة من الموت والاحتضار أكثر وأقوى من مخاوف أساتذة إحدى الجامعات، وطلاب إدارة الأعمال[٤٧].

كما اتضح أن رجال إطفاء الحرائق لديهم مخاوف مرتفعة من الموت والاحتضار بالمقارنة إلى أعضاء كلية جامعية وطلابها [٤٨]. ويمكن أن تُفسر هذه النتيجة على ضوء ما يتعرض له رجال الإطفاء من أخطار فعلية.

وظهر كذلك أن ضباط الجيش وزوجاتهم لهم درجات أقل فى قلق الموت من مجموعات كثيرة، وكانت درجات الضباط مناظرة لدرجات أصحاب المهن قليلة الأخطار، ولكن درجات الضباط كانت أقل من درجات زوجاتهم[٤٩]. أما قلق الموت لدى من يقومون برياضة ذات خطورة مرتفعة هى القفز بالمظلة (الباراشوت)، فإن متوسطه لم يختلف بينهم والمجموعة الضابطة[٥٠].

ويتضح من استقراء نتائج هذه الدراسات فى الفروق بين أصحاب المهن المختلفة فى قلق الموت أن النتائج متغيرة إلا قليلاً. وقد يوجه ذلك إلى طبيعة العيِّنات المختارة أو أدوات القياس، فضلاً عن تداخل عدد من العوامل مثل السن، والجنس، والمهنة، ومدة العمل فيها، والمتغيِّرات الشخصية الأخرى.

على أنه يجب إبراز بعض النتائج ذات المغزى، وأهمها :ارتفاع متوسط قلق الموت لدى الممرضات العاملات فى وحدة العناية المركزة بالمقارنة إلى غيرهن من الممرضات فى تخصصات أخرى. ومن ناحية أخرى

انخفاض متوسط قلق الموت لدى موجهى الجنازات، وهم من يتعاملون مع الموت بصورة يومية، وأخيراً ارتفاع متوسط قلق الموت عند رجال إطفاء الحرائق، وهم من يتعرضون لأخطار حقيقية. وعلى كل حال فإن هذا المجال الذى يربط بين قلق الموت والمهنة فى حاجة إلى مزيد من الدراسات.

جـ - فعالية بعض البرامج فى خفض قلق الموت:

بحث "جلاس"[٥١] مدى فعالية برنامج يستغرق أسبوعين عن الموت، والفقد، والأسى، فى تخفيض قلق الموت لدى عيِّنة من طلاب المدارس العامة فى السنوات الدراسية من الصف السادس حتى الثانى عشر. وقُسِّمت العينَّة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة، وكشفت المجموعة التجريبية عن تناقض دال إحصائياً فى قلق الموت بعد البرنامج عنه قبل البرنامج.

قام "جوهانسون، ولالى"[٥٢] بدراسة فعالية برنامج للتربية المتصلة بالموت Death education Program فى تخفيض قلق الموت الذى تخبُره طالبات التمريض. وقُسِّمت العينة إلى مجموعتين: تجريبية وضابطة، واختُبرت المجموعتان بصيغة الحالة STAI قبل مشاهدة فيلم يصوِّر خبرة الموت، وبعد تلقى هذا البرنامج، بينت النتائج أن البرنامج التربوى المتصل بالموت كان فعّالاً فى تخفيض قلق الموت لدى بعض الممرضات الأقدم، ولكن أثره كان عكساً على بعض الممرضات الأحدث. وفُسِّر هذا الفرق فى النتائج اعتماداً على حقيقة كون الممرضات الأقدم لهن خبرة إكلينيكية سابقة فى الإشراف على المرضى المحتضرين، فى حين أن الممرضات الأحدث لم يكن لهن مثل هذه الخبرة.

درست "مارثا هندرسون"[٥٣] حالات (٦٣) مقيماً فى دار للمتقاعدين ممن تصل أعمارهم إلى ستين عاماً وما فوقها، ولديهم رغبة فى الحياة. وهدفت دراستها إلى بيان ما إذا كان التخطيط المحدد لعملية الاحتضار الشخصى والتحكم فيها يمكن أن يخفِّض من قلق الموت لديهم أم لا؟ وتلقت المجموعة التجريبية تدخلاً على شكل إرشاد وملء استخبار متصل بعلاجات محددة

(مثل الأجهزة القلبية التنفسية التي تعيد المريض إلى الوعي، وأنابيب الإطعام)، والتفويض في اتخاذ القرار... وغير ذلك من المسائل. وقد انخفض متوسط درجة قلق الموت للمجموعة التجريبية؛ على حين لم يتغير متوسط المجموعة الضابطة تغيراً دالاً إحصائياً.

درس "دورلاك"[٥٤] تغير الاتجاهات نحو الموت عن طريق التربية المتصلة بالموت، واتضح أن البرامج تعد ناجحة بدرجة متوسطة في تغيير الأفكار المتصلة بالموت، ونجح قليل من البرامج أيضاً في تعديل أنواع من السلوك المرتبط بالموت. ويضيف أن برامج التربية المتصلة بالموت وسائل معقدة للتدخل **Intervention**، تشتمل على مبادئ كثيرة في نظرية تغيير الاتجاه. ويتضمن ذلك كلاً من: الاقتداء بنموذج **Modeling** الدعم **Support**، وتوفير المعلومات، فضلاً عن مختلف الطرق الفنية للإقناع **Persuasion** التي تعد فعّالة في جعل المشارك مندمجاً فيها، ومستجيباً لحاجاتها ودوافعها.

أجرى كل من "ماجليو، وروبنسون"[٥٥] تحليلاً بَعْدياً **Meta - analysis** لتأثير التربية المتصلة بالموت في قلق الموت. وقاما بفحص (٦٢) دراسة أُجريت لبيان آثار التربية المتصلة بالموت **Death education** على قلق الموت، باستخدام إجراءات التحليل البعدي. ووصل متوسط الحجم الكلي للتأثير إلى ٠,٢٨٧، بما يشير إلى أن الأفراد الذين أكملوا برامج التربية المتصلة بقلق الموت قرروا قلق موت مرتفعاً بالمقارنة إلى أفراد العينات الضابطة التي لم تتلق علاجاً. وقد تسبب عن برامج التربية المتصلة بالموت، والتي تستخدم الوعظ زيادة كبيرة في قلق الموت عن برامج التدخل التي تعتمد على الخبرة **Experiential**.

وقد ترجع هذه النتائج إلى الهدف المضمر أو الصريح لهذا النوع التربية، وزيادة الوعي بالموت نتيجة هذه التربية، أو بتأثير من طرق القياس المستخدمة. ولم يظهر تأثير لطول فترة التدخل (أو البرنامج). واستنتج الباحثان أن التربية المتصلة بالموت لايبدو أنها وسائل فعالة لخفض قلق

الموت، وتمدنا هذه النتائج بأساس عملى للتوصية بتحويل مركز الاهتمام، وتغيير مكونات برامج التربية المتصلة بالموت.

ويتضح من استقراء نتائج هذه الدراسات أن برامج التربية المتصلة بقلق الموت غير متسقة فى تأثيرها على خفض قلق الموت، بل إنها قد ترفعه حقيقة فى بعض الحالات. وعلى الرغم من تدخل عوامل كثيرة وتفاعلها فى هذا الصدد، فإن الجانبين الأساسيين من وجهة نظرنا هما أولاً: مضمون البرنامج ومدته الزمنية، ثانياً: طبيعة العيِّنة المستخدَم معها هذا البرنامج، ومصداقاً لأهمية العامل الأخير ما أسفرت عنه إحدى الدراسات من تخفيض البرنامج لقلق الموت لدى الممرضات الأقدم(لهن خبرة طويلة مع حالات الموت والاحتضار)، ورفعه عند الممرضات الأحدث نظراً لنقص خبرتهن بمواقف الموت.

د - تأثير بعض الظروف الاجتماعية والمرضية فى قلق الموت:

بحثت "فيرونيكا دينيس- راج، هوارد إهرلشمان"[٥٦] تأثير موت أحد الوالدين موتاً مبتسراً Premature على كل من : العمر المتوقع على أساس ذاتى، وقلق الموت، والسلوك الصحى لدى (٣٦) طالباً جامعياً تُوفى والد واحد على الأقل من والديهم بطريقة مبتسرة (عمر ٥٥ سنة أو أقل) نتيجة المرض، و(٣٦) مفحوصاً ممن يعيش كل من والديهم، ومثَّلوا المجموعة الضابطة. وقدر أفراد المجموعة التجريبية لنفسهم عمراً أقصر، وذكرت مجموعة فرعية فى المجموعة التجريبية أنهم يعتقدون أنهم سوف يموتون نتيجة السبب نفسه الذى مات به والدهم.

بحث كل من "بروبيك، وبير"[٥٧] الاكتئاب، وتقدير الذات، وأفكار الانتحار، وقلق الموت، والمعدل الدراسى، لدى الطلاب من أبناء المطلقين وأبناء غير المطلقين. ويقدمان لدراستهما بقولهما: إن الطلاق أصبح منتشراً الآن، وتتأثر به كل الأسرة، ولكن الأطفال بوجه خاص أكثر عرضة للتأثر

السلبى نتيجة لاعتمادهم على آبائهم، وعدم نضج هؤلاء الأطفال. وتشير دراسات متعددة إلى أن استجابة الأطفال لطلاق والديهم تتسم بالانسحاب، والنكوص، والحزن، والأسى، والبحث عن الاهتمام، والعدوان، والمشكلات السلوكية، ومشكلات التوافق. وتختلف هذه الآثار باختلاف عمر الطفل عند حدوث الطلاق.

وأسفرت النتائج عن أن تقدير الذات والمعدل الدراسى أقل بمستوى دال إحصائياً لدى أبناء المطلقين بالمقارنة إلى أبناء غير المطلقين، فى حين حصل الطلاب من أبناء المطلقين على متوسط درجات أعلى فى الاكتئاب بالمقارنة إلى أبناء غير المطلقين. كما اتضح أن طالبات المدرسة الثانوية لهن متوسط قلق موت أعلى من الطلبة. ولكن لم يظهر فرق فى متوسط قلق الموت بين الطلاب من أبناء المطلقين وغير المطلقين.

أجْرت الباحثتان "سنها، ونيجام"(٥٨) دراستين على خمسين ذكراً يعانى نصفهم من السرطان فى مراحله الأخيرة، وكان المرضى واعين بمآل مرضهم، وكان نصفهم الآخر مرضى التقويم أو التجبير من كسور فى العظام لم تكن من النوع الخطر جدّاً. وقد حصل مرضى السرطان على متوسط أعلى فى قلق الموت بمستوى دال إحصائيّاً بالمقارنة إلى مرضى التقويم. وأُجريت الدراسة الثانية على خمسين سيدة يتوقعن أن تكون أول ولادة لهن عادية، على حين تتوقع خمسون سيدة أخرى الولادة الأولى لهن عن طريق عملية جراحية (قيصرية)، وطُبق على الجميع مقياس قلق الموت قبل الولادة، وظهر أن قلق الموت يرتفع بدرجة دالة إحصائياً لدى من يتوقعن العملية القيصرية بالنسبة للنساء اللاتى يتوقعن ولادة طبيعية.

درس "إحسان، وسورنج"(٥٩) قلق الموت قبل الإجهاض وبعده لدى إناث غير متزوجات؛ حيث أكملت خمسون امرأة غير متزوجة مقياس قلق الموت قبل الإجهاض وبعده. وكشفت النتائج أن هؤلاء النسوة قد أظهرن

درجة مرتفعة من قلق الموت قبل الإجهاض، على حين تناقص قلق الموت بشكل حاد بعد الإجهاض.

وفي دراسة قام بها كل من "روبنشتاين وكاتر، وتمبلر" عن آثار المحرقة Holocaust على الجيل الثاني من اليهود، يذكرون أنه تم توثيق الآثار السيكولوجية لدى الناجين اليهود من المحرقة النازية بطريقة جيدة . وقَدَّمَ عدد من المؤلفين انطباعاً إكلينيكياً مؤداه: أن الاضطرابات النفسية تستمر وتتواصل لدى نسل الجيل الثاني، وافترض أحد الباحثين أن أطفال الوالدين الناجين من المحرقة لديهم اضطرابات نفسية أكثر من أطفال الأسر التي كان فيها والد واحد فقط من الناجين من المحرقة. في حين افترض بعض الباحثين أن الاضطراب النفسي يمكن أن ينتقل إلى الجيل الثالث. وقام الباحثون بفحص الاضطراب النفسي في كل من الجيلين الأول والثاني لدى نسل الناجين من المحرقة من الأمريكان. واستُخدمت أدوات قياس دقيقة، وتمت المقارنة بين نسل الناجين من المحرقة، وعيّنة يهودية ضابطة من الأشخاص الذين لم يتعرّضوا للمحرقة.

وتكوّنت المجموعة الأولى من أسر بها زوج واحد فقط من نسل الناجين من المحرقة، أما المجموعة الثانية فقط تكوّنت من أسر كان الزوجان فيها من نسل المحرقة. أما المجموعة الثالثة فكانت ضابطة. ودرست في هذه الأسر في كل من المجموعات الثلاث ثلاثة أجيال: الجدود، والآباء، والأطفال. وتشير نتائج هذه الدراسة أن نسل الناجين من المحرقة حصلوا على درجات أعلى بمستوى دال إحصائياً على مقاييس الاضطراب النفسي من العيّنة الضابطة من اليهود.

ومن الممكن أن نستنتج من الدراسات السابقة في القسم الأخير، أن قلق الموت يمكن أن يتأثر بالظروف الاجتماعية السيئة، ولكنه قد لا يتأثر. على أن الظروف الجسمية المرضية كالإصابة بالسرطان ، وإجراء الولادة بعملية قيصرية، والإجهاض تؤثر تأثيراً واضحاً في معدل قلق الموت فترفعه. ولا غرو فالحالات الأخيرة مواقف تهديد حقيقية للوجود الإنساني، ويمكن أن ينجم عنها موت فعلي.

هـ - تأثير الاضطرابات المدنية والحروب (بما فيها حرب الخليج) على قلق الموت:

يذكر كل من "لونيتو" وصحبه[٦١] أن بعض الباحثين افترضوا أن قلق الموت يتأثر بالحوادث البيئية والتفاعلات الشخصية الحميمة. ولكن دراسات قلق الموت - حتى تاريخ نشر دراستهم - لم تمدّنا بوصف شامل لهذا النوع من القلق فى بيئات مختلفة.

وهدفت دراسة هؤلاء الباحثين إلى مقارنة قلق الموت بين بيئات مختلفة، ووقع الاختيار على منطقتى شمال أيرلندا والمنطقة الجنوبية الغربية فى مقاطعة أونتاريو بكندا، وقد اختيرتا للدراسة اعتماداً على الفروق فى الأخطار التى يشعر بها الأفراد الذين يعيشون فى هاتين المنطقتين. وعلى سبيل المثال ففى المدة الواقعة بين يونيو ١٩٦٩ ويونيو ١٩٧٦ قُتل (١٥٦٧) شخصاً، وأصيب (١٧,٨٨٢) فرداً فى الاضطرابات المدنية أو "المتاعب" كما تُدعى فى ايرلندا، وفى المقابل من ذلك عُدت منطقة الجنوب الغربى من "أونتاريو" مكاناً آمناً جداً للمعيشة، ومتحرراً بالتأكيد من ذلك النوع من "المتاعب" المرتبطة بشمال ايرلندا، واشتملت العينة على طلاب جامعة فى "بلفاست، وكورلورين" (ايرلندا)، وفى "جيلف، وتورنتو" (كندا).

وقد كشفت نتائج هذه الدراسة أن بعض بنود مقياس قلق الموت تميز بين طلاب المنطقتين؛ فظهر أن طلاب شمال ايرلندا أكثر انشغالاً بقصر الحياة، وبرؤية جثة، وهذه أمور يمكن فهمها تماماً على ضوء الآثار الممتدة للاضطرابات المدنية (أو المتاعب) فى هذه المنطقة من ايرلندا. فلاشك أن طلاب شمال ايرلندا لديهم فرصة أكبر لرؤية الميّت، كما أنهم أصبحوا واعين - على أساس يومى - بالتوازن الهش بين الحياة والموت.

وعلى العكس من ذلك فإن طلاب كندا محميُّون من مثل هذه الخبرات، وينشغل الطلاب الذين استمدت عيِّنتهم من الجامعات الكندية بشكل أكبر

بالجوانب المعرفية لقلق الموت، كما ظهر من استجاباتهم للبندين الأول والسابع من مقياس قلق الموت، والتى يمكن أن تعكس نقص خبرتهم بالموت.

كما كشف طلاب شمالى ايرلندا أيضاً عن انشغال أكبر من الكنديين بإصابتهم بالسرطان. ويمكن أن يُفَسَّر هذا الفرق على مستويين: أ - السرطان رمز "للمتاعب" حيث يرتبطان بشلة معاً بجامع الموت المؤلم فى كل منهما، والتشويه والانفصال عن الأسرة، ب - يجب أن يكشف طلاب شمالى ايرلندا عن مثل هذا الانشغال، حيث ترتفع إحصاءات الوفيات من السرطان فى شمال ايرلندا بالنسبة إلى كندا (بمتوسط ٢١,٢٦٪ أعلى ١٠٠,٠٠٠ من السكان فى هذه الفترة). وعلى الرغم من ذلك لم تكشف الدرجة الكلية على مقياس قلق الموت عن فروق جوهرية بين طلاب البيئتين، ومن المحتمل أن يفسر ذلك على ضوء "الهدف من الحياة" Purpose in Life لدى مجموعة شمالى ايرلندا نتيجة للاضطرابات المدنية، بحيث تميل الدرجة المرتفعة من "الهدف من الحياة" إلى تخفيض قلق الموت.

أجرى "كلينجان، وجولد شتاين"[٦٢] دراسة عنوانها: استجابة المراهقين للتهديد بالحرب غير التقليدية قبل حرب الخليج؛ حيث فُحصت استجابات المراهقين الإسرائيليين لتهديد غير تقليدى (كالحرب النووية والكيميائية) قبل حرب الخليج عام ١٩٩١. فطُبِّق مقياس التهديد بالحرب النووية ومقياس (روتار) مصدر الضبط على (٢٦٩) من تلاميذ فى سنيهم الأولى من المدرسة الثانوية قبل شهرين من وقوع حرب الخليج. وبينّت النتائج أن صغار المراهقين قبل الحرب قرروا مزيداً من النشاط، وأفكاراً تشاؤمية وانشغالاً أكثر من المراهقين الأكبر سناً. وقررت الإناث أنهن أكثر نشاطاً وتشاؤماً وانشغالاً بالمقارنة إلى الذكور. كما قررت الإناث ذوات مصدر الضبط الداخلى مزيداً من النشاط بالنسبة للتهديد الكيميائى أكثر من النووى.

خصص "امبرسون، وهندرسون"[٦٣] دراستهما لفحص التشكيل الاجتماعى للموت فى حرب الخليج، فيوردان أن الأفراد فى مجتمعنا يعبرّون

عن تناقض غريب تجاه الموت، فهناك إنكار وسواسى له، وهناك - من ناحية أخرى وفى الوقت نفسه - افتتان بالموت ووسواس متعلق به فى مجتمعنا، فالقصص الحقيقية عن الموت منتشرة فى الصحف اليومية، كما اتضح أن القصص المؤثرة عن الموت تزيد كلاً من عدد مشاهدى التليفزيون، وترفع مبيعات الصحف. والموت موضوع شامل وعام فى الأفلام، والأدب، والموسيقى، "والكارتون"، وقصص الأطفال، وكتب الملهاة (الكوميديا).

إن الفتى الأمريكى النمطى - فى عمر الثامنة عشرة - يشاهد ما يقرب من (١٨,٠٠٠) وفاة فى التليفزيون. وتمثل لعب الأسلحة التى صُممت لألعاب الموت المتخيَّلة، نسبة كبيرة فى سوق اللعب، مع تزايد المبيعات نسبة ٦٠٠٪ من عام ١٩٨٢ إلى ١٩٨٧. وفى العام المالى ١٩٨٨ أنفقت الولايات المتحدة ٢٨١,٩ بليون دولار على الدفاع العسكرى، وذهبت معظم هذه النفقات على الأسلحة المصممة لإيقاع الموت وإحداث الدمار. ومع ذلك فإن التقارير الرسمية والإعلامية خلال حرب الخليج كشفت دلائل قليلة عن الموت، واستمرت المصادر السياسية والعسكرية فى تأكيد النقص الواضح لحالات الوفاة التى حدثت فى هذه الحرب.

ويفتَرض نموذج التفسير الاجتماعى للواقع Social Construction of Reality Paradigm أن الظواهر الاجتماعية (كالجريمة أو المرض) تُعرف فى سياق سياسى اجتماعى. وحيث إن معنى هذه الظواهر يتكون على أساس اجتماعى، فمن الممكن أن تُعرَّف بطرق مختلفة؛ فالإدمان على الكحول مثلاً يمكن أن يُعرَّف على أنه مرض أو جريمة أو ضعف أخلاقى. ويعتمد التعريف المقدم على السياق الاجتماعى، والسياسى، والتاريخى الخاص الذى يُحَدَّد فيه، كما يعتمد أيضاً على من أعطى السلطة لوضع هذا التعريف. وفى أى مجتمع من المجتمعات، فإن لدى بعض الجماعات مزيداً من القوة والسلطة عن غيرها لتشكيل الواقع، وتحديد كيفية تعريف ظاهرة اجتماعية معينة. وقد تكون طبيعة هذه القوة سياسية أو اقتصادية أو معتمدة على خبرة متخصصة، أو معرفة، أو سلطة.

وأشارت التقارير العسكرية والإعلامية أن حرب الخليج اتسمت بالغياب اللافت للموت. وقد طّبقت هذه الدراسة نموذجاً للتركيب الاجتماعى للواقع لتوضيح السبب والكيفية التى سهلت بها التقارير الإعلامية إنكار الموت فى حرب الخليج، وافترضت آلية سيكولوجية لشرح السبب فى أن التكوين الاجتماعى يمكن أن يكون فعّالاً فى هذا الصدد بوجه خاص. وأُجرى فى هذه الدراسة تحليل مضمون **Content analysis** للمقالات المرتبطة بالحرب فى جريدة "نيويورك تايمز" **New York Times** خلال حرب الخليج، مع إعطاء اهتمام خاص للإشارات المباشرة وغير المباشرة للموت والقتل. وكشف هذا التحليل عن أربعة موضوعات أساسية:

١ - الطرق البلاغية البيانية المنمقة التى تبعد القارئ عن الموت، وتشجع إنكار الموت فى الحرب.

٢ - الإنكار الرسمى للمسؤولية عن الوفيات المرتبطة بالحرب، وطمأنة الجمهور على أن حالات الوفاة ستكون فى الحد الأدنى.

٣ - البلاغة المنمقة التى هيأت الجمهور لتقبل الموت فى الحرب، والنظر إلى حالات الوفيات على أنها أتت فى حينها.

٤ - الغموض والشك الخاص بحالات الوفاة الحقيقية نتيجة الحرب.

وقد درس محمد إبراهيم عيد(٦٤) قلق الموت وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية لدى الشباب السعودى بعد حرب الخليج، وهدفت دراسته إلى بحث العلاقة بين قلق الموت وكل من: الأعراض الجسمية، والوسواس القهرى، والحساسية التفاعلية، والاكتئاب، والقلق العام، والعداء، وقلق المخاوف، والبارانويا التخيلية، والذهانية. وأُجريت الدراسة على (٤٥) طالباً جامعياً سعودياً. وكشفت الدراسة عن ارتباط موجب بين قلق الموت وكل من: الأعراض الجسمية، والاكتئاب، والقلق العام، والعداوة، وقلق المخاوف المرضية، والذهانية.

ويكشف استقراء هذا القسم من الدراسات السابقة عن تأثير الحرب على قلق الموت فى عدد من بنود مقياس قلق الموت، كما طُبق على طلاب

جامعة فى شمالى ايرلندا إبان الاضطرابات المدنية، وذلك بالمقارنة إلى طلاب جامعة فى منطقة هادئة آمنة هى جنوب غربى كندا. وفيما عدا ذلك لم تُجر دراسة مباشرة بتصميم قبلى بعدى لبيان إمكانية تغيير الحرب الفعلية لمعدل قلق الموت، كما اضطلعت به هذه الدراسة وكما نفصل بعد قليل.

يتضح من استقراء هذه الأقسام الخمسة للدراسات السابقة التى عرضنا لها فى التو أن قلق الموت يمكن أن يتغير معدله ارتفاعا وانخفاضاً بتأثير من عوامل عدة أهمها ظروف الحياة وأحداثها، ومن بينها الحروب والكوارث. ويدلّل ذلك على أن قلق الموت وحدة سائلة مرنة، وليس وحدة صلبة جاسئة. ومن ثم نفترض تغير قلق الموت لدى عيّنة من طلاب الجامعة الكويتيين بعد العدوان العراقى بالمقارنة إلى ما قبله.

وترجع أهمية هذه الدراسة إلى أنها تملأ ثغرة فى الدراسات، حيث لم تُجر دراسة سابقة – فيما نعلم – بالتصميم نفسه. كما يمكن أن تعيننا هذه الدراسة فى بيان جانب من آثار العدوان العراقى على دولة الكويت، كما ينعكس على تغير معدل قلق الموت بعده عنه قبله. وأخيراً فإن هذه الدراسة، ونظائرها يمكن أن تساعدنا على التثبت من كون قلق الموت وحدة مرنة قابلة للتغير بتأثير من خطوب الحياة وأحداثها.

المنهج:

العيّنات:

أُجريت هذه الدراسة على (٢٩٢) من طلاب جامعة الكويت الكويتيين من الجنسين (١٢٣ طالباً، و١٦٩طالبة). وكان متوسط أعمار الطلبة ٢٣,٩±٥,١ عاماً، والطالبات ٢٢,٧ ± ٢,٢ عاماً.

وقد قورنت متوسطات هذه العينّة على المقياس المستخدم بعيّنة مناظرة سبق التطبيق عليها، ونشرت عام ١٩٨٨، وتضم (٤٧٧) من طلاب جامعة

الكويت (٢٠٠ طالب، ٢٧٧ طالبة). وكان متوسط أعمار الطلبة ٢٤,٨±٥,٧ عاماً والطالبات ٢١,٥ ±١,٨عاماً.

ويلاحظ أن العينتين الحالية والسابقة (قبل العدوان وبعده) تدرسان فى جامعة الكويت، ولا يدرس فيها من المواطنين إلا من يحمل الجنسية الكويتية فعلاً،وتسير هذه الجماعة على نظام الساعات المعتمدة الذى يتيح عينّة منوعة تضم معظم الكليات والتخصصات. ومن ثم نرى أن احتمال تأثير متغيرات مثل التخصص الدراسى، والجنسية، وغير ذلك من المتغيرات غالباً ما يكون قليلاً؛ أو على الأقل لن يكون فى اتجاه واحد.

ونظراً للمتغيّرات الكثيرة التى يمكن أن تؤثر فى قلق الموت أو ترتبط به، فكان الأجدر قياس أهم هذه المتغيرات أو تثبيتها. وحيث إن الدراسة القبلية التى نُشرت عام ١٩٨٨ لم تجمع درجات لتقيس مثل هذه المتغيّرات، فلم يكن مفيداً أن تُقاس هذه المتغيرات قياساً بعدياً فقط. ويمكن القول - بوجه عام - إن التشابه بين العينتين يغلب على الاختلاف (انظر مناقشة النتائج فى ما يختص بالعيِّنة).

الأداة:

استُخدم مقياس قلق الموت **Death Anxiety Scale (DAS)** من وضع "دونالد تمبلر"[٦٥]، وبدأ تأليفه بوضع أربعين بنداً على أساس منطقى، وتتصل بكل من: عملية الاحتضار، والموت بوصفه حقيقة مطلقة ونهائية، والجثث، والدفن. ومر تأليفه بمراحل فنية متتابعة.

ويشتمل المقياس فى صيغته النهائية على خمس عشرة عبارة يجاب عنها على أساس "نعم" أو "لا"، ويتسم المقياس بثبات وصدق مرتفعين كما حسب على عيِّنات أمريكية، واستُخرج من المقياس عدد مختلف من العوامل[٦٦].

وقام عبد الخالق[٦٧] بتعريب المقياس وإعداده، والتأكد من تكافؤ صيغتيه: الإنجليزية والعربية بوساطة مفحوصين يتقنون اللغتين، كما حسب

ثباته وصدقه، حيث وصلا إلى معاملات مقبولة أو مرتفعة، وطُبِّق على عينات مصرية ولبنانية وكويتية وسعودية[٦٨].

ومن الأهمية بمكان أن نبرهن على ثبات هذا المقياس وصدقه على عّينات كويتية مناظرة للعيِّنات التى استخدم معها المقياس فى هذه الدراسة. وكان المحك المستخدم فى الصدق التلازمى هو مقياس قلق الموت المعدل من إعداد " ثورسون، وبويل"[٦٩].

فى عام ١٩٨٨ نشر "عبد الخالق، وعمر" دراسة على كل من قلق الموت، وحالة القلق، وسمة القلق لدى عينّات كويتية من طلاب الجامعة من الجنسين. وأُتيحت لمقياس قلق الموت. وهو ما يهمنا فى هذه الدراسة - متوسطات لهذه العيِّنات. ويمثل التطبيق الذى تم فى هذه الدراسة بطبيعة الحال متوسط ما قبل العدوان العراقى على دولة الكويت، وقد حدث هذا العدوان فى ٢أغسطس ١٩٩٠. وفى أول عام ١٩٩٣ أجريت هذه الدراسة التى نعرض لها، ويعد ذلك التطبيق الثانى للمقياس، والذى تم بعد مرور سنتين تقريباً على تحرير دولة الكويت (استمر احتلال الكويت حوالى سبعة أشهر) وبلغ الفاصل الزمن بين التطبيقين خمس سنوات.

وغنى عن البيان أن عيِّنات الطلاب المستخدمة فى عام ١٩٨٨ غير العيِّنات المستخدمة فى عام ١٩٩٣، ولكنهم جميعاً طلاب كويتيون فى جامعة الكويت. من أجل ذلك تمت المقارنة بين العينتين يفصلهما حادث كبير هو كارثة العدوان العراقى.

مناقشة النتائج:

حققت نتائج هذه الدراسة الهدف الذى بدأت به، فقد أمكن مقارنة متوسطات قلق الموت لدى عيِّنتين من الطلاب ومثلهما من الطالبات، وكلهم من الكويتيين، قبل العدوان العراقى وبعده، وذلك بفاصل زمنى بين

القياسين بلغ خمس سنوات. وكانت قيمتا "ت" دالة إحصائياً بين متوسطى قلق الموت قبل العدوان وبعده لدى الذكور، وكذلك عند الإناث، وذلك عند مستوى ٠,٠٠١. وكشف الذكور عن فرق حسابى بين المتوسطين أكبر من الإناث، مما يمكن أن يعكس زيادة أكبر وتأثراً أشد فى قلق الموت عند الذكور بالمقارنة إلى الإناث من حالة القياس قبل العدوان إلى ما بعده.

ولم يكن من الميسور عقد مقارنة بين التطبيقين: الأول والثانى(القبلى والبعدى بالنسبة للعدوان العراقى) على مستوى البنود الفردية وليس الدرجة الكلية، وذلك نظراً لعدم إتاحة درجات البنود الفردية للتطبيق الأول، حيث نشرت هذه الدراسة منذ عشر سنين.

وفيما يختص بالفروق بين الجنسين فى قلق الموت فقد كانت دالة إحصائياً فى الحالين: قبل العدوان وبعد العدوان، حيث حصلت الإناث فى الحالين على متوسط أعلى من الذكور. ولكن الفروق بين الجنسين فى قلق الموت قبل العدوان كانت أكبر منها بعده. وقد استرعى انتباه العلاّمة "تمبلر"[٧١] الفروق الكبيرة فى قلق الموت بين الجنسين من أربع دول عربية، وهى أعلى مما يظهر عادة فى الولايات المتحدة والدول التى تتحدث الإنجليزية، وأرجع هذه الفروق الكبيرة بين الجنسين فى البلاد العربية الأربعة إلى الفروق الكبيرة بين الدور الجنسى Sex - role المنوط بكل من الذكر والأنثى.

ويهمنا أن نعلّق فيما يلى على الفروق الدالة إحصائياً فى قلق الموت بين تطبيقين: قبل العدوان العراقى وبعده:

بعد تحرير دولة الكويت من العدوان العراقى، اندفع الباحثون فى علم النفس إلى سلسلة لم تنته بعد من الدراسات التى تهدف إلى التعرف إلى الآثار النفسية السلبية لهذا العدوان. ولكن العقبة الكؤود التى اصطدمت بها الغالبية العظمى لهذه البحوث (إن لم يكن كلها إلا قليلاً) هى

ندرة البحوث السيكولوجية على المجتمع الكويتى قبل العدوان. ومع ذلك فمن حسن الطالع أن يقوم باحثان بتحديد متوسطات قلق الموت قبل العدوان العراقى، وكان ذلك فى عام ١٩٨٨[٧٢] على عينتين من طلاب جامعة الكويت من المواطنين. ومن ثم فعندما يُقاس قلق الموت بعد العدوان العراقى والتحرُّر منه تكون لدينا نقطة مرجعية **Reference Point** أو خط قاعدى **Base Line** للمقارنة به. وهذا ما أُجرى فى هذه الدراسة المقارنة.

وليس من المقبول أن نطلق القول جزافاً بأن هذه عينَّات متكافئة؛ كما لم نزعم ذلك أساساً. وعلى الرغم من ذلك فإن الرأى لدينا أن جوانب التشابه غير قليلة بين العينَّة المختارة بعد العدوان (هذه الدراسة) والعينة المختارة قبل العدوان (الدراسة المشار إليها والتى أجريت عام ١٩٨٨)، حيث إن العينتين تتصفان بما يلى: كلتاهما من طلاب الجامعة الكويتيين، فى المجموعة العمرية نفسها، المتطوعين للدراسة، ولم يقع عليهم ضغط ولا إجبار للاشتراك فيها، تم تطبيق مقياس قلق الموت من ضمن بطارية استخبارات، طبقت البطارية فى جلسة قياس جمعية لكل شعبة دراسية على حدة، تم التطبيق فى وقت المحاضرة، وفى القاعة التى تُلقى عليهم فيها الدروس، وللجنسين معاً؛ ومع ذلك لم يكن القائم بالتطبيق واحداً فى المرتين؛ فقد اضطلع بالتطبيق الأول قبل العدوان عدد قليل من الأساتذة، وقام بالتطبيق الثانى بعد العدوان مطبق واحد هو كاتب هذه السطور؛ على أن المطبق فى جميع الحالات كان هو القائم بالتدريس لهؤلاء الطلاب. كما تجدر الإشارة - أخيراً إلى أن أحجام العينَّات المستخدمة لم تكن صغيرة (ن= ٢٩٢ بعد العدوان، ن= ٤٧٧ قبل العدوان) مما يجعل الركون إلى نتائج المقارنة أمراً مقبولاً إلى حد كبير، ويدعم هذا الاستنتاج كذلك ما يتسم به المقياس المستخدم لقياس قلق الموت من ثبات وصدق مرتفعين على العينات الكويتية من طلاب الجامعة.

وعلى الرغم من جوانب التشابه والاتفاق غير القليلة بين العَينتين قبل العدوان وبعده كما أشرنا، فإن الفارق الأساسى بين التطبيقين يكمن فى هذا الفاصل الزمنى الذى يبلغ خمس سنوات تقريباً. وقد كشفت إحدى الدراسات الأمريكية تغير متوسط قلق الموت (إنخفاض ثم ارتفاع) بين تطبيقين أجريا فى العامين ١٩٣٥، و١٩٩١ يفصلهما ستة وخمسون عاماً[٧٣]، ولم تُجر دراسة عربية مقارنة عبر الزمن بمثل هذا الفاصل الزمنى الكبير الذى يزيد عن نصف قرن بين التطبيقين. ولا تمكننا البيانات المتاحة - سوى الدراسة المشار إليها فى التو - من تقديم افتراض محدد يتعلق بتأثير مرور الزمن على متوسط قلق الموت.

على أن الفرض المسوغ الذى نقدمه فى هذا الصدد، ليس هو التأثير المتوقع نتيجة مجرد عامل مرور الزمن؛ بل بالأحرى يكون الفرض مسوغاً ومقبولاً - بصيغة مبدئية على الأقل - إذا ما أبرزنا الأحداث التى تطرأ على الفرد أو المجتمع من تطبيق إلى آخر يفصلهما مثل هذه الفترة الزمنية. واعتماداً على ذلك فقد افترض أن قلق الموت يختلف لدى طلاب الجامعة الكويتيين بعد العدوان العراقى على دولة الكويت عنه قبل حدوث هذا العدوان. ولكن كيف لهذا الافتراض أن يعد مسوغاً؟

لقد أتى على الإنسان حين من الدهر فى دولة الكويت حيث "لاقى من العيش غبطة" (أى يسراً ورخاء) وعاش فى رغد من الحياة وبحبوبة من الرزق، فمارس حياة الدعة والاسترخاء. ولا تثريب على الإنسان عندما يتمتع بالطيبات من الرزق، ويأتى ما أحل الله سبحانه وتعالى. ولم يَدُرْ بخلد المواطن أن يشتعل أوار هذه الحروب فى الثانى من أغسطس عام ١٩٩٠.

ولم تكن هذه الحرب كأى حرب، بل كانت عدواناً جاهلاً جهولاً، وحرباً ظالمة ظلومة، وثالثة الأثافى أنها صدرت عن جار مسلم. على أن

الأسوأ من كل ذلك ما قام به المعتدى من ممارسات غير إنسانية وغير أخلاقية ضد المواطن الكويتى إبان الاحتلال.

أليس من المسوغ إذن أن يكون هذا العدوان علامة بارزة فى التاريخ الحديث لدولة الكويت، والتاريخ الشخصى للمواطن الكويتى الذى شهد أحداثه؟ أليس هذا الحادث قميناً بأن نقول: ما قبل العدوان وما بعده؟ والإجابة فى الحالين: بلى، فهذا حادث جلل، تغيرت بتأثيره أمور شتى، وأخطر ما حدث من تغير لحق كلاً من نفسية المواطن وسلوكه. وقد رصدت كثير من الدراسات عديداً من جوانب هذا التغير (السلبى غالباً).

لقد تزايدت معدلات القلق بعد العدوان بالمقارنة إلى ما قبله لدى عيّنات من طلاب الجامعة الكويتيين[٧٤]، وكشفت دراسة إدارة الخدمة الاجتماعية[٧٥] على الطلاب فى مختلف مراحل التعليم - بتأثير من العدوان - عن زيادة حالات الاضطراب النفسى والخوف من المجهول، وازدياده مظاهر السلوك العدوانى، وزيادة مشكلات الخروج على النظام المدرسى. كما أسفرت دراسة إدارة الخدمة النفسية [٧٦] على طلاب من المرحلة الثانوية بعد العدوان أن الطلاب أصبحوا أقل إقبالاً على الحياة، ويميلون إلى الشعور بالاكتئاب والملل والحزن. وظهر كذلك أن كلا الجنسين كان يشعر قبل الغزو بالثقة فى النفس، وبأن البيئة التى تحيط به لا يزال فيها الخير وحب مساعدة الآخرين دون مقابل. أما بعد تعرضهم لظروف الغزو فقد أصبحوا يشعرون بعدم الثقة فى الناس، والشك فى نواياهم. وتجدر الإشارة إلى أن متوسط درجات مقياس الثبات الانفعالى **Emotional Stability** تناقص بعد الغزو عنه قبل الغزو عند الجنسين.

ودلت استجابات طلاب الجامعة فى دراسة قاسم الصراف[٧٧] بتأثير من الغزو - على وجود مشكلات سلوكية كالاستفراز السلوكى، والنزعة العدوانية، والعنف فى التصرفات، وعدم الالتزام بالقوانين، والتقصير فى

الواجبات العامة، والتهوُّر فى قيادة السيارات، وإهمال الذات، واضطرابات النوم، وتناول الأدوية المهدئة، والتمسك بالسلاح. وظهرت مشكلات انفعالية: كالشعور بأن العالم ملىء بالأخطار، وزيادة الشكوك فى الآخرين، الشعور بالغضب الشديد، والإحباط، والملل، والضجر، والحزن، والاستغراق فى أحلام اليقظة. أما المشكلات الانفعالية فكانت: ضعف الذاكرة والانتباه، ونقص التركيز، وضعف استيعاب المعلومات، وفقد القدرة على التفكير المنظم.

وكشفت دراسة غنيمة العمانى وآخرين[٧٨] عن الآثار السلبية للغزو العراقى كما يلى: ظاهرة العنف فى المدارس، وانتشار الشعور بعدم الأمان، واللامبالاة، وتغير النظرة تجاه الروابط العربية، وهروب الأموال الكويتية للخارج، والخوف من عودة الاحتلال، والعصبية، والقلق، وانخفاض التحصيل، والتشاؤم، واهتزاز القيم، والفزع أثناء النوم، والأعراض الجسدية والنفسية، والخوف من ذكر اسم العراق، وقلة النوم، والخوف من الأحلام المزعجة، والاكتئاب، والخوف من الزى العسكرى، والانطواء، والشعور بالاستسلام.

وهدف دراسة أحمد عبد الخالق وعويد المشعان [٧٩] إلى تحديد إدراك الآثار النفسية للعدوان العراقى لدى طلاب الجامعة الكويتيين، وتم استخراج خمسة عوامل: الآثار السلبية العصابية، والسلوك العدوانى، والسلوكيات المستحدثة، والآثار السلبية على المستوى العربى، والبلبلة، والقلق.

وقام بشير الرشيدى[٨٠] برسم الخريطة النفسية والاجتماعية للشعب الكويتى بعد العدوان العراقى، وعَرَضَ تفصيلاً لكافة الآثار الناجمة عن العدوان العراقى وبخاصة الآثار النفسية والاجتماعية، وَعدَّد أهم مظاهر الاضطراب النفسى لدى الشباب الكويتى بعد العدوان فى ما يلى: الاكتئاب، والأحلام المزعجة، وعدم القدرة على التركيز، والتهيج وسهولة الاستثارة العصبية،و اضطراب النوم، والعصبية الزائدة، والقلق، والكوابيس، والعزلة.

وهدفت الدراسة التى قام بها زين العابدين درويش[٨١] إلى بيان أثر العدوان العراقى فى الحالة النفسية للطلاب الكويتيين المقيمين بمصر أثناء العدوان نفسه. وكشفت هذه الدراسة عن معاناة أفراد العينة من الاضطرابات السلوكية المختلفة، بوصفها آثاراً سلبية مترتبة على أحداث الغزو المؤلمة، وعلى ظروف الاغتراب القهرى. وحددت نتائج هذه الدراسة المشكلات النفسية المتعددة التى يصفها هذا المؤلف على أنها حالة "قلق جماعى".

ومن الدراسات المهمة التى أجريت بعد العدوان وتجدر الإشارة إليها، دراسات كل من: بدر الأنصارى[٨٢]، وبدر العمر[٨٣]، وحامد الفقى[٨٤]، وخضر بارون[٨٥]، وعويد المشعان[٨٦]، وطلعت منصور[٨٨]، وسعد الهاشل ورجاء أبو علام وآخرون[٨٩].

ما الاتجاه العام لنتائج هذه الدراسات؟ من الممكن القول إن هذه الدراسات قد برهنت - بإيجاز - على عمق الآثار النفسية التى أحدثها هذا العدوان على نفسية المواطن الكويتى وسلوكه.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة المقارنة عن قلق الموت بعد العدوان وقبله، تتسق تماماً مع السياق لهذه الدراسات السابقة. ولا غرو فقلق الموت نوع خاص من القلق العام، وترتبط مقاييس المفهومين ارتباطاً إيجابياً دالاً إحصائياً.[٩٠] على أن الفرق الأساسى بين تصميم هذه الدراسة والغالبية العظمى من الدراسات السابقة، يكمن فى إتاحة نقطة مرجعية وقياس قبلى لقلق الموت قبل العدوان، بحيث أمكن مقارنة نتائج ما بعد العدوان به، وعلى الرغم من ذلك فإن النتائج العامة متقاربة بوجه عام، وذلك ما يؤكد صدق هذه النتائج إلى حد بعيد، ويجعل هذه الدراسات يدعم بعضها بعضاً.

وتتفق نتائج هذه الدراسة مع التعريف الذى أوردناه لقلق الموت (أنظر مقدمة هذا البحث).والذى يشير - من بين ما يشير - إلى أن قلق

الموت يمكن أن تثيره أحداث الحياة وتعدل من درجته، كما تؤكد نتائج هذه الدراسة الفرض القائل بأن قلق الموت وحدة مرنة سائلة وليست صلبة جامدة[٩١] وهذه الوحدة حساسة للحوادث البيئية والظروف الشخصية والاجتماعية والمرضية، ومن بينها الكوارث والحروب، ومصداق ذلك ارتفاع قلق الموت لدى عيِّنتى الطلاب بعد العدوان العراقى. ولا ننسى أن قلق الموت من بين الأعراض الشائعة لدى من يواجهون الكوارث[٩٢]. ومما يمكن أن تضيفه نتائج هذه الدراسة إلى نظريات قلق الموت، النظر إليه بوصفه وحدة مرنة تتأثر بالحوادث البيئية وبخاصة الحروب، بما لذلك من دلالات تطبيقية.

لقد كان متوسط قلق الموت عند الطلاب الكويتيين قبل العدوان العراقى قريباً جداً من متوسط نظرائهم من طلاب الجامعة فى مصر فى الوقت نفسه تقريباً (الثمانينيات)، كما كان متوسط قلق الموت لدى الكويتيين الرجال متشابهاً مع متوسطه عند الأمريكيين(ولكن ذلك لم ينطبق فى حالة النساء)[٩٣]. إلا أن ارتفاع متوسط قلق الموت لدى الكويتيين بعد العدوان غَيَّرَ موقعهم كثيراً بين نظرائهم، ومع ذلك فليس من الميسور عقد مقارنات بين مختلف المجتمعات فى الوقت الراهن، حيث لا تُتاح نتائج دراسات أحدث فى قلق الموت على عيِّنات مناظرة للعينة الكويتية بعد العدوان. ولكن الأرجح أنه إذا ما ظل معدل قلق الموت لدى المجتمعات التى تعيش حياة آمنة ولم تواجه عدواناً ثابتاً، أن يرتفع قلق الموت عند الكويتيين بعد العدوان بالمقارنة إليهم.

على أن نتائج بعض الدراسات السابقة تسير ضد الاستنتاج القائل إن الحرب تزيد من قلق الموت، فقد وجد "نيدو، وأمباليكا"[٩٤] أن هناك علاقة وثيقة بين الاعتقاد فى الحياة الآخرة Afterlife وقلق الموت لدى ستين رجلاً يعيشون فى بيئة آمنة، ولكن لم يكشف عن هذه العلاقة عيِّنة مناظرة من الرجال يعيشون فى منطقة غير مستقرة يتعرضون فيها لمخاطر الموت. ويؤكد ذلك ما افترضه "قريشى، وحسين"[٩٥] من أن قلق الموت المنخفض

ينتج عن التعرض لبيئة مهددة بشكل مستمر. وتتفق دراسة عبد الخالق [٩٦] مع هذه النتائج، حيث وجد أن اللبنانيين الذين عاشوا فى غمار الحرب الأهلية لهم قلق موت منخفض بالمقارنة إلى المصريين والكويتيين(قبل العدوان العراقى) والأمريكيين. وفسر ذلك على ضوء مبدأ " الغمر" Flooding الناتج عن التعرض المستمر لبيئة مضطربة غير آمنة، وأخطار العنف، وآثار الحرب المدنية التى استمرت فى المجتمع اللبنانى أكثر من عشر سنوات حتى إجراء هذه الدراسة المشار إليها.

ولكن الموقف فى العيِّنة الكويتية كان مختلفاً، فلم يستمر العدوان أكثر من سبعة أشهر، وكانت حياة الكويتيين آمنة مستقرة رغدة قبل هذا العدوان، تعسة شقية بعده، فقد تغير كل شئ فجأة وبطريقة حادة، وارتُكبت إبّان الاحتلال فظائع كثيرة، وهدَفَ المعتدى إلى طمس معالم الدولة والتنكيل بالمواطن؛ ومع أن الاستجابة فى مثل هذه الحالات والمواقف تكون حادة، فإنها تترك أثراً غائراً إلى الدرجة التى ترتفع فيها متوسطات قلق الموت لدى الطلاب بعد سنتين تقريباً من تحرير دولة الكويت.

لكل ذلك يمكن القول إن ارتفاع قلق الموت لدى طلاب الجامعة بعد العدوان العراقى يعُد أثراً سلبياً من آثار هذا العدوان؛ فالحرب ترتبط دائماً بالموت، كما أن غالبية هؤلاء الطلاب قد شهد الحرب والاحتلال بنفسه ورآهما رأى العين، وبعض هؤلاء الطلاب لا شك قد تعرض للأخطار أثناء هذا العدوان، ومن المؤكد أن نسبة من أُسر هؤلاء الطلاب يوجد بها أسير أو شهيد.

الهوامش

(1) American Psychiatric Association Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders, 4th ed. (DSM IV). Washington, DC:APA, 1994.

(2) Ibid, P. 393 F.

(3) Tomer, A. Death anxiety in adult Life: Theoretical Perspectives, Death Studies, 16,475- 506, 1992.

(4) Ibid.

(5) Rappaport, H., Fossler, R., J., Bross, L. S., & Gilden, D., Future Time, death anxiety, and Life Purpose among older adults, Death Studies, 17, 369- 379, 1993.

(6) Ibid.

(7) Lester, D. Ontological Insecurity and fear of death, Psychological Reports, 71, 1178,1992.

(8) Feifel, H. Psychology and death: Meaningful Rediscovery. American Psychologist, 45, 537-543, 1990.

(٩) يُشكك كثير من الباحثين المحايدين فى حادث المحرقة، على الأقل بالأعداد التى يوردها اليهود.

(10) Karasu, T. B. Idea of death, Integrative Psychiatry, 3,280- 283, 1985.

(11) Kastenbaum, R. Reconstructing death in Postmodern Society. Omega, 27, 75- 89, 1993.

(12) Thorson, J., & Powell, F. C. Elements of Death Anxiety and meanings of death, Journal of Clinical Psychology, 44, 691- 701, 1988.

(13) Drolet, J. L. Transcending death during early adulthood: Symbolic immortality, death anxiety, and Purpose in life, Journal of Clinical Psychology, 46, 148- 160, 1990.

(14) Ibid.

(15) White, W., & Handal, P., J. The relationship Between death anxiety and mental health/Distress. Omega, 22, 13-24, 1990-91.

(16) Ebersole, P., & PERSI, r. The Short index of Self-actualization and death anxiety. Journal of Psychology, 127, 359- 360, 1993.

(17) Buzzanga, V. L., Miller, h. r., & Perne, S. E. The relationship Between death anxiety and level of Self-esteem: A reassessment. Bulletin of the Psychonomic Society, 27, 570-572, 1989.

(18) Miller, H.R., Davis, S.F., & Hayes, K. M. Examining relations between interpersonal Flexibility, self-esteem and death anxiety, Bulletin of the Psychonomic Society, 31, 449-450, 1993.

(19) Dattel, A. R.,& Neimeyer, R. A. Sex differences in death anxiety: Testing the Emotional Expressiveness hypothesis, Death Studies, 14, 1-11, 1990.

(٢٠) انظر أيضاً: Buzzanga et al., 1989.

(21) Bengtson, V. L., Cuellar, J. B., & Ragan, R. K. Strtum Contrasts and Similarities in attitudes toward death. Joural of Gerontology, 32, 76- 88, 1977.

(22) Joubert, C.E. Subjective acceleration of Time: death anxiety and Sex differences, Perceptual & Motor Skills, 57, 49- 50, 1983.

(23) Raggatt, P. T. Trait anxiety and The Cognitive representation of Significant life events: Some Correlates of Situation-specific Traits, Australian Psychologist, 24, 221- 237, 1989.

(24) Lester, D., & Becker, D. M. College Student's attitudes toward death as Compared to the 1930s. Omega: Journal of Death& Dying, 26, 219- 222, 93.

(٢٥) انظر: Feifel, 1990.

(26) Kastenbaum, R. Death-related anxiety: In L. Michelson & L. M. Ascher (Eds.) Anxiety and Stress disorders: Cognitive-behavioral assessment and treatment, New York: Guilford Press, PP, 425-441, 1987.

(27) Templer, D. I. Tow factor theory of death anxiety: A note. Essence, 1, 91- 93, 1976.

(28) Gilliland, J. C., & Templer, D. I. Relationship of death anxiety scale factors to subjective states. Omega, 16, 155- 167, 1985-86.

(٢٩) انظر: Templer, 1976.

(30) Templer, D. I., Ruff, C. F., & Franks, C. M., Death anxiety: Age, Sex, And Parental Resemblance in diverse populations, Developmental Psychology, 4, 108, 1971.

(31) Tenpler, D. I., Ruff, C. F., & Simpson, K. Alleviation of death anxiety With Symptomatic Treatment of depression. Psychological Reports, 35, 216, 1974.

(32) Lester, D. Experimental and Correlational Studies on the Fear of death. Psychological Bulletin, 67, 27- 36, 1967.

(33) Livingston, P., & Zimet, C. Death anxiety, authoritarianism and Choice of Specialty in medical Students, Journal of Nervous and Mental Disease, 140, 222-230, 1965.,

(34) abdel- Khalek, A. M., Death anxiety in Egyptian Samples, Personality& Individual Differences, 7, 479-483, 1986.

(35) Lonetto, R., Fleming, S., & Mercer, G. W. The Structure of death anxiety: A Factor analytic study. Journal of Personality Assessment, 43, 388- 392, 1979.

(36) Lonetto, R., & Templer, D. I. Death Anxiety, Washington, D. C.: Hemisphere, 1986.

(37) Telban, S. G. Death anxiety and Knowledge about death, Psychological Reports, 49. 648, 1981.

(38) Abedel - Aziz, S., Meckail, M., William, S., & Abdel-Khalek, A., M. The relationship between Practice area and nurses' state and death anxiety level, The Bulletin of the High Institute of Public Health of Alexandria, 16, 189- 203, 1986.

(39) Bene, B., & Foxall, M.J. Death anxiety and Job Stress in Hospice and medical - Surgical nurses, Hospice Jouranl, 7, 25- 41, 1991.

(40) Ford, R., E., Alexander, M., & Lester, D. Fear of death of those in a high stress occupation, Psychological Reports, 29, 502, 1971.

(41) Lester, D. Attitudes Toward death held by Staff of a suicide Prevention center, Psychological Reports, 28, 650, 1971.

(٤٢) أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، الكويت عالم المعرفة، ١٩٨٧.

(43) Pepitone - Arreola- Rockwell, F. Death anxiety: Comparison of Psychiatrists, Psychologists, Suicidologists and Funeral directors, Psychological Reports, 49, 979-982, 1981.

(44) Schell, B. H., & Zinger, T. Death anxiety Scale means and Standard deviations for Ontario undergraduates of Funeral directors, Psychological Reports, 45, 439- 446, 1984.

(45) Baum, L., & Baum, S. K. Fear of death in Ontario Police, Ontario P ychologists, 17, 9- 15, 1985.

(٤٦) انظر: Ford et al., 1971.

(47) Hunt, D. M., Lester d., & Ashton, N. Fear of death, Locus of Control and Occupation. Psychological Reports, 53, 1022, 1983.

(48) Hunt et al., 1983.

(49) Koob, P. B., & Davis, S.F., Fear of death in Military officers and Their Wives, Psychological Reports, 40, 261- 262, 1977.

(50) Alexander, M., & Lester, S. Fear of death in Parachute jumpers, Perceptual & Motor Skills, 34, 338, 1972.

(51) Glass, J. C. Changing death anxiety through death education in THE Public Schools. Death Studies, 14, 31- 52, 1990.

(52) Johansson, M., & Lally, T. Effectiveness of a death - education Program in reducing death anxiety of nursing Students, Omega: Journal of death & Dying, 22. 25- 33, 1990- 91.

(53) Henderson, M. Beyond The Living will. Gerontology, 30, 480-485, 1990.

(54) Durlak, j. Changing death attitudes Through death education. In R. A. Neimeyer (ED.)Death anxiety handbook: Research, Instrumentation, and Application, London: Taylor& Francis, PP. 243-260, 1994.

(55) Maglio, C. J., & Robinson, S. E. The effects of death education on death anxiety: A meta- analysis. Omega: Journal of Death& dying, 29, 319- 335, 1994.

(56) Denes- Raj, V., & Ehrlichman, H. Effects of Premature Parental Death on Subjective Life expectancy, death anxiety, and health Death behavior, omega: Journal of death & Dying, 23, 309- 321, 1991.

(57) Brubeck, D., & Beer, J. Depression, self-esteem, suicide ideation, death anxiety, and GPA in high school students of divorces and non-divorced parents, Psychological Reports, 71, 755-763, 1992.

(58) Sinha, S.P., & Nigam, M. Stress and death anxiety. Indian Journal of clinical Psychology, 20, 78-81, 1993.

(59) Ahsan, S.K., & Soreng, J. Death anxiety before and after abortions among unmarried women. Journal of Personality & Clinical Studies, 9, 69-71, 1993.

(60) Rubenstein, I., Cutter, F., & Templer, D. I. Multigenerational occurrence of survivor syndrome symptoms in families of holocaust survivors. Omega, 20, 239-244, 1989-90.

(61) Lonetto, R., Mercer, G.W., Fleming, S., Bunting, B., & Clare, M. Death anxiety among university students in Northern Ireland and Canada. Journal of Psychology, 104, 75-82, 1980.

(62) Klingman, A., & Goldstein, Z. Adolescent's response to unconventional war threat prior to the Gulf War. Death Studies, 18, 75-82, 1884.

(63) Umberson, D., & Henderson, K. The social construction of death in the Gulf War. Omega, 25, 1-15, 1992.

(٦٤) محمد إبراهيم عيد: "قلق الموت وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية لدى الشباب السعودى بعد حرب الخليج". مجلة الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، العدد الأول ٢١١-٢٥٦، ١٩٩٣.

(65) Templer, D.I. The Construction and Validation of a Death Anxiety Scale. Journal of General Psychology, 82, 165-177, 1970.

(٦٦) انظر: أحمد عبد الخالق، ١٩٨٧، ص ص ٧٠ - ٧٤، وكذلك:

- Durlak, J. A., & Kass, R.A. Clarifying the measurement of death attitudes: A factor analytic evaluation of fifteen self-report death scales. Omega, 12, 129-141, 1981-82.

- Levin, R. A Reexamination of the Dimensionality of Death Anxiety. Omega, 20, 341-349, 1989-90.

(٦٧) انظر: Abel-Khalek, 1986.

(٦٨) انظر: عبد الخالق، قلق الموت، ١٩٨٧.

- Abdel-Khalek, 1986.
- Abdel-Khalek, A.M. Death anxiety among Lebanese samples. Psychological Reports, 68, 924-926, 1991.
- Abdel-Khalek, A.M. Two scales of death anxiety: Their reliability and correlation among Kuwaiti samples. Perceptual & Motor Skills, 84, 921-922, 1997.
- Abel-Khalek, A.M. Death, anxiety, and depression. Omega: Journal of Death & Dying, 35, 219-229, 1997.
- Abel-Khalek, A.M. Death, anxiety, and depression among Lebanese undergraduates. Omega: Journal of Death & Dying, 37, 287-300, 1998.
- Abel-Khalek, A.M., Beshai, J.A., & Templer, D.I. The structure of Templer's Death Anxiety Scale among Egyptian Students. Psychological Reports, 72, 920-922, 1993.
- Abel-Khalek, A.M, & Omar, M.M. Death anxiety, state and trait anxiety in Kuwaiti samples. Psychological Reports, 63, 715-718, 1988.
- Beshai, J.A., & Templer, D.I. American and Egyptian attitudes toward death. Essence, 2, 155-158, 1978.

(69) Thorson, J., & Powell, F. A revised death anxiety scale. Death Studies, 16, 507-521, 1992.

(٧٠) انظر: Abdel-Khalek & Omar, 1988.

(71) Templer, D.I. Comment on large gender differences on death anxiety in Arab countries, Psychological Reports, 69, 1186, 1881.

(٧٢) انظر: Abdel-Khalek & Omar, 1988.

(٧٣) انظر: Lester & Becker, 1992 - 93.

(٧٤) أحمد محمد عبد الخالق، محمد نجيب الصبوة، فريح العنزي: القلق لدى الكويتيين بعد العدوان العراقي. مكتب الإنماء الاجتماعي: الديوان الأميري، الكويت، ١٩٩٥.

(٧٥) إدارة الخدمة الاجتماعية: الآثار الاجتماعية والنفسية للغزو العراقي على الطالب الكويتي: دراسة كشفية. دولة الكويت: وزارة التربية، ١٩٩١.

(٧٦) إدارة الخدمة النفسية، وزارة التربية: ملخص دراسة ميدانية حول انعكاسات الغزو العراقي الغاشم على الحالة النفسية للطلبة والطالبات الكويتيين في المرحلة الثانوية وكيفية مواجهتها. الطفولة العربية، العدد ٢٥، ٢١ - ٢٣، ١٩٩٣.

(٧٧) قاسم الصراف: تأثير أزمة الاحتلال العراقي على الجوانب السلوكية والانفعالية والمعرفية للشباب الجامعي في الكويت: المؤتمر الدولي للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.

(٧٨) غنيمة جاسم العماني، فائدة نهر الفليج، محمد رفعت أبو زيد، وآخرون: استطلاع آراء المواطنين حول الآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت ودور وسائل الإعلام إبّان الأزمة. المؤتمر الدولي للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، في المدة من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.

(٧٩) أحمد محمد عبد الخالق، عويد سلطان المشعان: إدراك الآثار النفسية للعدوان العراقي لدى طلاب الجامعة الكويتيين المقيمين بمصر في ظروف العدوان. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٣٩، السنة العاشرة، ص ص ٢٣٨ - ٢٧٤، ١٩٩٤.

(٨٢) بدر محمد الأنصاري: دراسة عاملية للحالات الانفعالية للشباب الجامعي في الكويت بعد العدوان العراقي. المؤتمر الدولي الثاني: الصحة النفسية في دولة الكويت، الديوان الأميري: مكتب الإنماء الاجتماعي، الكويت: ١ - ٤ أبريل ١٩٩٥.

(٨٣) بدر العمر: الآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للغزو العراقي لدولة الكويت. المؤتمر الدولي الأول للآثار النفسية والاجتماعية والتربوية للعدوان العراقي على دولة الكويت، مكتب الإنماء الاجتماعي، الديوان الأميري، الكويت في المدة من ٣ - ٦ أبريل ١٩٩٣.

(٨٤) حامد الفقى: التأثيرات السلبية المعرفية والانفعالية والسلوكية التى يعانى منها الكويتيون نتيجة للاحتلال العراقى، عالم الفكر، ٢٢(١)، ٢٢ - ٧٩، ١٩٩٣.

(٨٥) خضر عباس بارون: الاضطرابات النفسية الجسمية الناجمة عن العدوان العراقى عند المراهقين الكويتيين. عالم الفكر، ٢٢(١)، ١٩٨ - ٢٢٣، ١٩٩٣.

(٨٦) عادل شكرى محمد كريم: دراسة مقارنة للمخاوف الشائعة لدى بعض الطلاب الكويتيين قبل الغزو العراقى وأثناءه وبعده، المؤتمر العالمى عن آثار العدوان العراقى على دولة الكويت، فى المدة من ٢ - ٦ أبريل ١٩٩٤.

(٨٧) عويد سلطان المشعان: الشخصية وبعض اضطراباتها لدى طلاب جامعة الكويت، عالم الفكر، ٢٢(١)، ١٢٤ - ١٥٣، ١٩٩٣.

(٨٨) طلعت منصور: دراسة فى الآثار النفسية والاجتماعية للغزو العراقى لدولة الكويت، فى: الغزو العراقى للكويت: المقدمات - الوقائع وردود الأفعال - التداعيات، عالم المعرفة، الكويت، ص ٥٦٩ - ٦٢٠، ١٩٩٥.

(٨٩) سعد الهاشل، رجاء أبو علام، وآخرون: الآثار التربوية للعدوان العراقى على المواطن الكويتى. مكتب الإنماء الاجتماعى: الديوان الأميرى، دولة الكويت، ١٩٩٤.

(٩٠) انظر: Abdel-Khalek, 1986.

(٩١) انظر: Templer, 1976.

(٩٢) راجع:

Peterson, K.C., Prout, M., & Schwarz, R.A. Post-traumatic stress disorder: A clinicians guide. Plenum: New York, 1991.

(٩٣) انظر: Abdel-Khalek & Omar, 1988.

(94) Naidu, R.K.,, & Ambalika, S. Metaphysical beliefs as predictors of death anxiety. Omega, 25, 95-107, 1992.

(95) Kureshi, A., & Husain, A. Death anxiety and dominance among the Indian and Palestinian students: A cross-cultural comparison. Japanese Psychological Research, 23, 55-60, 1981.

(٩٦) انظر: Abdel-Khalek, 1991.

المحور الخامس

فى فلسفة الحضارة والتاريخ ودراسات أخرى

صورة ضوئية من تقرير الأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود لكتاب
" فى فلسفة التاريخ "

تقرير

عن كتاب : في فلسفة التاريخ (مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ ، ٢١٥ صفحة من القطع المتوسط)

المؤلف : الدكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

هذا الكتاب ممتاز بأي معيار نختاره للحكم :

١ أ - فهو ممتاز من حيث المنهج : (أ) لأن كل فصل من فصوله قد صيغ في سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية (ب) وكل باب من أبوابه قد تآزرت فصوله لتوحيد الصورة ، (جـ) ولأن مادته قد أفرغت في جزءين ، يختص أولهما بكتابة التاريخ ومذاهبه ، وثانيهما بفلسفة التاريخ وتأويلاتها ، كان هذا التقسيم في ذاته عاملاً من عوامل إبراز المادة وتوضيحها

١ ب - وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك ، إذا نظرنا إليه من زاوية المراجع التي يعتمد عليها . فلا أظن أن مرجعًا هامًا في هذا الميدان لم يذكره المؤلف ، ولقد ذكرت هذه المراجع على صورة تيسر للمتعقب طريق المراجعة ، فكان المرجع يذكر في موضعه من الصفحة ، ثم في أواخر الفصول والأبواب إذا اقتضى الأمر تفصيلاً ، ثم قائمة المراجع العامة في آخر الكتاب

١ جـ - وامتياز المنهج لابد أن ينعكس على صفحة مرآتها واضحة في هذا الكتاب وهو الأسلوب العلمي الرصين المتزن ، فلا تشعر فيه بلا اضطراب ، ثم لا غموض فيه ، فلست تجد عبارة نشاز أو تقحم في السياق عبارة الشارد .

٢ - وهو ممتاز من حيث الموضوع ومادته ؛ فلقد تحكم المؤلف في ميدانه تحكمًا لم يجعل شيئًا من أطرافه يفلت من قبضته ، ثم أحسن التقسيم على نحو جعل الأجزاء يفسر بعضها بعضًا : فمن استعراض للمدارس الرئيسية في كتابة التاريخ في العصور الأولى ، الطبيعية والعقلية ؛ إلى دراسة للعوامل التي تصنع التاريخ ، أهي الأبطال الأفذاذ أم الجماهير المغمورة ؛ ثم إلى أحكام التاريخ وعلاقتها بالأخلاق أهو حكم بالأخلاق أم كانت لها بالأخلاق صلة . - وبهذا ينتهي الكتاب الأول ليبدأ الكتاب الثاني في فلسفة التاريخ ، فيعرض فيه نظريات أساسية في تفسير التاريخ منها : نظرية تعاقب الحضارات ، ونظرية العناية الإلهية في توجيه التاريخ ، والنظرية التي تعتمد على العقل الإنساني وتطوراته

فيتقدم إلى الأسس المختلفة في فهم الحركة التاريخية : أهي ميتافيزيقية كما قال هيجل ، أم اقتصادية كما قال ماركس وإنجلز ، أم بيولوجية كما ذهب

شبنجلر ، أم حضارية دينية كما نرى عند توينبي ؟
ومن زاوية الكتاب جامعة ذو قيمة علمية كبرى ، يمتد على أربعين صفحة ، فيه دراسة مقارنة بين منهج التاريخ والمنهج في علم الحديث

٣ ـ والكتاب ممتاز في الدقة الثقافية ؛ إذ لم ينس المؤلف أنه مؤلف عربي يؤلف كتابه للقارئ الذي يعرف العربي ، الذي يعيش في هذه المرحلة الانتقالية الخطيرة من تاريخنا الحضاري ؛ ولقد ذكر المؤلف شيئاً مما يعنيه حين قال قبيل خاتمة الكتاب إن أهم ما استهدفه بكتابه هو : "تحديد المبادئ والقيم التي يجب أن نستخرجها لتحرير عقول أنفسنا كالبوس العالم ومفاسد العصبية والعصبة الزائفة من الكلمات الرنانة الخالية من المضمون والرصيد ، وذلك لمستقبلنا ولنواجه مصيرنا بما يواجه به أصحاب المبادئ والقيم المستقبل والمصير"

ولقد أحسن المؤلف صنعاً حين لم يفته ـ في كل أجزاء الكتاب ـ أن يلقى نظرة على شئ من تراثنا الفكري يراه ملتئماً مع مادة الموضوع الذي يعالجه ، وبهذا لن يشعر القارئ العربي أنه يعيش مع الكتاب في فراغ فكري لا صلة بينه وبين ماضيه ؛ فهو حين عرض في الباب الثاني للرأي القائل بأن التاريخ من صنع الآلهة الجبارة لا من صنع أفراد ، ذكر للقارئ شيئاً من الاستفاضة كيف كان المؤرخون المسلمون أول من أقام التاريخ على هذا الأساس ، فلم يجعلوا السياسة والحروب محوراً للتاريخ ، بل جعلوا محوره ظواهر الحضارة من دين وعلم ولغة وأدب ، في أخبار العلماء وقصص الأنبياء وفي تسجيل الأنساب وفي تصنيف الطبقات في كل ميادين النشاط الفكري والديني ؛ وفي الباب الأول من الجزء الثاني ، أثناء حديثه عن نظرية العناية الإلهية في توجيه التاريخ ، ذكر لنا جماعة أقوالهم بعضها من المسلمين ؛ وفي الباب الثاني من هذا الجزء نفسه ، نقل فقرة وافية مما قاله توينبي في استجابة الحضارة الإسلامية للتحدي الذي جاءها من الغرب استجابة لم تتم ، وكذلك نقل عنه نبذة مفيدة عن موقف الإسلام والعرب أمام التحدي الجديد في أيامنا الحاضرة ؛ فإذا أضفنا إلى هذا كله ما قاله عن ابن خلدون في المواضع المناسبة من كتابه ، وما قاله عن أصالة المنهج التاريخي عند علماء الحديث ، أدركنا كم كانت ثقافتنا العربية الإسلامية نصب عينيه وهو يكتب

٤ ـ من أجل هذا كله ، كان الرأي عندي هو أن الأستاذ المؤلف جدير بالتهنئة على هذا الجهد الكبير ، وجدير ـ يقيناً ـ بالجائزة التشجيعية التي تمنحها جامعة الإسكندرية لأعضاء هيئة التدريس بها

زكي نجيب محمود
أستاذ متفرغ بكلية الآداب جامعة القاهرة

٢٤ / ١١ / ١٩٧٦

أحمد صبحى ... في ذمة التاريخ

بقلم الأستاذ الدكتور
إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة عين شمس حالياً،
وجامعتى القاهرة والكويت سابقاً

كـــان المرحـــوم الـــدكتور "أحمـــد صبحى" أخاً كريماً، وزميلاً فاضلاً، وصديقاً مخلصاً لا نظير له ... زَاملته لسنوات طويلة فى كليـة الآداب جامعـة الكويـت أسـتاذاً للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ... فكـان نعم الأخ، والزميل، والصديق.

كان رحمه الله عـفّ اللسـان، دمـث الخلق، رقيق الحاشية. لا أذكر أنه تفوّه يوماً بكلمة واحدة نابية عن إنسان زميلاً كـان أو غير زميـل، أو أنـه انتقـد قـط سـلوك إنسان، حتى لو رآه شائناً – وكـان شـعاره الدائم التسامح مـع الغـير، "فلعـل وراء ذلك ما يُغفر..."!، وكما أنه لم يكره أحـداً، فلم يناصب أحداً العـداء أو يشـعر نحـوه ببغض؛ بل شهد له الجميع بحسـن الخلـق ودماثته..! وفضلاً عن ذلك كله فقد كـان أستاذاً، ومعلماً، وباحثاً متعمقاً شـهد لـه بذلك زملاؤه من مؤلفاتـه وأبحاثـه، قبـل تلاميذه من محاضراته ومناقشاته وندواته..

وإذا أردتُ اليـوم أن أتحـدث عـن الدكتور "أحمد صبحى" فإننى أستطيع أن ألخص شخصيته فى عبـارة جامعـة، وهـى أنه كان – رحمه الله – "مجموعة من القيم المتحركـة: القـيم الأخلاقيـة، والقـيم

الاجتماعية، والقيم العلمية، والقيم المنهجية .. الخ؛ أما إذا أردتُ أن أتناول مثلاً عن هذه القيم من إنتاجه العلمى، سوف أختار كتاباً من كتبه أبحث فيه عن بعض هذه القيم، وسوف أختار كتاباً عزيزاً على نفسى، قريباً من قلبى وعقلى معاً، وهو كتابه الشهير: "فى فلسفة التاريخ"؛ حيث نجد أن أول قيمة يحملها هذا الكتاب هى قيمة تعليمية إرشادية يوجهها مباشرة لدارسى الفلسفة الإسلامية الذين يتجهون لدراسة تراثنا الإسلامى القديم والحديث؛ لأنهم يريدون أن يهربوا من دراسة الفكر الغربى خوفاً من اللغات الأجنبية التى لا يجيدون منها شيئاً؛ فيظنون أنهم فى مجال التراث لا يحتاجون إلى أية لغة سوى اللغة العربية إن كانوا يجيدونها حقاً. فليس ثمة حاجة إلى مراجع، ولا مصادر أجنبية، ولا مصطلحات، ولا مذاهب إلا ما يعرفونه باللغة العربية!. وها هنا يصيح فيهم الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى" أستاذ الفلسفة الإسلامية، والتصوف، وعلم الكلام: "يا أيها الطلاب الواهمون إن معرفة اللغات الأجنبية ضرورة تحتمها دراسة الفلسفة فى جميع الميادين والمجالات والأفرع... وربما كانت ضرورة لدارسى الفلسفة الإسلامية قبل غيرها!".

وهو لا يكتفى بالقول؛ فلا يقول لهم ذلك ويكتفى بالنصح والإرشاد، وإنما يقدم نفسه نموذجاً رائعاً للمتخصص المتعمق فى الفلسفة الإسلامية، ويقوم بذلك بالفعل، فإننا نراه يكتب عن "ڤيكو"، وعن "القديس أوغسطين"، وعن "هيجل"، و"كانط"، وعن "ڤولتير"، و"كوندرسيه".. الخ بطريقة تنم عن التعمق فى فهم هؤلاء الفلاسفة جميعاً على نحو ما يشهد على ذلك كتابه "فى فلسفة التاريخ"، أعنى أنه لم يحصر جهده ودراساته فى مجال التاريخ عند المسلمين وحدهم؛ بل على العكس يكتب عن فلاسفة الغرب أولاً، ثم يكتب بعد ذلك عن فلاسفة الإسلام، عن "ابن خلدون"، وعن "إخوان الصفاء"، مع عقد المقارنات التى يتطلبها الموقف، وهو يذكر فى نهاية كتابه أكثر من خمسين مرجعاً باللغة الإنجليزية (٥٤ على وجه الدقة) من المراجع الرئيسة فى موضوع بحثه.

أما "القيمة" الثانية التى يقدمها لنا هذا الكتاب فهى قيمة التواضع - أعنى تواضع العلماء - فعلى الرغم من أن الكتاب دَرس مسار التاريخ كله، وما كُتب من نظريات عن هذا المسار عند فلاسفة من الشرق والغرب فى ٣٤٣ صفحة، فإن المؤلف يقول فى تواضع جمّ:

"أنا لا أدعى أننى قلتُ ما ينبغى أن يقال فى فلسفة التاريخ، على العكس، فإن هذا الميدان البكر - فى نطاق الثقافة العربية - إذا استثنينا بعض الترجمات - فى أمس الحاجة إلى المزيد من التوسع والتعمق...!"(١) .

ويرتبط بهذا التواضع الجمّ فرحته الكبرى بعبارات الثناء الجميلة التى وصف بها أستاذنا الدكتور "زكى نجيب محمود" هذا الكتاب عندما ذهب إلى أنه "كتاب ممتاز بأى معيار تختاره للحكم؛ فهو ممتاز من حيث المنهج، ومن حيث الفصول، وهو ممتاز من حيث المنهج إذا حكمنا عليه من زاوية منطقية... وهو ممتاز من حيث الأسلوب المشرق... الخ"(٢)

ويعلق الدكتور "صبحى" وهو جذلان فرحاً "ألا يحق "**التلميذ**" أن يعتز بمثل هذه الشهادة من "**أستاذ كبير**"..؟" (٣) فهو لم يشعر بالغرور أو الزهو من الثناء الغامر الذى أغدقه "أستاذ كبير" على كتابه؛ بلى تحلى بأخلاق العلماء وتواضعهم، وشعر أنه وسام على صدره يعتز به.

أما القيم العلمية والمنهجية الكثيرة التى يحتوى عليها هذا الكتاب المهم، فهى تبدو واضحة جلية، إذا ما استعرضنا محتويات الكتاب فى عجالة سريعة(٣):

ينقسم الكتاب إلى قسمين كبيرين: يتحدث القسم الأول منهما عن المنهج فى ثلاثة أبواب على النحو التالى:

أما الباب الأول فهو يطرح سؤالاً هاماً عن منهج التاريخ أهو منهج وضعى أم مثالى..؟ ويجيب عنه فى ثلاثة فصول، يتحدث فى الفصل الأول عن

النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية، ثم يتناول فى الفصل الثانى حجج الوضعيين والمثاليين فى التاريخ.

أما الفصل الثالث والأخير فهو يعرض علينا الخلفية الفلسفية للمذهبين: المذهب الوضعى من ناحية، والمذهب المثالى من ناحية أخرى.

أما السؤال الذى يطرحه الباب الثانى، فهو كثيراً ما يطرحه الإنسان المثقف العادى: من الذى يصنع التاريخ؟ أهو الإسكندر، وقيصر، وقمبيز، وجانكيز خان، وقيصر، ونابليون وأضرابهم..؟! أم أنه الحضارات: حضارة مصر القديمة، وحضارة فارس، وحضارة اليونان والرومان، وحضارة الإسلام ... الخ؟!

ويناقش فى فصلين إجابتين مختلفتين: تنحاز الإجابة الأولى للرأى الأول الذى يذهب إلى أن الشخصيات والأبطال هم صُنَّاع التاريخ؛ فى حين أن الفصل الثانى ينحاز إلى الرأى الثانى القائل بأن الحضارات المختلفة هى التى يتألف منها التاريخ.

وعلى هذا النحو ينتهى القسم الأول من الكتاب الذى كان يتناول مناهج التاريخ ومساره، وهو بجميع المقاييس إضافة جديدة إلى المكتبة الفلسفية العربية؛ فليس هناك - فيما أعلم - كتاب سبقه لمناقشة هذا الموضوع ؛ بل لقد اعتدنا فى السابق أن نكتب مباشرة عن رأى فلان أو علان عن مسار التاريخ، أو عن النظريات الفلسفية المعينة التى وضعها هذا الفيلسوف أو ذاك لتفسير مسار التاريخ؛ أما أن يكتب مؤلف ما يقرب من نصف الكتاب من "المنهج"، فهو أمر جديد كل الجدة فى المكتبة الفلسفية العربية!، وذلك يبرز لنا جانباً هاماً من جوانب امتياز هذا الكتاب التى تحدث عنها أستاذنا الدكتور "زكى نجيب محمود"، كما يكشف عن أصالة هذا الباحث الذى لا ينقل، ولا يقلد بل يبتكر، ويبدع ...

أما القسم الثانى من الكتاب فهو يتناول "فلسفة التاريخ" ذاتها بالمعنى التقليدى فى بابين يشملان سبعة فصول.

أما الباب الأول فهو يتحدث عن النظريات الفلسفية التى تعالج فى ثلاثة فصول، يتحدث الفصل الأول منها عن التعاقب الدورى للحضارات والثانى عن العناية والتقدير الإلهى. وعلى الرغم من أننا فى العادة نألف الحديث عن هذه النظريات، فإننا لم نعتد أن يرد إسم "ابن خلدون"، ومنهجه، ونظريته جنباً إلى جنب مع نظرية ڤيكو Vico.

وقلْ مثل ذلك فى الفصل الثانى الذى يتحدث عن العناية الإلهية والتقدير الإلهى؛ حيث نجد "القديس أوغسطين" والواعظ الدينى "چاك بوسويه"، جنباً إلى جانب مع "إخوان الصفاء" فى فصل واحد، مما يرغمك على أن ترفع القبعة تحيةً واحتراماً لهذا الباحث فى الإسلاميات الذى لا تفوته الدراسة الجادة للفكر الغربى، ثم الجمع بين أفكار الفلاسفة الإسلاميين والفلاسفة الغربيين فى إطار واحد...

أما الفصل الثالث فهو فكر غربى خالص، إن لم تقل إنه فرنسى تماماً، فهو يتحدث عن نظرية التقدم عند ڤولتير وكوندرسيه، ثم يقوم بالتعقيب كعادة المؤلف فى نهاية كل فصل.

وينهى المؤلف هذا الباب بفصل أخير هو الفصل الرابع، يتحدث فيه بصفة خاصة عن تفسير "كانط" للتاريخ العام بمفهومه الكلى أو العالمى.

أما الباب الثانى والأخير من هذا القسم، فهو يتناول أبعاد فلسفة التاريخ فى أربعة فصول على هذا النحو الآتى:

ويتحدث فى الفصل الأول عن البعد الميتافيزيقى عند "هيجل" عملاق الفكر الغربى الذى اهتم اهتماماً خاصاً بفلسفة التاريخ حتى قيل إن كل فلسفته ليست سوى تنويعات على فلسفة التاريخ. ويعرض المؤلف لفكر "هيجل" عن التاريخ الذى بُنيت نظريته - فى رأيه - على الميتافيزيقا، والمنطق، وطبيعة الروح ودورها فى مسار التاريخ وحركته الجدلية، وهو ينبهنا

إلى أن جوهر الروح عند "هيجل" هو **الحرية**، وخصائص الروح كلها كامنة فى الحرية. والحرية تعنى أنه لا توجد قوة فقط خارج الروح يمكن أن تؤثر فيها - كما هى الحال فى المادة؛ فأنا حر عندما يكون وجودى مستنداً إلى ذاتى غير مفتقر إلى شئ خارج عنه"[٤].

كما يتحدث عن دور الدولة بوصفها التحقق الفعلى للحرية، كما أنها المؤسسة التى تبدأ منها حضارة الإنسان.

كما يتحدث عن مسار التاريخ العالمى (أو الكلى) الذى يكشف عن مدى التقدم الذى تحقق سواء فى المظاهر المادية التكنولوجية أو الفكرية العلمية، وهو تقدم يكشف عن مدى تقدم الروح نحو تحقيق ذاتها..

و"المؤلف" هنا يعود إلى مراجع أساسية: مؤلفات "هيجل" ذاتها: "محاضرات فى فلسفة التاريخ"، ودراسات هيجلية، وكتاب "كارل بوبر" الشهير: "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، وكتاب "جوزيا رويس" الشهير أيضاً: "محاضرات فى المثالية الحديثة" وغيرها..

ثم ينتقل فى الفصل الثانى إلى الحديث عن البعد الاقتصادى عند "ماركس وإنجلز"، ويبدأ حديثه بفهم واقتدار "للديالكتيك الهيجلى"، وينبهنا إلى أن للماركسية جانبين: الأول يتصل بالاشتراكية العلمية، والثانى يتصل بتفسير التاريخ على أسس اقتصادية.

فهو يتحدث عن العوامل الاقتصادية المحركة للتاريخ وطريقة سيرها وفقاً للجدل الهيجلى، ويضيف إليها مادية فويرباخ، ثم يتحدث عن أثر الماركسية - بصفة عامة - فى الفكر الفلسفى بعد ذلك، وما وُجه إليها من انتقادات لخصها "ماركس" نفسه وهو على فراش الموت فى هذه العبارة الجامعة: "ليس بين أبناء العصر مَنْ لقى مقتاً وافتراءً عليه أكثر مما لقيت"، وإن كان هذا المقت والازدراء قد استحالا بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه!

وفى الفصل الثالث يتحدث المؤلف عن "البعد البيولوجى عن شبنجلر" واستبداله مقولة المصير بمقولة العلية، كما يتحدث عن منهج شبنجلر فى دراسة التاريخ؛ فيرى أن الحضارة - وليس الدولة عند هيجل - هى وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله؛ كما يتحدث عن التعاقب الدورى للحضارات.

أما الفصل الرابع والأخير، فيخصصه "للبعد الحضارى الدينى عند توينبى"، ويشرح بالتفصيل نظريته الشهيرة فى التحدى والاستجابة، وأسباب تدهور الحضارات، وعوامل قيامها، ودور الأديان العالمية ... الخ.

هذه نبذه قصيرة عن **"فارس الفلسفة الذى رحل"** كما وصفه واحد من أعزّ أصدقائه - هو صديقنا الدكتور "عبد الغفار مكاوى" الذى صاحب وزامل الدكتور "صبحى" عن قرب لسنوات طويلة، فوجده نعم الأخ، والرفيق، والصديق، فضلاً عن أنه أستاذ محترم؛ بل من أشد فلاسفة الفلسفة احتراماً لا إدعاءً ولا غوغائية، ولا طبل أجوف نسمع منه ضجيجاً ولا طحين، كما قال شكسبير؛ بل هو باحث جاد ومتعمق، جمع بين دراسة الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية فى بوتقة واحدة على نحو ما فعل فى فلسفة التاريخ، ثم أصبح هو نفسه "فى ذمة التاريخ" ... **رحمه الله رحمة واسعة** ...

الهوامـــش

(١) د. أحمد صبحى "فى فلسفة التاريخ" دار الوفاء بالإسكندرية عام ٢٠٠٤ (من مقدمة الطبعة الثالثة).

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٤) "فى فلسفة التاريخ" ص ٢١١-٢١٢.

أستاذنا الدكتور
أحمد محمود صبحى:
من الطرح الأكاديمى إلى محاولة الإبداع الإسلامى

بقلم الأستاذ الدكتور
زينب محمود الخضيرى
أستاذ فلسفة العصور الوسطى وفلسفة التاريخ
بقسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

شأنه شأن شيخنا الإمام الشيخ "مصطفى باشا عبد الرازق" مؤسس المدرسة الفلسفية الإسلامية، والشيخ الرئيس الدكتور "إبراهيم مدكور" الذى كرّس جهوده لتحقيق ونشر التراث الفلسفى الإسلامى، والدكتور "أبو العلا عفيفى" الذى يحتاج منا لجهود صادقة لإبراز قيمته، والدكتور "نجيب بلدى" الذى يعد كتابه عن أفلوطين بالفرنسية من أهم مراجع الغرب عن مؤسس الأفلاطونية المحدثة، والأشعرى الدكتور "على سامى النشار" مكتشف كنوز التراث الفلسفى الكلامى وغيرهم كثيرون - أرى من الحكمة عدم ذكرهم بالإسم حتى لا يغضب البعض -.

كان أستاذنا الجليل الراحل الدكتور "أحمد محمود صبحى" من أساتذة الفلسفة الأكاديميين الذين آمنوا بأن "محبة الحكمة" قادرة على النهوض بالأمة الإسلامية وبعث حضارتها. ولذلك كرّس جُل جهوده للتأريخ لعلم الكلام الذى كان أحد أعلام دارسيه المعدودين، الأمر الذى تشهد به أعماله. إلا أن نكسة يونية ١٩٦٧ زلزلت فيما يبدو كيانه الروحى الإيمانى، والفكرى

الفلسفى، والمصرى المنتمى، فتحول من أستاذ لتاريخ الفلسفة الإسلامية إلى متأمل للتاريخ ولآلياته ولقضاياه ، ولإشكالياته ولصيرورته، باحثاً ومتطلعاً للتفسير، لا تفسير الماضى فحسب بل الحاضر والمستقبل كذلك.

أصبح أستاذنا الدكتور "صبحى" مسكوناً بقضايا أمته فى الحاضر، واعتبر هذا الأخير همزة الوصل بين ما مضى وما هو آت. لم يعد هدف علم التاريخ عنده المعرفة التاريخية "الموضوعية " التى ينفرد الغرب بتحديد شروطها؛ أى لم يعد هدف علم التاريخ رصد الوقائع والأحداث بمنهجيات ابتدعها الغرب، إنما السعى إلى تجاوز هذه القشرة البرانية إلى باطن التاريخ أو جوانيته؛ إذ تكمن أحاسيس ومشاعر، وكل انفعالات الحياة وجدلها خلف هذه الوقائع والأحداث. وصار تأمله للتاريخ وللحاضر وما ينجم عنه من رؤى هو وسيلة لمجابهة كبوة هزيمة العرب المسلمين أمام العدو الصهيونى؛ تلك الهزيمة التى اعتبرها هزيمة لكل الحضارة الإسلامية.

والغريب أن "أستاذنا" لم يصرح بذلك لا فى مقدمته الفريدة لكتابه "فى فلسفة التاريخ" والذى أصدره بعد النكسة لأول مرة فى ليبيا عندما كان معاراً لجامعتها، وهو بعد مدرس فى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية وفقاً لما ذكرته لى تلميذته النجيبة العالمة الجادة المؤمنة مثل "أستاذنا" بقيمة الفلسفة وبدورها فى المجتمع، وقد ألمح إلى ذلك بمراوغة بارعة معولاً على أسطورة هندية –عملاً بالتقية الشيعية التى أتقنها من معايشته لفكر الفرق الشيعية الذى تمثله تمثلاً علمياً فريداً – فى الخاتمة!

ويكاد يكون "أستاذنا" – فيما أعلم – هو الأكاديمى العربى الوحيد الذى طرح رؤية فلسفية مستقبلية لمرحلة ما بعد النكسة.

تداخلت خيوط الحاضر عقب الهزيمة وتشابكت فى عقل "أستاذنا"؛ فأصبح الحاضر عنده "لغزاً" لا يُحل إلا بوعى تاريخى بالماضى، أى إلا بالنظر فى مرآة الزمان". وذهب إلى أنه إذا كان عربى ما بعد النكسة يشبه الغربى

من حيث إنه صار يعيش مثله فترة قلق وأزمة، فقد اختلف معه فـى أن قلقـه لا يخص مصير حضارته فحسب، بل يخص مصـير ذاتـه؛ فعربـى (أو مسـلم) ما بعد الهزيمة صار يعيش أزمة وجود أو لاوجـود أى أزمـة هويـة. ويحـدد فـى الخاتمة أهم أسباب أزمـة العربـى الـتعس. ولعـل علـى رأسـها أن العربـى (المسلم) - تقليداً للغربى - "أفرغ قلبه من عقيدته" "الإسلام" أو الدين هو الحل إذن"، وثانيهما هو عجزه - عجز العربـى المسـلم الـتعس - عـن طرح الأسئلة الحضارية المصيرية الآتية: هل يعيش اليوم (عقب النكسة) مثلاً لحضارته بأكملها أم أن الأمـر (هـزة) إفاقـة سـتؤدى إلى انتفاضـة وصـحوة؟ وأحجم "أستاذنا" عن طرح السؤال الـذى يفـرض نفسـه فرضـاً فـى هـذه اللحظة وهو: "من أين نبدأ؟"هل كان ذلك سهواً منـه، أم عـدم اهتمـام، أم تقية تفادياً للصدام مع القوى غير البصيرة المتخبطة، أم لكل هذه الأسباب؟ إلا أنه بالرغم من عدم طرحه لهذا السؤال فقد جـاء "فـى فلسـفة التـاريخ" جُله محاولة للإجابة عن هذا السؤال.

فى تلك الخاتمة الهامـة يـذكر أن موضـوع هـذا الكتـاب هـو "الشـكل التاريخى أو الصورة التاريخية" دون المضمون أو المادة"؛ أمـا الشـكل أو الصـورة فهو النظر فى المذاهب الفلسفية المختلفة التى رأى عرضـها، وأمـا المـادة فهـى تأريخ حضارتنا الإسلامية التى صنعها المسلمون "بدءاً من البعثة النبوية إلى أن انقضى أجلها"؛ إذ أن لكل أمة أجل، والتى كانـت نهايتهـا هـى إلغـاء الخلافـة العثمانية . أما النصف قرن التالى على ذلك فهو فترة تأرجحت فيهـا الأمـة بـين الوطنية والقومية. تاريخ حضارتنا الإسلامية عنده إذن هو أشبه بالمادة الخام التـى تحتاج إلى ما يسميه "بالصياغة الفلسفية"، أى إلى تنظير فلسفى تحقيقـاً لهـدفين: أولهما استخلاص المعنى والمغزى الكامن وراء الأحداث، وثانيهما تحديد مسارها تاريخياً. أما وسيلته لتحقيق هذين الهدفين فهو ما عرض له فى هذا الكتـاب مـن منهج ومن نظريات. ويصرح "صبحى" فى هذه الخاتمة الأشبه بالبيان بأن هدفـه ليس وضع فلسفة لتاريخنا فحسب، وإنما هدفه الأعظم هو "تحديد المبادئ والقيم

التي يجب أن نعتنقها، فنزيح عن أنفسنا كابوس القلق، و خواء العلمية، والعملة الزائفة من الكلمات الرنانة الخالية من المضمون والرصيد، ولنخطط لمستقبلنا لمواجهة مصيرنا بما يواجه به أصحاب المبادئ والقيم المستقبل والمصير"، لا غنى عن المواجهة، وعن التسلح بالشجاعة والجرأة والإقدام إذا أردنا الخلاص من المأزق، وتجاوز الأزمة الطاحنة، وقبل كل ذلك لا غنى عن الاستعانة بالتنظير وبالتأمل الذى يرسم الطريق للفعل".

ويروى فى هذه الخاتمة التى تحتاج لتحليل طويل متعمق أسطورة هندية تحكى عن رجل ترك ميراثاً لأبنائه الثلاثة هو عبارة عن بطيخة - فى مراوغة لطرح قضية القديم والجديد، أو التراث والتجديد - اختلف الأبناء الثلاثة فيما يفعلونه بتلك البطيخة؛ فعرض الإبن الأكبر الاحتفاظ بها كميراث (فى إشارة إلى الموقف التقليدى السلفى المحافظ)، ورأى الإبن الأصغر ضرورة التخلص منها لأن ضررها أكبر من نفعها (فى إشارة إلى الموقف الثورى المقلد للغرب الذى يرى الحل فى إعدام التراث)؛ أما الإبن الأوسط فرأى شراء أرض جديدة لزرع بذور هذه البطيخة فيها، فتخلد ذكرى الأب، ويستفيدون هم من محصول البطيخة فيها، (وفى هذا إشارة إلى موقف الوسطية التى يدعو إليها الإسلام): أراد الإبن الأوسط الاحتفاظ بما يستحق البقاء من التراث لتوظيفه فى بنية جديدة مناسبة للعصر. ويعلق "د. صبحى" على هذه الأسطورة التى تطرح مشكلة الثنائيات الشهيرة: "القديم والجديد، الدين والعلم، الإسلام والأيديولوجيات الغربية الحديثة" بأنه فيما يبدو "ليس بين العرب إبن وسط، ليس بينهم إلا سلفيون ومستقبليون... مع أن القرآن يناديهم: "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً".

ويؤكد فى السطور الأخيرة من خاتمة "فى فلسفة التاريخ" أن الفلسفة لم تكشف عن نفسها فى أى فرع من فروع الحكمة كما فعلت فى فلسفة التاريخ، ودليله على ذلك كتابه هذا. وعلى من لم يقتنع، فعليه إعادة قراءته.

حولت النكسة "أستاذنا الدكتور صبحى" من أستاذ للفلسفة الإسلامية ينقل إلى طلابه وقرائه حصيلة قراءاته إلى صاحب دعوة فلسفية "إصلاحية" جادة وحقيقية وصادقة قوامها الاجتهاد والتجديد. وفى دعوته هذه تجاوز "أستاذنا" كل أحلام أصحاب المشاريع التى غصت بها الساحة، وملأت الدنيا ضجيجاً يلهى الناس ولا يحشدهم. فهو - وإن شاركهم فى الرغبة فى تحديد علاقة الجديد بالقديم -فقد تجاوزهم جميعاً بفضل حسه التاريخى الفريد بإضافة طرف ثالث لتصبح العلاقة ثلاثية لا ثنائية، تجمع بين الماضى أو التراث والرؤية المستقبلية والحاضر!! والحاضر عنده يشتمل - فضلاً عن حضارته - على كل ملابساته التى تسيطر عليها السياسة العالمية. ولذلك نراه يشير فى كثير من المواضع إلى القضايا والأوضاع العالمية الآنية بينما هو يتحدث عن التاريخ.

أدرك "أستاذنا" بحسه الفلسفى التاريخى - الذى افتقده جُل الإصلاحيين - باستثناء الشيخ "محمد عبده" - والذين فشلوا جميعاً فى تحقيق مشاريعهم التى ظلت حبراً على ورق، تتغير بتغير المصالح: فبالأمس كانت إشتراكية، وصارت اليوم إسلامية، وستكون غداً مع الرابح - أدرك أنه لا إصلاح إلا بالإنطلاق من اللحظة التاريخية الآنية بكل تعقيداتها؛ لا للإصلاح اليوتوبى، إنما الإصلاح الحقيقى ينطلق من الواقع الحاضر. كذلك رفض "أستاذنا" موقف السلفيين المتحجرين، كما رفض موقف "المستقبليين" المقلدين للغرب، والإصلاح يكون بالربط بين حقب الزمان المختلفة، وهى الماضى والحاضر والمستقبل باعتبار أن التاريخ نهر سيال ينبع من الماضى، ويسيل فى الحاضر ليصب بالضرورة فى المستقبل. ولقد أضاف "أستاذنا" الحاضر لمعادلة الإصلاح عندما أدرك أن السياسة لم تعد قومية؛ أى لم تعد شأناً داخلياً وإنما صارت عالمية؛ بل يلوح أحياناً إلى استشعاره بأن السياسة ستتحول إلى سياسة عالمية أحادية، وأن علينا التعامل مع هذا الوضع الجديد.

وأتوقف قبل المضى فى الحديث عند مصطلح "الإصلاح"، وهو بالإنجليزية Reform الذى أكثرت من استخدامه عند الحديث عن مشروع "أستاذنا".

لقد استخدم المستشرقون هذا المصطلح فى وصفهم لمشروع الشيخ "محمد عبده" التجديدى وفى أذهانهم دلالته فى تاريخ المسيحية الغربية؛ بمعنى الإصلاح الذى أتت به البروتستانتية من حيث تهميشها للاهوت المقدس الذى تفرضه الكنيسة فرضاً على المؤمنين، وعودتها إلى وضع ما قبل سيطرة الكنيسة على الإيمان، وهو ذلك الوضع الذى كان للنص الأولوية فيه. وصحيح أن "محمد عبده" قد سعى للخلاص من التراث الكلامى العتيق، ولتقديم علم كلام جديد فى رسالة التوحيد؛ إلا أن الأمر كان مختلفاً عنده: فالتراث الكلامى لا سلطة عقائدية له على المؤمنين المسلمين، وما عنى "محمد عبده" بتجديده هو تجديد الوعى وليس الإيمان: ولتجديد الوعى كان عليه العودة للينابيع الأولى للعقيدة، وعلى رأسها القرآن لإعادة قراءته، وتفسيره وتأويله، الأمر الذى يتضح فى تفسيره للقرآن.

وليس بصحيح أيضاً أن الإصلاح عند "محمد عبده" كان مقتصراً على الإصلاح الدينى؛ بل كان إصلاحاً شاملاً لكل جوانب الحياة الاجتماعية. هذا التصور للإصلاح هو الذى تبناه أستاذنا "صبحى"؛ بمعنى أن الإصلاح عنده هو "إعادة التشكيل لا إعادة تشكيل الأصل - أى النص القرآنى - بالطبع، وإنما إعادة فهم وقراءة وتأويل هذا الأصل فى ضوء ملابسات العصر لإعادة تشكيل الوعى. ومثل "توينبى" وعن إيمان اعتبر أستاذنا الدكتور "صبحى" الدين من أهم العوامل المتحكمة فى التاريخ لأنها أكثرها تأثيراً.

أعود لعلم التاريخ لرصد جهوده بصدده، ولقد أرجأت الحديث عنه للمكانة العظمى التى احتلتها فلسفة التاريخ التأملية فى فكره. فبعد دراسة متعمقة لأهم المناهج التاريخية، اختار منهجاً مثالياً روحياً، رافضاً منهج

الاستقراء الذى يُطبق فى العلوم الطبيعية والذى يأخذ به الوضعيون فى العلوم الإنسانية.

أما هذا المنهج الذى اختاره فهو منهج الحدس! وذلك لقدرته الفائقة على إدراك المادة التاريخية، بل ولقدرته على "التجاوب" معها و"معايشتها"؛ "فالمعايشة" من قبل المؤرخ هى - فيما ذهب - بمثابة بعثه للحياة فيها؛ الأمر الذى يتطلب من المؤرخ "بصيرة نفاذة"؛ أما موضوع التاريخ عند "أستاذنا" فلا يقتصر على التاريخ السياسى - من نصر أو هزيمة - إنما يتسع عنده ليشتمل على كل "الإنجازات الروحية والفكرية فضلاً عن المادية بالطبع. وأخذ عن "شبنجلر" فكرة أن وحدة التاريخ هى حضارة الأمة وليست الدولة، كما أخذ عنه فكرة الثورة الكوبرنيكية فى مجال التاريخ للإطاحة بفكرة مركزية الحضارة الأوروبية ووحدانيتها وسيادتها. وأتوقف هنا لأشير إلى أن كتاب "فى فلسفة التاريخ" صدر فى نهاية الستينيات، ولم يكن قد انتبه أحد بعد إلى قضية مركزية الحضارة الواحدة وسيادتها فى مقابل تعددية الحضارات. وأضاف "أستاذنا" إلى موقف "شبنجلر" فكرة أن لكل أمة روحها المتميزة المتطورة على مر العصور؛ تلك الروح التى لا يقف عليها المؤرخ إلا إذا تعامل معها بروحه ليستشعرها فى ذاته، وقد أطلق على هذا "التعامل" أو المنهج الروحى إسم "الكشف".

يأخذنا "أستاذنا" فى معالجاته بعيداً عن المعالجات التقليدية التى تنقل عن المذاهب الغربية فيستغرب القارئ العربى عند الإطلاع عليها؛ يأخذنا إلى عالم إنسانى روحانى يشع إبداعاً، وإيحاءً، وكشفاً فيحلق العقل والروح معاً بعيداً عن صرامة العقلانية الغربية ليرتادا آفاقاً رحبة.

وغاية علم التاريخ عنده - أو بعبارة أدق - غاية المؤرخ لا إستعادة الماضى وتسجيله بدقة؛ إنما بعثه وإحياؤه: وفى ظنى أن أستاذنا الدكتور "صبحى" استلهم الفكرة من توظيف النص القرآنى للتاريخ؛ فالقرآن

لا يهدف من استدعائه للتاريخ إلى تقديم تاريخ دقيق؛ بل إلى الإرشاد والموعظة الحسنة مستبدلاً بمقولتىْ الزمان والمكان فى قصص العهد القديم مقولة الموعظة أو الذكرى أو الهدى. وظّف الإسلام التاريخ توظيفاً أخلاقياً بأن جعله أداة فعالة لبناء إنسان أفضل فى المستقبل. وهكذا جعل الإسلام من التاريخ همزة وصل بين الماضى والحاضر والمستقبل . ولا يفوته تحت ضغط النكسة - مقارنة الموقف القرآنى من موقف اليهودية التى جمّدت التاريخ، واستغلته لاستعادة مكاسب ولّت ومضى عليها زمن مديد؛ أى أنها أرادت إعادة عقارب الساعة للوراء وهذا مستحيل واقعياً.

ولم يكتف بالكشف عن الدور الذى ارتآه القرآن للتاريخ؛ بل أضاف إليه - اجتهاداً - دوراً جديداً، ألا وهو دور محكمة العالم الخالدة التى تحاكم شخصياته البارزة لتستبعد كل من دخل التاريخ بالمغامرات، والظلم، والفساد طلباً للنصر وخلود الذكر، ليصبح بذلك قيداً على الشهوات الإنسانية من الانطلاق فى المستقبل، وتدعيماً فى نفوس البشر لقيم الأخلاق.

أما أخطر ما طرحه على الإطلاق فهو السؤال التالى: **ما مصير الحضارة الإسلامية؟** وتساءل مع توينبى: هل ستتحجر مثل بعض الحضارات أم ستتفرق مثل البعض الآخر؟ هل ستبتلعها الحضارة الغربية؟ ومال مع توينبى إلى التفاؤل. فعلى الرغم من افتراس الإستعمار لمعظم دول العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر، فما أن حل النصف الثانى من القرن العشرين حتى استطاعت الحضارة الإسلامية أن تتخلص من الإستعمار. وتفاؤل الدكتور "صبحى" جعله يتصور أن حضارتنا الإسلامية قد تنافس حضارات شرقية آسيوية من أجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتجاوز تصوراتنا، فقد تصبح حضارة المستقبل. أما وسيلتها إلى ذلك فطابعها الذاتى، وقوامه الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة؛ إذ نجح عبيدها فى أن يصلوا إلى السلطة فى

أرقى عصورها. ويلفت النظر إلى أن هذا الاتساق تفتقده الحضارة الأوروبية المعاصرة التى تحمل فى باطنها تناقضاً بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة، والإخاء، والحرية التى ورثتها عن الثورة الفرنسية من جهة، وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن من جهة أخرى. وأما الأمر الثانى فهو تحريم الإسلام للخمر، وقد يبدو هذا سبباً تافهاً، لكن التجربة أثبتت بالفعل أن الامتناع عن شرب الخمر هو الذى يعصم أية حضارة من الاضمحلال؛ فشرب الخمر سبب مباشر لفقدان الوعى؛ فى حين أن يقظة الوعى هى وسيلتنا الناجحة لتحقيق مستقبل أفضل، كما أثبتت أن الحضارة الغربية انهارت لعدة أسباب على رأسها تعاطى الخمر.

رحمه الله أستاذنا العظيم الدكتور "أحمد محمود صبحى" الذى لم يلتفت الكثيرون لعطائه وإنجازه وقيمته، شأنه فى ذلك شأن عظام الوطن الذين فضّلوا العمل فى صمت لا يعنيهم إلا العطاء والإفادة، لأن هذا ما أمرهم الله به، ووعدهم خيراً ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ صدق الله العظيم.

الحقيقـة التاريخيـة

الأستاذ الدكتور
جمال محمود حجر
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
وعميد كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية سابقاً
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

قد يكون تعريف " الحقيقة " أمراً صعباً، ولكننا قد نتفق على أنهـا مطلـب عقلي، فالعقل تـواق بطبيعتـه إلى طلبهـا، وهو يسعى بكل الوسائل للوصول إليها. ولمـا كـان طلـب الحقيقـة يُعـد ـ طبقـاً للمناهج الحديثة ـ محطة رئيسة من محطات كثيرة على طريق المعرفة التاريخية التي قـد توقفنا علـى أرض الواقـع، الـذي عاشـه الأسلاف في الماضي، فإن ذلك يجـري وفـاء لحاجة نظرية لدى الباحث. وبالتـالي فـإن "الحقيقة هي مـا يتفـق نظريـاً مـع رغبـة الإنسـان الخاصـة". وهـي إشـباع لمطلـب ذهني، بل هي محاولة ذهنية لتصوير ما هـو واقع. ولكنها ليست بحال هي "الواقـع"؛ لأن "الواقع أبعد منالاً من الحقيقة"؛ بـل هو حقيقة خارجيـة مطلقـة، لا يتفـق مـع الرغبات الإنسانية الخاصة.

هذا التمييز بين الحقيقة والواقـع، مع أنه أمر فلسـفي قـد لا ينتهـي الجـدل حوله، يساعدنا على قبول الآراء المختلفة سواء اتفقت مـع مـا نـراه مـن الحقـائق أو اختلفت، انطلاقاً من أن ما يـراه كـل منا هو في نظر صاحبه "الحقيقـة" بشـأن ما هو واقع، وهذه المرونة هي التي جعلت الحقيقـة إنسـانية الطـابع، وهـي الـتي

أبعدتها عن التعريفات العلمية الصارمة، وهي التي جعلت الإيطاليين يصوغون مأثورهم الشفهي الذي يقول: "من نظر إلى الناس بعين العلم مقتهم، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم" . بمعنى أن العلم أكثر صرامة وتحديداً من الحقيقة، التى هي بدورها أكثر مرونة من العلم، والعلم هو "الواقع" ، بينما الحقيقة هي "ما نعتقد أنه الواقع". والحقيقة بهذا المعنى مرحلة وسط بين "الصدق التام" الذي هو "الواقع" وبين "الافتراض النظري المسبق". وهي تتأثر في صياغتها بثلاثة مؤثرات، الأول: مصادر المعرفة، والثاني: المستوى الفكري للباحث، والثالث: اللغة التي يرصد بها الباحث حقائقه. وإذا كانت "الحقيقة" على هذا النحو "فكراً" داخل العقل، فإن الواقع "فعل" خارجه. والواقع غاية لا ندركها، لأنه "الحقيقة المطلقة".

و"الحقيقة التاريخية" إنسانية بطبيعتها؛ فهي تجري بالإنسان وعن الإنسان، ولا يمكن التعامل معها بلغة العلم القاطعة. ولذلك، فالذين يدعون الوقوف على الحقيقة، إعتقاداً منهم أنها الواقع، لم يدركوا خطأ ادعائهم بأنهم يحاولون فرض "قناعاتهم" على الآخرين. فكل ما لديهم لا يتجاوز "معرفة" أحد جوانب الحقيقة؛ ومصدر تلك المعرفة هو أن مجرد دخول الباحث في علاقة مع موضوع ما يُعد "معرفة". والحقيقة حالة من حالات المعرفة، وإن كانت أدق منها، وأضيق نطاقاً، وأكثر صراحة. وبعبارة أخرى فالحقيقة هي المرحلة النهائية من مراحل المعرفة، وهي تتويج لها[1].

وطالما أن الحقيقة على هذا النحو هي أقصى ما يمكن أن نصل إليه من المعارف، وأنها لا ترقى إلى مستوى الواقع، فإن دور المؤرخ عند النظر إلى الماضي ينبغي أن يكون في إطار البحث عن الحقيقة كما رآها أصحابها في وقتهم، بصرف النظر عن مدى صحة رؤيتهم؛ فطالما أننا نعرف حقيقة نظرتهم إلى أنفسهم، فلا خطر على البحث التاريخي إذا ما سايرنا هؤلاء أو هؤلاء في نظرتهم إلى أنفسهم، أو في نظرتهم إلى ما يحيط بهم. ولكن

الخطر الخطر الحقيقي يأتي من أننا قد لا نعلم حقيقة نظرتهم إلى أنفسهم، أو من اتهامهم بعدم الفهم أو المغالطة.

و"الحقيقة التاريخية" لم تكن أبداً واحدة، لا في العصر الواحد ولا في العصور المختلفة، مما يدفع البعض إلى القول بأنه "لا توجد صورة حقيقية واحدة لأية حالة تاريخية، ولا حتى وصفاً موضوعياً واحداً".(٢) فلكل أمة حقيقة تبحث عنها، وأمام كل مؤرخ حقيقة ينشدها، ومعرفة الحقيقة قضية ذهنية. وطبقاً لمأثور هندي: **"لا يمكن للمرء أن يحصل على المعرفة إلا بعد أن يتعلم كيف يفكر"**، وهو ما يؤكد على أن الحقيقة ذهنية وإنسانية، وهو ما يجعل الحقيقة متعددة الصور إلى درجة لا يعيها كثير من الناس فتبدو غائبة.

وغياب "الحقيقة"، أو تَخفِّيها في صور شتى، أو اكتشاف أجزاء منها، هو الذي يفرض على المؤرخ أن يتعاطى كافة أنواع المصادر،(٣) التي يمكن أن تقوده إلى تلك الجوانب الغائبة من الحقيقة، وتقديمها بشكل يعتقد هو نفسه أنه مناسب، ولا يكون اعتقاده مُلزِماً لأحد غيره، مما يجعل الباب مفتوحاً بصورة دائمة لمواصلة البحث عن الحقيقة وحمايتها. ولا حيلة للباحث في ذلك إلا الاعتماد على الروايات المكتوبة أو المسموعة، التي صاغها المعاصرون من المسئولين، أو من أكثر الناس فصاحة ممن شاركوا في صنع الأحداث، أو ممن عُدوا من الشهود عليها، أو ممن سمعوا بها، أو ممن تناقلوها. والنتيجة، هي أن مواصلة البحث عن الحقيقة التاريخية أمر لا يتوقف، ولا يجب تحت أي ظرف أن يتوقف؛ لأن الكشف عن حقائق الماضي ييسر لنا كشف النقاب عما هو محجوب في حاضرنا. ولا قلق على الحقيقة إن تأخرنا في الكشف عنها، لأن **"الأحياء يتبدلون والحقيقة باقية خالدة بقاء الأبد، والأفكار تضمحل أما المعرفة فتبقى"** (مأثور هندي).

والبحث عن الحقيقة هو بحث في المصادر بكافة أنواعها وأشكالها، مع توظيف المناهج العلمية المناسبة للوصول إلى هذه الغاية. وعلى هذا النحو،

فإن الذين يتصورون أنهم بجمع المادة التاريخية من مظانها، ووضعها جنباً إلى جنب، إنما يكونون قد أكملوا عملية البناء، واهمون؛ لأنهم لم يبدأوا أصلاً تلك العملية. فمهمة المؤرخ الحقيقية تبدأ بعد ذلك بتحليل المادة التاريخية، ونقدها، وإعادة صياغتها في القالب البنيوي التركيبي، الذي يصوغ التصور الكلي لمنظومة الحدث التاريخي، من خلال جهد ذهني يشبع رغبة الباحث في المعرفة من ناحية، ويقدم المعرفة لغيره في سلاسة من ناحية أخرى، مع ملاحظة ألا تظهر على السطح أمام القارئ مخلفات تلك العملية العقلية، وإنما تظهر له نتائجها في أبهى صورها وكامل حيويتها.

ومصادر المعرفة التاريخية تكون إما شفاهية أو كتابية أو هما معاً.

وعن المصادر الشفاهية، يمكن القول باطمئنان شديد إن جميع المعلومات تولد شفاهية ويختزنها الناس في ذاكرتهم الحية، ويظلوا يتبادلونها شفاهة، في صور تُيسر لهم حفظها كالحِكَم والأمثال والشعر. ولكن تزاحم المعلومات في رؤوس بعض الناس يجعلهم يعتمدون على ذاكرة خارجية، بتسجيل ما لا تستطيع الذاكرة الطبيعية استيعابه، فيكتبون اليوميات أو المذكرَات أو الذكريات.(٤)

والبشر الأحياء هم مصادر للمعلومات الشفاهية لما استقر عندهم من معلومات أو معارف أو حقائق متوارثة أو متواترة، أو لما عايشوه من أحداث. ولكن بالرغم من ذلك فإن تناغم الشفاهية والكتابية لم يكن دائماً منسجماً؛ فالمجتمعات التي لا تعرف الكتابة، يكون فيها صوت المشافهة هو الصوت الوحيد المسموع، والمجتمعات التي تعرف الكتابة تبقى فيها المشافهة والمكاتبة تعملان جنباً إلى جنب بنغمات مختلفة. فقد تطغى الواحدة منهما على الأخرى، تبعاً للظروف الثقافية، والاقتصادية، والسياسية المحيطة بالمجتمع. وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن المشافهة قد تراجعت تاركة المجال للمكاتبة. فالمشافهة لا تزال مطلوبة في أدق الأمور

وأكثرها حساسية، لأن في المشافهة مواجهة، وفي المواجهة يظهر جانب خفي من الحقيقة التي لم ينطق بها المتكلم.

من هنا تأتي أهمية لقاءات الباحث في التاريخ المعاصر تحديداً مع صناع الأحداث والمشاركين فيها والمعاصرين لها، باعتبارهم جميعاً شهودا على ما جرى. وهذه وتلك شهادات مطلوبة، شأنها في ذلك شأن الشهادات التي يتطلبها الحكم القضائي، مع فارق رئيس وهو أن المؤرخ لا يجب أن يُصدر أحكاماً؛ وإنما عليه أن يطرح رؤى، تاركاً الأحكام للقراء، لأن مهمته الأساسية هي أن يحفز فيهم الوعي بالتاريخ. فقُرّاء التاريخ اليوم هم في الواقع صُنّاعه حين تقرأه أجيال أخرى في المستقبل. ولا شك أن الوعي بالتاريخ في مرحلة، ينعكس على صناعة التاريخ في مرحلة أخرى. أو بعبارة أخرى، فإن الغاية المنتظرة من التاريخ هي أن يتعلم الناس منه، ولن يتعلموه إلا إذا وعوه، وإلا سيقعوا في نفس شراك الماضي.

وإذا كان للمشافهة ذلك التأثير القوي في إضفاء الحيوية على رواية التاريخ، وجعلها في نظر البعض أكثر مصداقية، فإن من عيوب المشافهة أنها تفقد قيمتها إذا لم تسجل كتابة، أي أن تحبس كلماتها على الورق فلا تنفك من سجنها هذا أبداً.(٥) ولهذا فإن الوثائق المكتوبة تلقى قبولاً أكبر في دعم الحقيقة، من الوثائق الشفاهية. ولكن يجب أن نعيد التأكيد على أن كل ما هو مكتوب كان يوم ولادته شفاهياً؛ بمعنى أن الباحث حين يغرف من المصادر الشفاهية إنما يغرف من المنبع، **"وماء المنبع أنقى من ماء المصب"** كما يقولون.

والمصادر الكتابية أو المسجَّلة هي كل الأصول التي تحتوي على معلومات تاريخية، بصرف النظر عن نوعها أو شكلها أو مادتها، أو هي كل الأصول التي يعتمد عليها الباحثون في كتابة التاريخ، أو هي كل ما هو مكتوب أو مطبوع ويكون له فائدة مستقبلية. ويرى الأنثروبولوجيون وبعض المؤرخين أن الروايات الشفاهية تعد من الوثائق، فالمعلومات التي يُدلي بها

الأحياء معلومات وثائقية، وهم على حق فيما ذهبوا إليه، فالوثيقة هي، في أبسط تعريفاتها، "أي مادة تحمل معلومات". وهكذا فإن الوثائق بشقيها الشفاهي والكتابي هي مادة تسجيل التاريخ.(٦)

والوثائق الدالة على عصرها تولد "مخطوطة"، أي مكتوبة بخط اليد. ولكن مصطلح "المخطوط" يتجاوز ما هو مكتوب بخط اليد، ليصبح في زمن التكنولوجيا الرقمية "كل ما لم يُنشر" حتى وإن كان مكتوباً بالراقمة أو بالحاسوب. ومن هنا تتنوع الوثائق في أشكالها وصورها من وثيقة شفهية إلى وثيقة كتابية. وهي جميعاً المادة المباشرة التي يتعامل معها المؤرخ في بحثه عن الحقيقة التاريخية. ولا شك في أن هذا التنوع يلقى على المؤرخ عبئاً ثقيلاً في سعيه وراء الحقيقة، بين مصادر غير رسمية وأخرى رسمية أو حكومية، وهذه الأخيرة قد تكون حكومية المنشأ، وقد تكون حكومية المصب.(٧)

وطلب الحقيقة في كتابة التاريخ يضع الباحث أمام كافة المصادر التاريخية الشفاهية والمسجلة، فالمؤرخ في اطلاعه على مصادره إنما يكون كمن يتطلع إلى منظر طبيعي رصدته آلة تصوير، فإن كانت المصادر وثائقية، يكون المؤرخ كمن يُقلّب صوراً فوتوغرافية، يمكنه أن يرى كل شيء في الصورة، كما يمكنه أن يرى أي شيء توحي به الصورة، ولكن لن تكون لديه أية فكرة عما يوجد خلف المجال البصري الذي تغطيه الكاميرا (الوثيقة). وإن كانت المصادر شفاهية، يكون المؤرخ كمن يتطلع إلى مناظر مسجلة على شريط فيديو أو على قرص حاسوب، فيها من الحركة والحيوية ما لا يوجد في الصور الفوتوجرافية. إن هذا التشبيه على بساطته يقدم لنا تمييزاً واضحاً بين ما هو وثائقي مكتوب وبين ما هو شفاهي منطوق.

والمؤرخ ينظر إلى الماضي ـ على هذا النحو ـ من خلال صور التقطها الآخرون، أو رسموها، أو حفظوها في ذاكرتهم. ولن يكون في إمكان المؤرخ أن يعرف شيئاً عن الماضي أكثر مما تقدمه له المصادر التي أشرنا إليها. وربما

لعبت المصادر الشفاهية دوراً أكثر تأثيراً في إضفاء الحيوية والصدق[٨] على الحقيقة التاريخية التي سبق أن التقطناها من المصادر المسجلة.

ولا يجب أن يُفهم أن الباحث منحاز إلى جانب المصادر الشفاهية، لأن الانحياز يطعن في مصداقية الباحث كونه مؤرخاً.[٩] ويجب أن يعلم الباحث أن المصادر بكافة أنواعها منحازة، وأن الدقة المطلقة في وصف أو تسجيل أو رواية الحدث التاريخي لا يمكن إدراكها، نظراً للبعد الإنساني في معالجة الموضوع، الذي يوقعنا عادة في الخلط بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. ومن هنا، فإن مجرد إدراكنا لحقيقة انحياز المصادر يُعد أمراً إيجابياً من الناحية المنهجية؛ لأنه يفرض على المؤرخ أن يتحرى الدقة، وأن يتخذ المناهج المناسبة عند نقد مصادره، وبالتالي فإنه يبعد عن نفسه صفة الانحياز، ويستطيع في الوقت نفسه أن يقدم رؤى مختلفة من زوايا مختلفة للحدث الواحد. وتعدد الرؤى والزوايا يؤكد على حيدة المؤرخ لأنه لن يكون أحادي النظرة. وبالرغم من ذلك يبقى الحياد الحقيقي مجرد مطلب، لأن "**المؤرخ يكتب في قطار متحرك**" عبر المكان وعبر الزمان.

وليس من اليسير الوقوف على انحياز وثائق الماضي، انطلاقاً من أن الذين أعدوا هذه الوثائق بشر لهم ميولهم واتجاهاتهم، وأن معرفة حقيقة ميولهم مهمة شاقة، وخاصة كلما ابتعد المؤرخ عن زمن الحدث وملابساته، وعلى ضوء هذا تأتي كل صورة من صور الماضي بسمت الظرف التاريخي الذي رُسمت فيه، وينعكس ذلك على المُنتج الذي ينتهي إليه المؤرخ. وهكذا فإن كل نوع من المصادر التاريخية، وثائقي كان أو شفاهي، له حدوده وإمكانياته وطريقته في رؤية الأشياء، وبالتالي له انحيازه الخاص. وقد نقول بأن المصادر الشفاهية أكثر انحيازاً من الوثائق الرسمية، نظراً لارتباط الأولى بالجانب الإنساني بدرجة أكبر من الثانية، التي تكون أكثر التصاقاً بالجانب الحكومي أو الرسمي.[١٠]

وعادة ما يقف الجانب الشخصي أو الإنساني عائقاً أمام الحقيقة المجردة التي يبتغيها المؤرخ، فالذكريات والسير الذاتية، من وجهة نظر علماء النفس، لا يمكن أن تكون صادقة، ولو كان أصحابها من الصادقين، مع أن الذي يكتب أو يروي ذكرياته، إنما يكتب عن مجتمع كان هو نفسه جزءاً منه، **"فلا ذكريات لفرد يعيش بمفرده"**. ويفلسف أحد الباحثين حالة عدم الصدق هذه بأن المذكرات أو الذكريات الشخصية تجري استجابة لغريزة إنسانية مسيطرة هي النزوع إلى البقاء بعد الفناء، وهي ذات الغريزة التي تولّد في الإنسان نوازع عاطفية غير عقلانية؛ "فالإنسان يحب أولاده أكثر من ذاته ولو كانوا مارقين، ويحب أحفاده أكثر من أولاده ولو كانوا غير مدركين". فإذا كان فضل الأحفاد أنهم سيبقون على ذكرى الجد حية لفترة أطول، فما بالنا بما يترك هذا الجد من ذكريات تحفظ ذكراه ما بقي التاريخ. ولهذا فقد يكون من الملاحظ أن الذين ينشرون ذكرياتهم إنما يكونون من الذين تقدمت بهم السن، فينشرونها كتابةً أو شفاهة.(١١)

وحين يستدعي كُتاب الذكريات ما لديهم من معلومات، فإن الذاكرة تجود عادة بأقدم ما فيها، **"فهي كالبئر الغائر أكثر ما يبقى فيها هو ما ألقي أولاً من قديم الذكريات"**. وهذه ميزة يدرك المؤرخ أهميتها، ولكن الذي لا يدركه صاحب الذكريات، ولا يعرفه بعض قرائه أو مستمعيه، هو أن غريزة حب البقاء، الثائرة على اقتراب الفناء، قد محت كل ما لا يتفق مع غايتها من صفحات الذاكرة؛ لذلك لا تكون المذكرات الشخصية أو الذكريات التي يرويها الشيوخ صادقة أبداً، مع أنهم رددوها صادقين استرداداً لما يتذكرون.(١٢) وليس لنا أن نؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا. ومعنى هذا أن الحقيقة تظل بعيدة المنال.

ومع تسليمنا بأنه "لا تاريخ بغير وثائق"، إلا أننا نؤكد على أن "الوثائق وحدها لا تكتب تاريخاً"،(١٣) فهناك ـ فضلاً عن المنهج ـ المصادر

الشفاهية التي عرفت في كتابة التاريخ قبل أن تعرف الوثائق، بل هي سابقة على التاريخ ذاته. وقد بدأ العديد من الجامعات الكبرى في العالم العمل على توظيف المصادر الشفاهية توظيفاً جيداً في كتابة التاريخ، بعد إخضاع مادتها للنقد العلمي، وذلك لملء الثغرات التي تصمت عنها الوثائق، وطرق المجالات التي لا تطرقها. وإضافة إلى ذلك فإن كلمة الوثائق لا تقف عند المفهوم الكتابي، بل تتعداه إلى الشهادات الشفاهية، التي هي الأصل في المصادر التاريخية.

وهذا النهج الجديد في إحياء مصادر قديمة كالمصادر الشفاهية، تنهجه كثير من الجامعات الأميركية والأوروبية ومراكز البحوث التاريخية المعنية بالمشافهة، أو بما يسمى اصطلاحا "التاريخ الشفهي"،(١٤) ومنها دارة الملك عبد العزيز بالرياض، ومركز زايد للتراث والتاريخ بالعين في دولة الإمارات العربية المتحدة، وغيرهما من مراكز الأبحاث المتطورة. وهذه المراكز البحثية تضع خططاً وبرامج تستنفر فيها كبار السن إلى تذكر الماضي، ليس لأنه الماضي الذي عايشوه فحسب، ولكن لأنه الماضي الذي يخدم المستقبل. فذاكرتنا الإنسانية ضعيفة مهما كانت قوية، وهي تموت معنا، ولذلك فلابد أن نحفظ في الذاكرة الخارجية للإنسان كل ما نستطيع حفظه من وثائق الماضي، ومثل هذه الروايات الشفاهية تعطي مذاقاً مختلفاً للماضي، وتقدم مصادر أهملناها في العصر الحديث، وتطرق دروباً تجاهلناها، وتستحق منا الرعاية والعناية اليوم، إنها مجالات تاريخ حياة الناس العاديين وكيف يرون حياتهم في الماضي، وكيف ينظرون إلى العصر الذي عاشوا فيه، وكيف كانت إسهاماتهم في صنع ذلك العصر.(١٥)

إن تناول قضايا المجتمعات الفقيرة، وقضايا الفئات الفقيرة في مختلف المجتمعات، وقضايا الرق بأشكاله وصوره، وقضايا الفئات المقهورة، وقضايا الرعاع والمهمشين، هذه جميعا تساعد في رسم صورة أقرب إلى الحقيقة للمجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، فهؤلاء وهؤلاء كانوا يشكلون شريحة

أو أكثر من شرائح المجتمع، وبالتالي فإن إهمالهم أو إسقاطهم من الصورة، إنما هو في الواقع نوع من التزييف المتعمد، وهو أمر يخرج بالمؤرخ عن طريق الصواب، بل إنه يخرج به عن موضوعية المعرفة التاريخية، وتجاوز هذه الموضوعية هو طعن في قيمة العمل التاريخي، لأنه يكون قد افتقر إلى المنهج العلمي، والمنهج هو الفاصل الحاسم بين ذاكرة المؤرخ وذاكرة العامة.[١٦]

وذاكرة العامة قد تكون حُبلى بكثير من القضايا التي يستفيد منها المؤرخ. ولعل أهم ما تجود به المصادر الشفاهية، هو أن الراوي يمكن أن يصبح طرفاً في الموضوع؛ فيبدى رأيه وتفسيره للأحداث التاريخية التي ينقلها، وهو ما يثري البحث التاريخي بقضايا قد لا تلفت انتباه الباحث.[١٧]

ومهما يكن من أمر، فإن مهارات الباحث وقدراته المنهجية هي التي توقفه على خصوصية المصادر وطبيعتها، وبالتالي فلابد من إخضاع كافة المصادر للنقد العلمي للتأكد من سلامتها في الظاهر والباطن، كما لابد من مقارنتها بمصادر أخرى تزيل عنها الشك والغموض.[١٨] ويرى "فانسينا" أن توظيف المنهج المقارن في دراسة المصادر الشفاهية يساعد على إثبات ما إذا كانت مصادر مستقلة تماماً عن المصادر الأخرى، وهو ما يحقق فائدة كبرى على المستويين المعلوماتي والمنهجي، طالما أن التاريخ علم الاحتمالات؛ فعلى مستوى المعلومات قد يؤدي الاتفاق الكامل بين المصادر المستقلة إلى إدراكنا لصحة وقوع الأحداث. وعلى المستوى المنهجي قد يؤدي الاختلاف فيما بينها إلى الشك في صحتها، وربما استبعاد أي منها، أو حتى استبعادها جميعاً. كذلك تجب مراعاة الجانب الذاتي الذي يطغي على الرواية الشفاهية، وضعف الذاكرة عند الراوي، وغيرها من المؤثرات التي قد تفسد الرواية الشفاهية.[١٩]

وإذا كنا ننشد مصادر متنوعة، تساعد على تحقيق توازن معرفي ينأى عن الانحياز، فإننا في الوقت نفسه مطالبون بتقديم صورة غير منحازة أو منحرفة، بل يجب أن تكون الصورة خطوة على طريق المعرفة التاريخية، في

سبيل الاقتراب من الحقيقة التي تبقى في معظم الأحوال مطلباً عسير المنال. ولا يمكن أن يتم ذلك كله بغير توظيف لغة علمية سليمة قادرة على التعامل مع كافة المصادر، وخاصة الشفاهية منها، وقادرة كذلك على تقديم صورة لا لبس فيها؛ مع العلم أن طريقة توظيف اللغة واختيار المفردات يحول بين المؤرخ والحياد المطلوب.[٢٠]

وهكذا يتضح أنه من خلال الأطر الثلاثة، ذات الصلة بمصادر المعلومات، وبمنهج التناول، وبلغة الطرح، تتحدد طبيعة معرفتنا بالماضي، دون خلط بينه وبين الحاضر الذي نعيشه، وخاصة عند تناولنا للمصادر الشفاهية، التي نلتقي عند التعامل معها بأحياء يعيشون بيننا؛ مع ملاحظة أننا في تعاملنا مع الماضي يجب أن ننظر إلى من سبقنا إلى هذه الحياة في سياقهم الخاص بهم، مدركين لعناصر اللقاء معهم، أي عناصر الاستمرار، ومدركين كذلك لعناصر الاختلاف التي تشكل خصوصية كل مجتمع في الزمن الذي يعيشه. والوعي بالفروق الرئيسة بين سياق الماضي وسياق الحاضر أمر ضروري عند تناول المصادر الشفاهية.[٢١]

وطالما أن لكل عصر مصادره ومناهجه التي تتلاءم مع ظروفه العلمية والموضوعية، فقد كان لزاماً على علم التاريخ أن يطور نفسه بما يتمشى مع حالة التطور العام من جهة، وظهور مصادر جديدة من جهة ثانية، وتطور المناهج من جهة ثالثة، وتطور العلاقة بين علم التاريخ والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة رابعة.

هذا وقد نجح علم التاريخ في اجتياز الأزمات التي اعترضته منذ نشأته في أحضان علم أصول الحديث. وكانت آخر تلك الأزمات التي واجهت مسيرة علم التاريخ أزمة منتصف القرن العشرين، وهي الأزمة التي وضعت علم التاريخ في الميزان. وقد نجح "المؤرخون الجدد"[٢٢] في النهوض بالعلم من كبوته في السنوات التالية.

ولكن علم التاريخ مهدد الآن بأزمة أخرى أكثر تعقيداً، تتمثل في تحديات ثورة المعلومات المتدفقة من مصادر متنوعة، وبخاصة المشافهة الإلكترونية، ودورها كمصدر للمعلومات من جهة، وكمحرك للأحداث في المستقبل المرئي من جهة أخرى، وإشراك الجمهور المتخصص وغير المتخصص من جهة ثالثة، وأخيراً عدم قدرة الباحثين على ملاحقة التغيرات اليومية. إنه تحد جديد نأمل في أن تتكاتف جهود الباحثين في وضع صيغة منهجية جديدة قادرة على التعامل مع فيض المعلومات المتدفق عبر الوسائط الإلكترونية، التي تجمع بين الشفاهية والكتابية والصور الحية، التي تعد مصدراً جديداً من مصادر المعرفة التاريخية، صار اليوم متاحاً بلا رقيب، أمام الكافة، لينهلوا منه كيفما شاءوا، ومتى شاءوا، ولكن أنَّى للطاقة البشرية للمتخصصين أن تلاحق هذا الفيض الرقمي الرهيب، الذي يزودنا بالمعلومات الحية وقت حدوثها في الزمن الحقيقي لقد أصبحنا من خلال هذه الوسائط الإلكترونية والرقمية نرى التاريخ لأول مرة في مرحلة الصنع بشكل غير مسبوق. والمؤرخ مطالب بمواجهة هذه التطورات وملاحقتها، وبالتالي فلابد من منهج جديد يساير هذه المصادر الجديدة السريعة الإيقاع[٢٣].

ولكي تدرك أجيال الرقمنة حقيقة الأزمة التي يواجهها الباحثون في التاريخ المعاصر، قد يكون من المناسب التذكير بالمراحل التي مرت بها مسيرة الكتابة التاريخية من حيث علاقتها بالمصادر التاريخية وبالمناهج التي طبقت خلال كل مرحلة. وقد رصدناها خمس مراحل[٢٤]:

المرحلة الأولى، وكانت المصادر فيها شفاهية، وهي عند العرب مرحلة ما قبل الإسلام، ولم يكن علم التاريخ قد وُلد خلالها بعد، وإنما كان هناك إخباريون وروايات إخبارية، يجري النظر إليها طبقاً للهوى.

المرحلة الثانية، وكانت المصادر فيها شفاهية كذلك، ولكنها اعتمدت منهج أهل الحديث (الجرح والتعديل) في جمع المعلومات من مصادرها

وتسجيلها كتابة، وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ويجري النظر إليها استناداً إلى مدى الثقة في الراوي.

المرحلة الثالثة، وكانت فيها مصادر التاريخ شفاهية وكتابية، واعتمدت منهج ابن خلدون في التعليل والبحث في معقولية الخبر لإثبات صحته، وهو منهج يتجاوز منهج أهل الحديث. وتبدأ هذه المرحلة بالقرن الرابع عشر الميلادي، ويجري النظر خلالها طبقاً لموضوعية الخبر.

المرحلة الرابعة، وكانت فيها المصادر المسجلة المكتوبة هي الأساس، من منطلق أنه "لا تاريخ بغير وثائق"، وهو منهج وضعه المؤرخ الألماني الشهير "رانكه" في القرن التاسع عشر، وعززه المؤرخان "لانجلوا" و"سينيوبوس" في النصف الأول من القرن العشرين، ويعتمد التحليل والتعليل والنقد المقارن.

المرحلة الخامسة، وهي مرحلة الاعتماد على كافة أنواع المصادر الشفاهية والكتابية، وغيرها من مصادر المعلومات، وارتكزت هذه المرحلة على توظيف كافة مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لخدمة الحقيقة التاريخية، وهو المنهج الذي طبقه "المؤرخون الجدد" في النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي الختام فإن الوصول إلى الحقيقة التاريخية يبقى أمرا شاقا لا يقترب منه إلا من توافرت لديه مقومات البحث العلمي في التاريخ، ورغم ذلك تبقى الحقيقة التاريخية دائما ناقصة، ويبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه للبحث عنها، ولهذا فإن باب الكتابة التاريخية لا يُغلق أبدا.

الهوامـــش

(١) انظر: محمد عبد المطلب، عـز الـدين إسماعيـل (القـاهرة، الهيئـة المصـرية العامة للكتاب، ١٩٩١) ص ٥٤و٥٥.

(٢) هاورد زن، التاريخ الراديكالي، الفكر العربي، العدد ٨٩ (١٩٩٧).

(٣) عبد الله العروى، مفهموم التاريخ، ط ٢ (بـيروت، المركـز الثقـافي العربـي، ١٩٩٣) ص ٨٠ وما بعدها.

(٤) انظر: جمال محمود حجـر، مـنهج رؤوف عبـاس في كتابـة التـاريخ المعاصـر باستخدام المصادر والمناهج الحديثة، ألقـي في نـدوة: تكـريم رؤوف عبـاس بالجمعيـة المصـرية للدراسـات التاريخيـة بالقـاهرة (١٨ أكتـوبر ٢٠٠٨)، والدراسة قيد النشر في كتاب الندوة.

(٥) راجع: والتر أونج، الشفاهية والكتابية، (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٤).

(٦) انظر: محمود عباس حموده، المدخل إلى دراسة الوثائق العربية، (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٠) ص ٥و٦.

(٧) انظر: جمـال محمـود حجـر، قـراءات في عـالم الوثـائق والأرشـفة، مخطـوط. (١٩٩٥).

(٨) المرجع السابق

(9) Trevelyan, G.M., "Bias in History" ,History No.,115, vol. 32, (1947).

(١٠) يان فانسينا، المـأثورات الشـفاهية، دراســة في المنــهجية التاريخيـة، ترجمـة ودراسة أحمد علي موسى (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨١) ص ٢٨٦.

(١١) عصـمت سـيف الدولـة، مـذكرات قريـة، (القـاهرة، دار الهـلال، ١٩٩٥) ص ٣ و٤.

(١٢) المرجع السابق، ص ٢و٥.

(١٣) انظر: جمال محمود حجر، الصياغة الببليوجرافية لحواشي البحوث، في كتاب المؤلف بالاشتراك، في منهج البحث التاريخي، ص ١٦١ـ ١٦٥.

(١٤) انظر: جمال محمود حجر، التاريخ الشفهي، (بحث أُلقي في ندوة خاصة، كلية التربية جامعة قناة السويس بالعريش، ١٤ نوفمبر ٢٠٠٥). وتحفـل شـبكات الانترنيت بكثير من عناوين المعاهد والمراكز المعنية بالشفاهية انظر علـى

سبيل المثال هذا الموقع:

http://www.The book. Com / ohw. Htm Waltham forest, oral history workshop.

(١٥) انظر: جمال محمود حجر، العوامر: دراسة تاريخية للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لقبيلة العوامربدولة الإمارات العربية المتحدة، في إصدارات مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، رقم ١٦(٢٠٠٢)، ص ١- ٦٦، وقد اعتمدت هذه الدراسة تماما على المصادر الشفاهية؛ انظر أيضا للمؤلف نفسه: "الأوضاع الاجتماعية للرقيق في الجزيرة العربية في القرن العشرين ـ دراسة لرؤية الآخر"، في كتاب: جمال محمود حجر (محرر) دراسات تاريخية مهداة للأستاذ الدكتور عمر عبد العزيز عمر (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦). وتشكل المصادر الشفاهية جانباً لا بأس به في إعداد هذه الدراسة الأخيرة.

(١٦) انظر: محمد وقيدي، معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، في كتاب: المعقولية والتاريخ (تونس، المعهد القومي لعلوم التربية، ١٩٩١).

(١٧) انظر: ملك زعلوك، التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية، (القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥) ص١٦.

(١٨) أحمد علي مرسي، مقدمة كتاب: "يان فانسينا، المأثورات الشفاهية"، ص٤٧.

(١٩) انظر: فانسينا، مرجع سابق، ص ٢٨١.

(٢٠) محمد وقيدي، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢١) انظر: حسن البنا عز الدين، مقدمة كتاب: أونج، الشفاهية والكتابية (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٤) ص ١٤.

(٢٢) حول التاريخ الجديد والمؤرخون الجدد انظر:

H.A.Veeser, The New Historicism Reader, (London, Routledge, 1994) pp.1-28.

(٢٣) انظر: جمال محمود حجر، المشافهة الإليكترونية وأزمة المنهج في كتابة التاريخ المعاصر، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، عدد خاص بأبحاث مؤتمر أزمة المنهج في الدراسات الإنسانية ،المنعقد في ٢٦و٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥ (يونية ٢٠٠٨)

(٢٤) هذه الدراسة للمؤلف قيد النشر تحت عنوان: "تطور استخدام مصادر البحث عن الحقيقة التاريخية" في كلية الآداب، جامعة القاهرة.

الفيلسوف الدكتور أحمد محمود صبحى مؤرخاً

" رؤية تاريخية تحليلية "

بقلم الأستاذة الدكتورة
سحر عبد العزيز سالم
أستاذ التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية
ورئيس قسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية
قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

بدأت الدراسات التاريخية فى العقود الخمسة الأخيرة الاهتمام بدراسة مظاهر الحضارة بوجه عام، وأخذ المؤرخون يهتمون بالجوانب الاقتصادية، ويكثرون من الكتابة عن النظم التجارية، وتجارة الصادر والوارد، وعن وسائل النقل البرى والبحرى والنهرى، وما يتعلق بالمعاملات المالية، ونظم الزراعة والفلاحة، والحرف الصناعية، والأسواق التجارية. كما اهتموا بالجوانب الاجتماعية التى رأوْها تترتب فى كثير من الأحيان على الأوضاع الاقتصادية. وإلى جانب ذلك، أخذ المؤرخون يفسرون الحراك السياسى، طبقاً لهذه الجوانب الاقتصادية وأيضاً طبقاً للجوانب العمرانية التى ترتبط بالسكان وعناصرهم العرقية، وانتماءاتهم الدينية والمذهبية.

ومن هذا المنطلق، لم تعد دراسة التاريخ مجرد سرد لحياة الملوك والحكام، ولانتصاراتهم وهزائمهم، ولم يعد التاريخ مجرد عرض سطحى للأخبار، ونقل لما ورد من قصص فى الحوليات والمصادر؛ وإنما أصبح المؤرخ الحق هو الذى يرصد، ويتتبع، وينتقى، ويحقق،

ويحلل، ويربط الأحداث بعضها البعض إيماناً منه بأن التاريخ الحقيقى ما هو إلا سلسلة مترابطة الحلقات من الأحداث، إذا ما انفرطت حلقة منها انفرط العقد بأكمله، وبهذا فإن المؤرخ الجاد هو الذى يقترب من مرحلة التفلسف فى دراسة التاريخ.

وقد آمن "الفيلسوف المصرى الراحل" بهذه المفاهيم فى تفسير معنى التاريخ وقدّم كتابه القيم الذى يحمل عنوان: (فى فلسفة التاريخ) عام ١٩٧٢، مستخلصاً فيه من "ابن خلدون" عوامل انهيار الحضارات، وأخذ عن كل من "هيجل"، و"ڤولتير" وتحليلهما للنتائج السلبية المترتبة على ابتلاء وامتحان القدر للشعوب بحكم استبداد الطغاة. وقدّم فى هذا الكتاب مجموعة من الأفكار النيرّة التى تعد مبادئ راسخة وثابتة إذا ما أخذ بها المؤرخون، فإنهم سينجحون فى تقديم عروض أقرب ما تكون إلى الحقيقة التاريخية؛ بحيث يمكننا أن نقرر بكل ارتياح وثقة أن الفيلسوف الكبير الدكتور "أحمد محمود صبحى" قد قدّم أسساً لمنهج تاريخى متطور وسليم للأجيال القادمة والتالية من شباب المؤرخين.

ومن أبرز ما قدمه هذا المفكر والمبدع من أفكار فلسفية - نراها غاية فى الأهمية، وهى بمثابة ثوابت راسخة عند الشروع فى التأريخ والكتابة التاريخية - ما أشار إليه فى مقدمة كتابه المذكور عندما ربط بين كل من الفلسفة والتاريخ بالواقع السياسى [(١)].

فقد فسّر الدكتور "أحمد صبحى"، وعلّل انهيار بعض الدول والإمبراطوريات والحضارات بلجوء بعض الحكام فى كثير من الأحيان إلى الاستعانة بالأغراب الأباعد عن أهل العصبية - على حد تعبيره - مما أدى إلى انهيار كلى للحضارة والدولة[(٢)].

ونؤكد من جهتنا على صدق هذه النظرة التحليلية التاريخية لدى "فيلسوفنا الراحل"، فإذا ما طبقنا نظريته السابقة فى أسباب سقوط وانهيار

بعض الدول الكبرى والعظمى على تاريخ الأندلس، فإننا سنجد أن فقدان مسلمى الأندلس القدرة على التمييز بين مفهومى العدو والصديق فى كثير من مراحل مسيرتهم التاريخية التى امتدت على مدى ثمانية قرون، كان أحد أهم عوامل انهيار وضياع الإسلام فى الأندلس رغم طول الفترة الزمنية.

لقد كان مسلمو الأندلس متفرقين متنازعين لتعدد عناصرهم السكانية، والعرقية ما بين عرب يمنية وقيسية إلى بربر قدامى وبربر آخرين حديثى الوفود إلى الأندلس، ثم مولدين، وأسالمة، ومستعربين، ويهود.

وقد استعان الأندلسيون خلال صراعاتهم مع بعضهم البعض بالعدو الإسبانى المسيحى المشترك الذى كان يهدف إلى طرد جميع العناصر الإسلامية من أرض إسبانيا ضمن إطار ما يُعرف تاريخياً "بحركة الاسترداد الإسبانى المسيحى " La Reconquista. ولم يستطع المسلمون فى الأندلس - وهم فى أتون الحروب والصراعات الأهلية المتتالية والمستمرة - أن يدركوا أبعاد المخطط الإسبانى الحقيقى. وتجسدت هذه الصورة المأساوية بجلاء منذ عصر الدولة الأموية فى الأندلس (١٣٨ - ٤٢٢هـ)، حيث استعان الثوار المولدون المسلمون الأندلسيون، وكذلك البربر، على الحكومة المركزية الأموية فى قرطبة بالإسبان[٣].

وازداد الإسبان إصراراً على المضى فى سياستهم بإمداد المسلمين المتنازعين بالسلاح والعتاد لإضعاف الكيانات الإسلامية المفتتة، والمتشرذمة، والمتصارعة داخلياً على أرض الأندلس؛ فوجدناهم يعاونون المسلمين عسكرياً خلال حروبهم مع بعضهم البعض طمعاً منهم فى مزيد من الإضعاف للمسلمين. وكان المسلمون يتنازلون للإسبان الذين يعاونونهم عسكرياً فى مقابل هذه المعونة العسكرية عن الأراضى، والمدن، والحصون الإسلامية الأندلسية تباعاً. وازداد تدخل الممالك الإسبانية المسيحية فى السياسة الأندلسية فى عصر ملوك الطوائف عندما أخذت كل دويلة من هذه الدويلات الأندلسية المسلمة تستعين بالمساعدات الإسبانية المسيحية على

جارتها[٤]. واستمرت استعانة مسلمى الأندلس بالمرتزقة الإسبان فى عصر كل من المرابطين والموحدين وبنى الأحمر. مما أدى فى نهاية الأمر إلى انهيار الكيان الإسلامى كله على أرض الأندلس.

وقد أثار "الفيلسوف الراحل" فى كتابه (فى فلسفة التاريخ) قضية ماهية لفظة "حكم التاريخ"[٥]، وتساءل عما إذا كان من حق المؤرخ أن يحكم على أفعال الشخصيات التاريخية، أم أن دوره يجب أن يقتصر على عرض الأحداث ملتزماً بالجانب الحيادى ؟

وقد أثارت هذه القضية اهتمام العديد من المؤرخين، وكثر تداول هذا المصطلح (حُكم التاريخ) على الألسنة، خاصة عند اختلال الموازين فى المجتمعات الإنسانية عند تقييم شخصية تاريخية ما[٦].

ومن وجهة نظرنا، فإننا نرى – بعد رحلة لا بأس بها فى مجال الكتابة التاريخية، وبعد الرجوع إلى كتابات عدد من كبار المؤرخين – أن المؤرخ يجب عليه أن يحرص على الموضوعية كقيمة إنسانية، وكمبدأ فكرى راقٍ وهادف؛ إلا أنه مع حرصه عليها فإنه يجب عليه أن لا يغفل التفسير الأخلاقى لقضايا التاريخ. وقد رأى الكثير من المؤرخين الذين تصدوا لمناقشة هذه القضية أن هناك نوعين من حكم التاريخ: أولهما أخلاقى، وثانيهما غير أخلاقى.

وإذا كان هناك بعض المفكرين الغربيين من أمثال كروتشه Croce يتهمون من يلتزمون بالتفكير الأخلاقى بأنه قد تجرد من الحاسة والحيادية التاريخية[٧]، فإننا نلتزم بآراء المؤرخين المسلمين من أمثال الأصفهانى (ت ٣٥٦هـ، ٩٦٦م)، وابن خلدون (ت ٨٠٩هـ/ ١٤٠٦م)، والسخاوى (ت ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م) الذين رأوا أن أحداث التاريخ إنما تكشف عن معنى ومغزى، وأنها للعظة والعبرة[٨]، وهى معانٍ أخلاقية.

هذا وقد اهتم الفيلسوف الراحل الدكتور "أحمد صبحى" بقضية أخرى لا تقل فى أهميتها عما سبق؛ فهو قد تساءل عن إشكالية صنع التاريخ، وعما إذا ما كان التاريخ يصنعه الأفراد أم الجماعات الحاكمة أم الشعوب؟؟ ومال إلى الأخذ برأى "كارليل" الذى لا يقصر البطولة على السياسة والحرب، وأطلقها على أفراد يُعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة باعتبار أن الحضارة هى صانعة التاريخ[٩].

كذلك تساءل "فيلسوفنا الراحل"، عما إذا كان ظهور الرجل العظيم لابد وأن تسبقه حاجة اجتماعية، وأزمة حادة يستتبعها حتماً ظهور البطل التاريخى، والرجل العظيم ؟؟[١٠].

وإذا ما قمنا بالتعليق والرد على ما أثاره الدكتور "أحمد صبحى" فى كتابه الهام من تساؤلات، فإننا نجد أن التاريخ ليس بالفعل من صنع الحكام والساسة وحدهم، كما أنه ليس من صنع المحكومين أيضاً وحدهم، فهو نتاج مشترك لما يصنعه كل من الحاكم والمحكوم؛ فالحضارة تستلزم تعاوناً وثيقاً بين أفراد المجتمع بأسره، وقد قامت الحضارة الإنسانية بوجه عام على الجهد المشترك، المنسق بين الجماعات الإنسانية التى تتميز بطاقات إبداعية رفيعة، وبقدرات عاطفية ولاّدة، تدفعها إلى البناء والفعل. ولعل ذلك هو السبب الذى جعل الكثير من الدارسين المحدثين يتوجهون بالدراسة إلى علاقة الحب بمفهومه الشمولى والعام، أو العاطفة الخلاّقة بالحضارة الإنسانية. فالحب بمعناه الواسع يمثل طاقة فعل أساسية، وقد يصل فى كثير من الأحيان إلى مرحلة الأيديولوجية؛ بمعنى أنه قد يكوّن منظومة فكرية ذات وظيفة مجتمعية، تهدف إلى الإصلاح والبناء الإيجابى فى عالم الواقع. كما تهدف إلى دفع قوى الشر المتمثلة فى نزعات الهدم مثل الحرب وغيرها، ولذلك فالحب عادة ما يرتبط بالخير والسلام.

ومن هذا المنطلق، فهناك علاقة وثيقة بين كل من مفهومى الحضارة والحب الخلاّق المبدع؛ حيث إن ترابط الأفراد وتعاونهم الوثيق اللازم

للإبداع يحتاج إلى قدر كبير من المقدرة على الحب والعطاء، وهو ما يطلق عليه (الحب الخلاّق) الذى هو - فى حقيقة الأمر - مصدر أساسى للبناء، والدفاع، ولإبداع الحضارات الإنسانية.

وقد تعرّض الإسلام لمفهوم الحب الواسع سواءً فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية المطهرة؛ فحثَّ على الإبداع، من ذلك: الحب بين العبد وربه، واشتراك العباد فى حب الله، وتآلف الأرواح البشرية التى وُصفت فى الإسلام بأنها جنود مجندة. كما يُعد الجهاد، أسمى وأرفع صور حب العبد لربه، سواءً بجهاده الأكبر لنفسه ضد الآثام والمعاصى، أو بجهاده الأصغر بنصرة دينه، وإعلاء كلمته، فالجهاد هو خير رمز على هذا الحب الخلاق البانى والمبدع. وقد شكّل هذا الحب المبدع أحد المكونات الأساسية فى نسيج الحضارة الأندلسية؛ حيث ساهم كل من الحكام والأفراد معاً فى صنع ونسج تاريخ وحضارة الأندلس المميزة والخالدة.

فمن الحكام شهدنا الملك "المعتمد بن عباد"، ملك أشبيلية فى عصر دويلات الطوائف، شاعراً متمكناً، شديد الرقة. مرهف الحس، أحاط به فى بلاطه الشعراء، والأدباء الذين سطرّوا بأقلامهم أروع صفحات التاريخ الأدبى الإنسانى. وكان كحاكم لا يقل شهرة عنه كأديب وشاعر. وقد أجمع المؤرخون - مشارقة ومغاربة - على وصفه بأجمل الصفات وأرقها، "فابن خلكان" المؤرخ المشرقى نقل عن ابن الحسن على بن القطاع السعدى وصفه "للمعتمد" بأنه كان أندى ملوك الأندلس، وأعظمهم، وأرفعهم عماداً وكانت "حضرته ملتقى الرجال، وموسم الشعراء، وقبلة الآمال، ومألف الفضلاء، حتى أنه لم يجتمع بباب أحد من ملوك عصره من أعيان الشعراء وأفاضل الأدباء ما كان [11] يجتمع ببابه".

أما "ابن الآبار" فقد وصفه بأنه كان من "الملوك الفضلاء والشجعان العقلاء"، وقد عُرف بطيب الخلق وبالرحمة، وساهم فى رفعة حضارة

بلاده[١٢]. وقد ركزّ "ابن الخطيب" خلال وصفه "لابن عباد" على عدالته كحاكم، وعلى رفقه بالرعية[١٣].

كما برز من الأفراد فى هذه الحقبة الزمنية من ساهم أيضاً - رغم عدم كونه من الملوك - فى إعلاء شأن الحضارة الأندلسية، وساهم بجهوده وعلمه فى تسجيل أروع اللمحات الحضارية والإنسانية فى التاريخ الأندلسى.

ومن هؤلاء الأفراد العالِم، والمحدِّث، والفقيه، والمؤرخ، والأديب الأندلسى الشهير "أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزْم" الأندلسى القرطبى المُتوفى ٤٥٦هـ، ويعد ابن حزْم مثالاً رائعاً للحضارة الأندلسية بكل ما تحتويه من نزعة إنسانية، وحب مبدع خلاق، يدفع إلى البناء والترقى. وقد قدم ابن حزم فى كتاباته التى تمتلئ بالحب والانتماء إلى موطنه الأندلس أولى إرهاصات وبواكير الخصوصية، والميل إلى التمسك بقدر من الوطنية فى مرحلة مبكرة للغاية من التاريخ كان الانتماء فيها للدين، والملة، والمذهب.

أما كتاب ابن حزم "طوق الحمامة فى الألفة والإيلاف" الذى دوَّنه فى بدايات القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والذى يحفل بقصص عاطفية رقيقة أوردها بطريقة اقتربت من المنهج الاستقرائى، فهو يبرز ابن حزم المحدث، والفقيه المسلم كإنسان فى مجتمع متدين متسامح، يؤمن بالعاطفة والحب. وقد تعمق إبن حزم خلال استعراضه للنماذج العاطفية فى "طوق الحمامة" فى أعماق النفس البشرية، ووصف المعاناة الإنسانية أدق الوصف، مما دفع عدد من المؤرخين إلى وصفه بأنه الرائد الأول لعلم النفس. وكان لكتاب "طوق الحمامة" هذا أكبر الأثر فى الفكر الأوروبى خلال العصور الوسطى.

وقد لاحظ المستشرق الإسبانى الكبير "أميليو جارسيا جومثْ" Emilio Gomez، التشابه الكبير بين كتاب ابن حزم "طوق الحمامة"، وكتاب

"الحب الطيب" لخوان رويث نائب الأسقف فى هتيا القريبة من مدينة وادى الحجارة، وهو قشتالى من القرن الرابع عشر الميلادى. كما لاحظ أن هناك تشابهاً بن "طوق الحماقة"، وبعض فقرات من كتاب سيربانتس (دون كيخوته). أما شعر "ابن حزم" الراقى، الذى اهتم فيه بتجسيد الصفات الكريمة فى المرأة، فقد كان يدل على رقى نظرة محدِّث وفقيه مسلم فى القرن العاشر الميلادى للمرأة؛ فى عصر كانت المرآة تعانى فيه من القهر والضغط الاجتماعى فى الغرب الأوروبى. أما كتابات "ابن حزم" فى مجال مقارنة الأديان والمذاهب، والمتمثلة فى كتابته عن "الملل والنحل" فترفعه إلى مصاف كونه رائداً فى علم مقارنة الأديان(١٤).

وإذا ما انتقلنا إلى الرد على تساؤل "فيلسوفنا الراحل" عن الظروف التى تسبق ظهور البطل التاريخى، فإننا نجد من خلال ما ورد فى صفحات كتب التاريخ أن الأبطال التاريخيين العظام لابد وأن تسبق ظهورهم حاجات اجتماعية، وأخرى سياسية، واقتصادية. وإذا اتخذنا من الفترة الزمنية التى تسبق هجمات الحملات الصليبية على المشرق الإسلامى (أواخر القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى)، فإننا نجد أن ظهور الأبطال التاريخيين من أمثال كربوغا أتابك الموصل الذى وحّد الحكام المسلمين المتنازعين فى الشام، وشمال العراق بهدف مواجهة خطر الصليبيين الذين قدموا الحملة الصليبية الأولى إلى أراضى المشرق الإسلامى، وذلك أثناء حصارهم لمدينة أنطاكية ٤٩١هـ/١٠٩٧م، وعماد الدين زنكى الذى نجح فى استرداد إمارة الرها ٥٣٩هـ/١١٤٤م، من أيدى الصليبيين بعد أن كانوا قد استولوا عليها عند مجيئهم إلى الأراضى المشرقية الإسلامية، وظهير الدين طغتكين أتابك دمشق السنى، الذى تناسى الخلافات المذهبية بينه وبين الخلفاء الفاطميين الشيعه فى مصر، وتعاون معهم عسكرياً، لإنقاذ المدن الشامية، مثل صيدا وصور، رغم خضوعها للسيادة الفاطمية الشيعية، ومقدماً بذلك أولى بواكير نداءات التضامن والوحدة الإسلامية فى بدايات القرن السادس الهجرى / الثانى

عشر الميلادى، وصلاح الدين يوسف الأيوبى الذى نجح فى توحيد الجبهة الإسلامية المفككة، تمهيداً لإعلان الجهاد المقدس ضد الصليبيين واسترداد بيت المقدس ٥٨٣هـ من أيدى هؤلاء الأعداء.

لقد كانت الظروف التى سبقت ظهور هؤلاء الأبطال التاريخيين تؤكد، وتشير إلى حتمية ظهورهم؛ فالمسلمون عشية بروز نجم هؤلاء العظام، كانوا فى أشد حالات التناحر، ويعانون من تفكك فى قواهم السياسية، وغلبة المصالح الشخصية لملوكهم على المصالح العليا لأوطانهم؛ مما أتاح الفرصة أمام قوى الغرب الأوروبى للتسلل إلى قلب العالم الإسلامى للاستيلاء على أراضيه؛ فقد كان المشرق الإسلامى منقسماً بين خلافتين: أحدهما سنية فى بغداد، وهى الخلافة العباسية، والثانية شيعية فى القاهرة، ونعنى بها الخلافة الفاطمية.

وكانت كل منهما فى حالة صراع مع الأخرى، وقد تنافستا فيما بينهما من أجل السيطرة على بلاد الشام التى تأرجحت السيادة فيها بينهما، كما تنافست هاتان الخلافتان على السيطرة على طرق التجارة الدولية آنذاك مما سهّل على العدو المشترك فرصة استغلال هذا الصراع المذهبى، والسياسى، والاقتصادى بين المسلمين لنهب ثروات العالم الإسلامى، والسيطرة على مقدراته. وكانت هذه الظروف جديرة بأن تفرز أبطالاً حقيقيين، يقودون الأمة الإسلامية بعد أن يتم توحيدها للدفاع عن حقوقها، واسترداد أرضها المنهوبة[١٥].

واختتم "فيلسوفنا الراحل" كتابه المذكور، بإثارة قضية "مدى صدق الخبر التاريخى"، وأشار إلى ما روّجه الشيعة من أحاديث، ونسبتهم الكثير منها إلى أهل البيت[١٦]. كما أشار إلى الشروط الواجب توفرها فى الراوى والمؤرخ وأهمها: العدالة والثقة لتجنب الميل إلى الهوى والانحياز، وأكد على ضرورة نقد المؤرخ للمصدر التاريخى، وبيان صحة نسب الوثيقة إلى مؤلفها، وصحة ما يرد فيها من مضامين[١٧].

ونعلّق على ما أثاره الدكتور "أحمد صبحي" حول مصداقية الخبر التاريخي، بأن المدارس التاريخية الحديثة بدأت تميل إلى استخدام المصادر الأثرية، كالوثائق الرسمية والفردية، والبرديات كعقود الزواج، والطلاق، والكراء، والبيع، والشراء (لاسيما في مصر) والوقفيات، والعملات، والمنمنمات، والآثار المعمارية، والنقوش الخطية على المنشآت، والتحف بأنواعها، مصادر هامة لتوثيق الخبر قبل تدوينه من أجل تتبع المسيرة الحقيقية للحضارات الإنسانية.

فهذه المصادر الأثرية مع معاصرتها للأحداث التي تسجلها تُعد من أكثر المصادر التي يرجع إليها المؤرخ حيادية، فضلاً عن قيمتها العظمى في تصوير النظم الإدارية، والمالية، والاجتماعية للعصر الذي كُتبت فيه، وكم من عقود للزواج والطلاق قد أشارت بما تحمله من أخبار تتعلق بشخصيات أصحاب العقد، إلى حقائق اجتماعية واقتصادية هامة، كما صححت كثير من القطع النقدية من خلال ما هو منقوش عليها من عبارات ودلالات إلى النظم السياسية، والحالة الدينية، والمذهبية للدول التي سُكّت فيها هذه العملات. أما الطرز الفنية للآثار المعمارية والتحف، فتشير إلى الاتجاهات، والتيارات الثقافية، والفنية الوافدة المؤثرة على ثقافة المجتمعات المختلفة وفنونها؛ ولذلك فنحن نؤكد على قيمة الآثار كمصدر صادق وموثوق به عند تصدي المؤرخ لتدوين التاريخ(١٨).

وسجل الدكتور "أحمد صبحي" في خاتمة كتابه المذكور أن هناك صراعاً أبدياً وخالداً بين القديم والجديد، وبين الدين والعلم، وطرح "مفكرنا الراحل" في هذه الخاتمة تخوفه وتشككه من أن تكون الحضارة الإسلامية قد انقضى أجلها؛ فلكل أمة أجل على حد تعبيره.

وتعليقاً منا على ما طرحه "فيلسوفنا الراحل" في خاتمة كتابه من تشكك وتخوف على مصير الحضارة الإسلامية أمام التحديات التي تواجهها، فإننا نقرر - وبكل ثقة وارتياح - انطلاقاً من رصدنا لأحداث الماضي، أن العرب

- قوام الحضارة الإسلامية - قد تعرضوا بعد حركة الفتوحات الإسلامية فى بدايات التاريخ الإسلامى لتحدٍ كبير لا يقل فى خطورته عما يواجهه العالم الإسلامى فى عصرنا الحالى؛ فهم بفتحهم لأمصار كانت تمتلك ثقافات رفيعة، وتنتمى إلى حضارات موغلة فى القدم والعراقة، لها فلسفاتها المتعمقة، وأفرزت علماء مفكرين أثروا الفكر الإنسانى، كان من المحتمل والممكن أن يُكتسح هؤلاء العرب الفاتحين والمنتصرين عسكرياً، أمام هذه الموجات الحضارية شديدة العمق والقوة، والتى اصطدموا بها، وفوجئوا بها بعد الفتوحات.

وكان العرب المسلمون أمام أحد احتمالين: إما أن ينهاروا أمام فرط قوة وتأثير هذه الحضارات العريقة التى اصطدموا بها فيذوبون فيها، أو أن يقاوموا هذه الحضارات فى الأقطار المفتوحة، بحد السيف، ليفرضوا ثقافتهم البدوية القبائلية على المجتمعات الجديدة وحديثة الفتح.

غير أن العرب المسلمين طرحوا وقدموا احتمالاً ثالثاً لم يكن فى الحسبان؛ فقد أقبلوا على النهل من ثقافات وحضارات الشعوب التى فتحوا بلادها، ومنها مصر، والعراق، والهند، وفارس، وهى بلاد ذات حضارات عريقة، ولم يذب العرب فى تيار هذه الثقافات؛ بل أضافوا من وحى تعاليم الإسلام وقيمته إلى ما استوعبوه، وقاموا بصهر هذين المنتجين معاً لتظهر حضارة جديدة متميزة هى الحضارة الإسلامية، ومثلما نجح المسلمون فى بداية مسيرتهم، وقدروا على مواجهة التحديات ومجابهتها، فإن الحضارة الإسلامية بما تحتويه من فتوحات لقادرة على إيجاد الحل والمخرج للبقاء والاستمرار.

الهوامـــش

(١) أحمد محمود صبحى، فى فلسفة التاريخ، طبعة دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) ومن هؤلاء الثوار المسلمين الذين استعانوا بمملكة ليون الإسلامية ضد أمراء بنى أمية فى قرطبة، الثائر الشهير المولد المسلم عمر بن حفصون، وكذلك ابن مروان الجليقى، وسعدون السرنياقى، ومحمود بن عبد الجبار المصمودى، وأخته جميلة، وسليمان بن مرتين فى غرب الأندلس. (لمزيد من التفاصيل ارجع إلى ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، مدريد، ١٩٢٦، ص ٤٦ - ٤٨، ابن عذارى، البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب، بيروت، ١٩٥٠، جـ٢، ص ٩٦ - ١١١، سحر سالم، تاريخ بطلميوس الإسلامية وغرب الأندلس فى العصر الإسلامى، الإسكندرية، ١٩٨٩، جـ١، ص٢٣٤ وما يليها).

(٤) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى (سحر سالم: علماء الأندلس ودورهم فى التصدى للقوى الإسبانية المسيحية فى عصر الطوائف) أحد بحوث كتاب أوراق تاريخية بحر متوسطية من العصر الإسلامى، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٥٤).

(٥) أحمد محمود صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ١٤.

(٦) محمد بيومى مهران: "التاريخ والتأريخ، دراسة فى ماهية التاريخ، وكتابته، ومذاهب تفسيره ومناهج البحث فيه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٩٥.

(7) B. Croce, History As The Story of Liberty, 1941, P. 45-47.
محمد بيومى مهران: "التاريخ والتأريخ"، ص ٦٧.

(٨) وعن الآراء المختلفة فى تفسير حكم التاريخ، ومذاهب الفكر التاريخى ارجع إلى لطفى عبد الوهاب يحيى: "مناهج الفكر التاريخى"، بيروت، مطبعة كريدية، ١٩٧٩، ص٥ وما يليها، عادل حسن غنيم وجمال محمود حجر، فى "منهج البحث التاريخى"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ٥٥ وما يليها.

(٩) أحمد محمود صبحي، "في فلسفة التاريخ"، ص ٧١، ٧٣.

(١٠) المرجع السابق، ص ٧٨.

(١١) ابن خلكان: "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، جـ٥، ص ٢٤.

(١٢) ابن الآبار: "الحلة السيراء"، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٦٣، جـ٢، ص ٥٤، ٥٥.

(١٣) ابن الخطيب: "أعمال الأعلام"، تحقيق ليفي بروفنسال بيروت، ١٩٥٦، ص ١٥٧- ولمزيد من التفاصيل ارجع إلى "سحر عبد العزيز سالم"، لمحات إنسانية من حياة المعتمد ابن عباد الأسرية: أحد مقالات كتاب بحوث مشرقية ومغربية في التاريخ والحضارة الإسلامية، الإسكندرية ١٩٩٥، جـ١، ص ١٧٦ وما يليها.

(١٤) سحر عبد العزيز سالم: "ابن حزم وإسهاماته الإبداعية في الحضارة الإنسانية (رؤية تحليلية)"، أحد بحوث كتاب أوراق تاريخية بحر متوسطية من العصر الإسلامي، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ١٢٧ وما يليها.

(١٥) لمزيد من التفاصيل ارجع إلى:

Kenneth M. Setton, A History of the Crusades, Philadelphia, 1958, P. 96.

جمال الدين سرور: "سياسة الفاطميين الخارجية"، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٤٥ وما يليها - صلاح الدين محمد نوار: "تاريخ الشام السياسي خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي" رسالة دكتوراه - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ١١٨ . وما يليها - سحر عبد العزيز سالم: "صور من التعاون العسكري بين دمشق والقاهرة ضد الصليبيين في العصر الفاطمي (٤٩٨ - ٥٦٤هـ/ ١١٠٤- ١١٦٨م) رؤية جديدة: أحد مقالات كتاب بحوث مشرقية ومغربية، جـ١، ص ٩٥ وما يليها.

حوار مع فكر أحمد صبحى
فى
فلسفة الحضارة اليونانية

بقلم الأستاذة الدكتورة
ماجدة النويعمى
أستاذ الدراسات اليونانية واللاتينية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

لأستاذنا الكبير "أحمد صبحي" نظراته في كل من فلسفة الحضارة، وفلسفة التاريخ. وقد تراءى لي أن أتحاور مع فكره الذي خطّه في فلسفة الحضارة اليونانية. ولعل أهمية دراسة الحضارة اليونانية تكمن في كونها حضارة انفتحت بكل الوسائل انفتاحاً كبيراً على الحضارات الأخرى، في مصر وسورية، وبلاد الرافدين، وآسيا الصغرى، تأثراً وتأثيراً. وما أن وصلت حضارة اليونان إلى مرحلة النضج إلا وانفتحت على المناطق الأخرى المحيطة بالبحر المتوسط وأثّرت فيها. وفي مرحلة تالية وصل تأثير الحضارة اليونانية إلى مناطق أخرى بعيدة عن البحر المتوسط. واستمر هذا الوضع حتى وصل تأثير الحضارة اليونانية إلى العصر الحديث.

خصص "أحمد صبحي" الجزء الأول من كتابه "في فلسفة الحضارة"(١) للحديث عن الحضارة اليونانية. وقدّم لكتابه بمقدمة تقع في ثلاث صفحات، أشار فيها إلى النظريات التي تفسر مسيرة التاريخ على مر العصور، بدءاً بنظرية القديس أوغسطين، وانتهاءً بنظرية فوكوياما عن نهاية التاريخ عند الحضارة

الأمريكية، أو فلنقل الهيمنة الأمريكية. ومن بين النظريات جميعاً اقتنع "أحمد صبحي" بنظرية التعاقب الدوري للحضارات، باعتبارها الأصوب والأرجح. وقد دعم وجهة نظره بنظرية توينبي(٢) عن الحضارات، على اعتبار أن توينبي، بعد دراسته لأكثر من عشرين حضارة خلال عصور التاريخ، تبيّن له أن أياً منها لم يقو على تحدي عامل الزمن بالخلود(٣).

يعرض "أحمد صبحي"، في مقدمته، مشيئة الله بالأمم: فميلاد الحضارة يعقبه طفولة، فشباب، ثم شيخوخة وفناء. ويعلن أنه تخير لدراسة فلسفة الحضارة ثلاثاً منها، هي أكثرها صلة بنا وتأثيراً فينا: اليونانية، الإسلامية، الغربية. وقد تخيرت أولى هذه الحضارات الثلاث لأعرض فكر "أحمد صبحي" بشأنها. وتوقفت عند ملمح أشار إليه "أحمد صبحي" سريعاً، وهو في عبارة: "أكثرها صلة بنا وتأثيرا فينا". ولا شك أن الحضارة اليونانية دخلت في نسيج الحضارة العربية بعديد من الوسائل.

عرّف "أحمد صبحي" طفولة الحضارة اليونانية "بالمرحلة العتيقة"، وشبابها "بالمرحلة الكلاسيكية"، وشيخوختها "بالمرحلة الهلينستية"، وذلك وفقا لنظرية التعاقب الدوري للحضارات. ثم طبق نفس التقسيمات على كل من الحضارتين الأخريين. وأنهي مقدمته بعبارة موجزة أعلن فيها هدفه من هذه الدراسة، وهو ليس مجرد المعرفة بهذه الحضارات، وإنما "إدراك الحكمة الكامنة في مسيرة التاريخ". ولعل هذه العبارة الأخيرة هي سر تسمية "أحمد صبحي" لكتابه: "في فلسفة الحضارة".

وفي الصفحات من ٥ إلى ٢٠، يمهد "أحمد صبحي" تمهيداً وافياً لدراسته في فلسفة الحضارة عموماً. ويبدأ هذا التمهيد بمحاولة للتعريف بالمصطلحات الكامنة في مسمى "فلسفة الحضارة"، شأنه في ذلك شأن من يقوم بدراسة أي علم من العلوم. ويوضح صعوبة هذا الأمر؛ فالفلسفة لم يتفق الفلاسفة على تعريف لها؛ لأن كل فيلسوف يضع تعريفاً متسقاً مع

مذهبه أو نظريته، وقد يصل الأمر إلى حد التعارض بين التعريفات، وليس فقط مجرد الاختلاف.

أما كلمة الحضارة، فكما أوضح لنا "أحمد صبحي"، هناك أيضا اختلاف حول مفهومها. ولكن من حيث المعنى الاشتقاقي للكلمة، فهي في اللغة العربية مشتقة من الحضر، أي السكنى في المدن. وأما في اللغات الأوروبية، كالإنجليزية، على سبيل المثال، فلفظ civilization، مأخوذ من الكلمة اللاتينية civitas التي تعني مدنية، ومن ثم ارتبطت دلالة الكلمة بكل ما هو راق، ومرتبط بالتمدن، ولكن مع تقدم الدراسات الأنثروبولوجية، تغير المعنى الدلالي للفظ الحضارة، ولم يعد قاصراً على المدنية، بكل ما لها من مدلولات وارتباطات بالرقي والتقدم، وإنما صار المفهوم هو أن لكل شعب حضارته، مهما بلغ نصيبه من هذه الحضارة، فهناك مثلا حضارة الشعوب البدائية، وحضارة ما قبل التاريخ، طالما كان لهذه الشعوب نمط في الحياة يميزها عن غيرها، أياً ما تكون طبيعة هذا النمط. ومن ثم لم يعد هناك مفهوم واحد لمعنى كلمة الحضارة.

من القضايا الهامة كذلك، التي يعرضها "أحمد صبحي" في تمهيده، مسألة تطور الدراسات التاريخية نتيجة انحسار الأنظمة الدكتاتورية وحكم الفرد، وبزوغ الأنظمة الديمقراطية، وانعكاسها على الدراسات التاريخية، من التأريخ السياسي والعسكري، إلى التأريخ للحضارات، أو بالأحرى الشعوب ممثلة في علمائها، وأدبائها، وفنانيها، وفلاسفتها، ومفكريها، وكان رائد هذا التحول هو ڤولتير. وبعد أن أعلن ڤولتير أن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها وحكامها، وإنما في فلاسفتها وعلمائها ومفكريها، تحولت الدراسة في التاريخ من التأريخ السياسي والعسكري، إلى تأريخ الحضارة[٤].

هناك نقطة أخرى هامة ناقشها "أحمد صبحي" وهي الفارق بين فلسفة الحضارة، وتاريخ الحضارة، ويحدد الاختلاف بينهما بأنه يعادل اختلاف

الفلسفة عن التاريخ؛ فبينما تاريخ الحضارة وصف وتقرير، فإن فلسفة الحضارة تعليل وتفسير، وبينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تنحو نحو التعميم والكليات، فضلاً عن المقارنة بين مختلف الحضارات. ويضرب "أحمد صبحي" عدة أمثلة يوضح بها للقارئ الفارق بين تاريخ الحضارة وفلسفة الحضارة، من ذلك على سبيل المثال إذا قلت: أنجبت أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون، ومسرحيين من أمثال سوفوكليس ويوريبيديس[٥]، بينما لم تنجب اسبرطة فيلسوفاً ولا فناناً، فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما إذا قلت: تنجب الديمقراطية فلاسفة ومفكرين وفنانين، بينما لا تنجب الديكتاتورية سوى طغاة، فهذه تندرج تحت فلسفة الحضارة.

ويطرح "أحمد صبحي" تساؤلا آخر، هو: بم تتميز فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ؟ ويجيب عن هذا التساؤل بقوله: "إن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما نستخلص في فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة"[٦]. وفي موضع آخر، يضيف "أحمد صبحي": "إن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة وطبيعتها؛ بينما فلسفة الحضارة تقف موقفاً وسطاً بينهما، تستمد من التاريخ الأمثلة، وتتخذ من الفلسفة أحكامها الكلية؛ أي أن المنهج هنا هو المقياس، فضلا عن التجريد الشديد"[٧].

أنتقل الآن إلى الباب الأول الخاص بالحضارة اليونانية:

لعله من المناسب في هذا السياق، لإيضاح ما سيرد ذكره عند "أحمد صبحي"، أن أذكر أن بلاد اليونان لم تكن في العصور القديمة تشكل وحدة كلية متكاملة، وإنما انقسمت إلى ثلاث مناطق منفصلة: بلاد اليونان الأصلية، أي القسم الجنوبي من شبه جزيرة البلقان، ومجموعة جزر بحر إيجة[٨]، والساحل الغربي لآسيا الصغرى، على اعتبار أن اليونانيين هاجروا إليه في فترة مبكرة وصبغوه بالصبغة اليونانية.

يمهد "أحمد صبحي" لحديثه عن هذه الحضارة بمناقشة المسميات المختلفة التي تطلق عليها: إغريقية، هلينية، يونانية. بالنسبة للمسمى الأول، وهو مسمى الحضارة الإغريقية، فهو نسبة إلى الإغريق[٩]، وهم مجموعة القبائل المهاجرة إلى بلاد اليونان، ومنها إلى مناطق متفرقة من العالم[١٠]، كسواحل آسيا الصغرى[١١]، وجنوب إيطاليا وصقلية، وجنوب فرنسا وشمالي أفريقيا. ومعنى ذلك أن الحضارة الإغريقية لم تكن قاصرة على بلاد اليونان فحسب. أما استخدام مسمى الحضارة الهلينية، فيذكر "أحمد صبحي" أنه نسبة إلى منطقة بعينها وهي منطقة هيلاس، التي تفصل وسط اليونان عن شماليه، وهذا التفسير الذي ذكره "أحمد صبحي" هو أحد التفسيرات التي فسر بها فريق من العلماء استخدام لفظ هليني[١٢]. وبالنسبة لمسمى الحضارة اليونانية، فيذكر "أحمد صبحي" أنه نسبة إلى اللغة اليونانية[١٣]، التي لم تكن قاصرة على بلاد اليونان فحسب، بل تحدثت بها الشعوب القاطنة في المستعمرات بالمناطق سالفة الذكر[١٤].

ويذكر "أحمد صبحي" قضية هامة وهي قضية اتصال الحضارة الإغريقية[١٥] بالحضارات الشرقية، وما أفادته من تلك الحضارات؛ فيذكر أنها أخذت من الحضارة الفينيقية الأبجدية، ومن البابلية أخذت علم الفلك[١٦]. ثم يضيف رحلات كبار مفكري اليونان إلى مصر، أمثال سولون، وأفلاطون، وهيرودوت.

وينتقل "أحمد صبحي" إلى الحديث عن أثر العوامل الجغرافية على تاريخ بلاد اليونان وحضارتهم؛ فطبيعة بلاد اليونان جبلية وعرة، تفتتها الجبال من كل جانب[١٧]، لذا تأسست المدن قريبة من البحر، ومن ثم فهي حضارة بحرية[١٨]. وقد رصد "أحمد صبحي" أكثر من نتيجة لهذه الطبيعة الصعبة:

١ - هجرة القبائل اليونانية إلى آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، وغيرهما. وأود أن أضيف هنا أن المهاجرين اليونانيين أقاموا على الشواطئ التي هاجروا إليها عدداً من المدن على طراز المدن اليونانية الموجودة ببلاد

اليونان الأصلية[١٩]، ونقلوا إليها طراز المدن الأصلية، وأسلوب معيشتها[٢٠].

٢ - حالت وعورة السطح وصعوبة الاتصال دون قيام وحدة سياسية، وسلطة مركزية[٢١]، وبدلاً من ذلك صارت كل مدينة تشكل وحدة مستقلة، تسمى "دولة المدينة"، وهي أشبه بدويلات صغيرة، قائمة بذاتها[٢٢]. ونتيجة هذا العامل الجغرافي، وما خلقه من نظام دولة المدينة، أن طبعت الحضارة الإغريقية بطابع الفردية، والروح الفردية، بشكل أو بآخر، من مقومات الفكر الحر، على نحو ما يوضح لنا "أحمد صبحي".

يقسم "أحمد صبحي" الحضارة الإغريقية إلى مراحل ثلاث[٢٣]:

١ - مرحلة النشأة، وهي المرحلة العتيقة، من القرن الثاني عشر ق.م.، إلى القرن السادس ق.م.، وأهم ما يمثلها ملحمتا هوميروس، "الإلياذة"، و"الأوديسية". وفي هذه المرحلة قامت الحضارة على سواحل آسيا الصغرى.

٢ - مرحلة الازدهار، أي المرحلة الكلاسيكية، من القرن السادس حتى أواخر القرن الرابع ق.م.، وأهم ما يمثلها ظهور كبار المفكرين في كل من الفلسفة، والفن، والمسرح، والتاريخ. واحتلت أثينا في هذه المرحلة مركز الصدارة.

٣ - مرحلة التدهور، التي أعقبت فتوحات الإسكندر، وفيها امتزج الفكر الإغريقي بالشرقي، وانتقل مركز الثقافة من أثينا إلى الإسكندرية.

ثم يتناول "أحمد صبحي" بالتحليل كل مرحلة من المراحل الثلاث، سالفة الذكر، على حدة. ولعله من المناسب أن نرى الكيفية التي تناول بها هذه المراحل.

أولاً ـ بالنسبة للمرحلة الأولى، وهي دور النشأة، أو المرحلة العتيقة:

تخير "أحمد صبحي" لهذه المرحلة ثلاثة تمثيلات، هي كالتالي:

١ - أشعار هوميروس، على اعتبار أن ملحمتى هوميروس، "الإلياذة"، و"الأوديسية"، كانتا عنصرين من عناصر وحدة الإغريق، وجدانياً وفكريا[٢٤]، على الرغم من افتقارهم إلى الوحدة السياسية. ولا شك أن "أحمد صبحي" محق في اختياره لملحمتي هوميروس؛ فهما أقدم ما وصلنا من الأدب الإغريقي، ولا تكتمل دراسة الحضارة الإغريقية بدونهما. وقد أشار "أحمد صبحي" في عجالة إلى ما يسميه المتخصصون بالمشكلة الهومرية[٢٥]، وإن لم يستخدم هذا المسمى. وهذه المشكلة ناتجة عن إنكار بعض العلماء لوجود هوميروس أصلاً، أو اعتقاد البعض بأن هناك عدة شعراء بهذا الاسم، أو أن هناك شاعرين على الأقل بهذا الاسم: أحدهما نظم "الإلياذة"، والآخر نظم "الأوديسية". ويتساءل "أحمد صبحي": هل كانت الملحمتان من تأليف هوميروس حقا؟ ويجيب "أحمد صبحي" عن هذا السؤال بترجيح الرأي القائل بأن تأليفهما يرجع إلى عدة شعراء، على مدى قرنين من الزمان، آخرهم هو هوميروس. ولما كانت "الإلياذة" سجلا للحياة الاجتماعية للإغريق، وأساس ثقافتهم، فقد عد هوميروس معلم الإغريق الأول[٢٦]. وما أجمل العبارة التي قالها أفلاطون عن هوميروس، ويروق لي أن أضيفها في هذا السياق، وهي أن من تتاح له فرصة فهم هوميروس، يسيطر على أساليب الفنون جميعاً سيطرة تامة[٢٧].

٢ - وحي دلفي. ودلفي هي مدينة تقع في وسط اليونان، وهي بمثابة العاصمة الدينية للإغريق، إن جاز التعبير. ويتم تلقي الوحي عن طريق كاهنة الإله أبولو، التي تنبئ بالمستقبل، بناء على استفسارات طالبي النبوءة. وعادة ما تكون الإجابات غامضة، تعتمد على الرمز. ويذكر "أحمد صبحي" موقفاً شهيراً له طرافته، يربط بين وحي دلفي

والفلسفة؛ فقد سئلت الكاهنة عن أحكم الناس في ذاك الزمان، فأجابت بأنه سقراط[٢٨]. ولما علم سقراط بذلك انتابته الدهشة، وأراد أن يتيقن من صدق حكمها، فتحاور مع السياسيين، فلم يجدهم أحكم الناس، وإنما أكثرهم تعالياً. وتحاور مع الشعراء، فلم يجدهم يفقهون ما يقولون، لأن شعرهم ليس صادراً عن العقل. وذهب سقراط إلى غيرهم، وغيرهم حتى خرج بنتيجة مؤداها أنهم جميعا جهلة، يدعون العلم، أما سقراط فهو أحكمهم لأنه جاهل معترف بجهله، لا دعياً كسائر الناس[٢٩].

٣ - الألعاب الأوليمبية[٣٠]. وهي عبارة عن مهرجانات كانت تقام عند جبل أوليمبوس، اعتبارا من عام ٧٧٦ ق.م. وبلغت من الأهمية في حياة الإغريق أن صار يؤرخ بها للأحداث. وفي أثنائها تتوقف الحروب بين المدن، ويظل الشغل الشاغل هو إثبات التفوق.

ثانياً ـ المرحلة الكلاسيكية:

تحدث "أحمد صبحي" بإيجاز شديد عن أهم مظهرين لهذه المرحلة، وهما:

١ - الفلسفة: وتعد من أهم مظاهر حضارة الإغريق[٣١]، ذات التأثير بعيد المدى في التراث الإنساني بعامة، متجاوزة في ذلك الحدود المكانية والزمانية للحضارة الإغريقية. ويوضح "أحمد صبحي" سبب نشأة الفلسفة في بلاد اليونان دون غيرها من مواطن الحضارات الأخرى إلى عاملين: الأول هو ضعف سلطة الدين، وما نجم عن ذلك من فراغ عقائدي أدى إلى أن تشغل الفلسفة هذا الفراغ، بالبحث في نشأة الكون وأصل الإنسان ومصيره بعد الموت. أما العامل الثاني فهو النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة. فالحكم الفردي المطلق في الحضارات القديمة مثّل قيداً على حرية الفكر، بينما عاش الإغريق في ظل مدن مستقلة أتاحت لهم حرية الفكر، مثلما أتاحت لهم حرية

الحركة. وبإيجاز يعرض "أحمد صبحي" دور كل من سقراط[٣٢]، وأفلاطون[٣٣]، وأرسطو[٣٤] في الفكر الإغريقي. ولا شك أن "أحمد صبحي" محق في تصويره للتأثير الكبير للأفكار التي قدمها الفلاسفة الثلاثة؛ فقد أثرت أفكارهم على الفكر الفلسفي القديم في المناطق المطلة على البحر المتوسط. ولعله من المناسب أن أذكر، في هذا الصدد، أن أفكار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أثرت على بعض قضايا الفكر المسيحي، خاصة في الفترة الأولى التي دخلت فيها المسيحية في صراع مع الفكر الوثني. بل يمكن القول إن تأثير الفكر الفلسفي اليوناني وصل إلى أوروبا في العصور الوسطى، وإلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم أثرت في الفكر الحديث والمعاصر.

٢ - المسرح: ويعد أهم نتاج للحضارة الإغريقية. لم يكن نوعاً من الترف على الإطلاق، بل جاء لإشباع الجوانب الوجدانية للإغريق، وفي الوقت ذاته أثار المسرح في المشاهد الإغريقي الكثير من التأملات في مشكلات الإنسان وعلاقته بالكون. ويمثل "أحمد صبحي" للدراما بكل من أيسخيلوس[٣٥]، وسوفوكليس[٣٦]، في التراجيديا، وأريستوفانيس[٣٧] في الكوميديا. ولعله من المناسب أن أضيف هنا أن أي متخصص لا يمكنه إغفال اسم يوريبيديس[٣٨]، فهو المتمم للثالوث التراجيدي الشهير. فالمسرح التراجيدي الإغريقي في الفترة الكلاسيكية قائم على هذا الثالوث، لا يُهمل ذكره بحال من الأحوال.

المرحلة الثالثة، هي المرحلة الهلينستية:

وقبل أن أعرض فكر "أحمد صبحي" فيما يتعلق بهذه المرحلة، أود أن أوضح أن الإسكندر الأكبر يمثل بداية عصر جديد من عصور تاريخ اليونان، وأصبح هذا العصر يسمى بالعربية أحيانا بالعصر "المتأغرق"[٣٩]، ترجمة للمصطلح الغربي[٤٠]. وأطلق مصطلح "الحضارة الهلينستية" على حضارة

عصر ما بعد فتوحات الإسكندر. لم تعد فيه الحضارة اليونانية، كما كانت من قبل، بمفهومها التقليدي، كياناً حضارياً مستقلاً، وإنما أصبحت جزءاً من كيان حضاري أشمل، شاركتها فيه حضارات الشرق الأدنى القديم. ومع ذلك يظل هذا العصر امتداداً، أو بالأحرى تطوراً لتاريخ اليونان، بشكل أو بآخر. وعلى الرغم من وجود بيئة حضارية جديدة في المراكز الثقافية الجديدة في منطقة الشرق الأدنى، فقد بقيت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة.

وعلى نحو ما أوضح "أحمد صبحي"، فهذه المرحلة ذات طبيعة خاصة، اجتمعت فيها العناصر اليونانية مع العناصر الشرقية[٤١]. وحدودها الزمانية هي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد تقريباً[٤٢]. ويحرص "أحمد صبحي" على إيضاح نقطة هامة للقارئ، ألا وهي أنه على الرغم من أن الإسكندر تاريخياً من أعظم القادة العسكريين، وعلى الرغم من منجزاته، إلا أنه من منظور فلسفة التاريخ يمثل مرحلة بداية النهاية للحضارة الإغريقية[٤٣]؛ فقد خالف روح نظام دولة المدينة[٤٤]، ولم يعد التوسع الخارجي يمثل مستعمرات إغريقية بحتة. وتسربت روحانية الشرق[٤٥]، في هذا العصر، وصار لها الغلبة على الفلسفة الإغريقية، وتغلبت خصائص أنظمة الحكم الشرقية، المتمثلة في الملكية المطلقة، وتأليه الملوك على الديمقراطية الأثينية[٤٦]. وبانتقال مركز الفكر والثقافة من أثينا إلى الإسكندرية، فقدت أثينا قيادتها الفكرية باعتبارها رائدة الديمقراطية، ومنار الفلسفة.

ويوضح "أحمد صبحي" مصير الفلسفة الإغريقية في مرحلة شاخ فيها الفكر، وانهارت الأخلاق، وتفككت الحياة الاجتماعية، وطغت القيم المادية على سلوك الأفراد، وصارت الأخلاق هي محور الفلسفة.

وحتى لا يتطرق إلى ذهن القارئ الظن بتدهور كل مظاهر الفكر والحضارة في العصر الهلينستي، يلقي "أحمد صبحي" الضوء على ازدهار العلوم على نحو لم يكن من قبل. ثم يطرح سؤالين: أولهما، كيف تقدم العلم في عصر

تتدهور فيه الحضارة؟ وكيف ازدهرت العلوم في عصر الحكم المطلق، على نحو لم يتح لها في عصر الديمقراطية؟ ثم يجيب عن هذين السؤالين بقوله: "تتقدم الفلسفة في ظل حكم ديمقراطي، بينما يتقدم العلم في ظل حكم ملكي". وبعد هذا التعليق من منظور فلسفة الحضارة، يوضح السبب في نقطتين:

١ - أن الفلسفة تقتضي فكراً متحرراً ليس غير، أما العلم فيلزمه أدوات بحث، وأجهزة، ومراصد، ومعامل، ومتاحف، مما لا تقدر عليه غير الحكومات الثرية.

٢ - إن تشجيع العلم من إنشاء متاحف، وإقامة مكتبات عامة، واستقدام علماء من كل فج للدراسة والبحث والتدريس من مظاهر الفخامة، واستعراض الثروة تماما كتشييد القصور، وما إلى ذلك. ومن هنا يعرج بنا "أحمد صبحي" على إنشاء البطالمة لأشهر مكتبة في العالم القديم، وهي مكتبة الإسكندرية القديمة، التي وفد إليها العلماء من جميع أنحاء العالم، ليعيشوا في ظل تشجيع الملوك، على نفقة الدولة.

ويختتم "أحمد صبحي" حديثه عن المرحلة الهلينستية بقوله:

"لا يعيب العلماء أن يعيشوا على نفقة الدولة، أو تحت رعاية الملك أو الحاكم، ولكن ذلك يعيب الفلسفة؛ بل إنه يفضي إلى هلاكها، وهكذا كان السبب الذي أدى إلى ازدهار العلم هو نفسه الذي أدى إلى تدهور الفلسفة، وهكذا تزدهر الفلسفة في ظل الديمقراطية، وتتدهور في ظل الدكتاتورية، بينما قد يتقدم العلم في ظل الحكم المطلق على نحو قد لا يتاح له في عصور الديمقراطية، لأنه يقتضي ثراء الدولة ورعايتها له".

وهنا ينتهي عرض "أحمد صبحي" لفلسفة الحضارة اليونانية. ورغم العرض الموجز إلا أنه في كل مرحلة من المراحل، رسم صورة توضح المراد منها.

الهوامــش

(١) أحمد صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة (اليونانية-الإسلامية-الغربية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ص ٢١ وما بعدها.

(٢) ولد أرنولد توينبي في لندن عام ١٨٨٩، وتوفي عام ١٩٧٥، وكان اهتمامه منصباً على دراسة الحضارات القديمة، وخاصة الحضارة الهلينية، التي درسها في جامعة أكسفورد.

(٣) اقترن اسم توينبي بنظرية نشأة الحضارات وتدهورها، بعد مرورها بمراحل متتالية، مما دفع المؤرخين في القرن العشرين إلى إعادة النظر في مفهوم التاريخ، وحركة الإنسانية.

(٤) يستدرك "أحمد صبحي" بقوله (ص ٨): "على أن ذلك لا يعني بأي حال أنه لم يكن هناك تأريخ للحضارات قبل ڤولتير، فقد عرف التاريخ الإسلامي ذلك النمط من الدراسات فيما يعرف بكتب الطبقات، مثل طبقات المحدثين للواقدي، وطبقات الفقهاء للشيرازي، وطبقات الشافعية للسبكي، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى.. إلخ، وكانت هذه تحظى من الاهتمام بالدراسة في معاهد العلم بأكثر مما كانت تحظى به سير الملوك والحكام".

(٥) جدير بالذكر هنا أنني حرصت على استخدام الأسماء، ليس بالصورة التي وردت عليها بالكتاب، وإنما بالصورة العربية المتعارف عليها بين أهل التخصص.

(٦) أحمد صبحي، المرجع السابق، ص ١٤.

(٧) أحمد صبحي، المرجع نفسه، ص ١٦.

(٨) بحر إيجة هو الجزء الشمالي الشرقي من البحر المتوسط، ويقع بين شبه جزيرة البلقان غربا وآسيا الصغرى شرقاً.

(٩) في حقيقة الأمر أن اسم الإغريق Graeci هو الإسم الذي أطلقه الرومان على هذه الشعوب، وهو اسم مشتق من قبائل الـ Graioi، التي نزحت من إقليم بويوتيا ببلاد اليونان الأصلية، واستوطنت الساحل الغربي لإيطاليا، وأسست أقدم المستعمرات اليونانية هناك، ومن ثم أطلق الرومان على هذه المستعمرة، بل وعلى جميع المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا وصقلية اسم "اليونان العظمى" Magna Graecia ، ومنها جاءت التسميات في اللغات الأوروبية الحديثة. أي أن إسم الإغريق أطلقه شعب آخر على مجموعة منهم، ثم عُممت التسمية على الشعب بأكمله.

(١٠) كان اليونانيون مثل الفينيقيين يميلون إلى الهجرة والتجارة، فمن القرن الحادي عشر ق.م.بدأت الهجرات اليونانية التي استقرت على شواطئ القارات الثلاث، أوروبا وآسيا وأفريقيا، المطلة على البحر المتوسط.

(١١) كانت أكثف الهجرات اليونانية متجهة إلى آسيا الصغرى، فمنذ أقدم العصور انتقلت العناصر الأيونية والأيولية والدورية والآخية التي تكون منها الشعب اليوناني واستقرت هناك.

(١٢) في الواقع إن تسمية الهلينيين أطلقت منذ بداية القرن السابع على شعوب هذه البلاد، وأطلقوها على أنفسهم، بل وفاخروا بأنهم هلينيون. أما عن اشتقاق الكلمة فمختلف عليه بين العلماء والدارسين. ولعل هذه التسمية هي أدق التسميات جميعاً، على اعتبار أنها التسمية التي أطلقها هذا الشعب على نفسه.

(١٣) مسمى اليونانيين هو تحريف لكلمة "أيونيين" Iones ، وقد ورد هذا الإسم عند هوميروس. ولما كان الأيونيون هم أول قسم من هذا الشعب له صلات مع الممالك الشرقية المجاورة، فقد حورت هذه الممالك هذا المسمى، كل بما يتفق ولغته، وأطلقته على هذا الشعب على سبيل التعميم. ورغم دقة مسمى الهلينيين، إلا أن الأكثر شيوعاً في العربية هو اليونانيون.

(١٤) انظر المناقشة المطولة الممتعة، التي قدمها توينبي لهذه المسميات: أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة صقر خفاجة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص ص ١٩، وما بعدها.

(١٥) جدير بالذكر أن "أحمد صبحي" مال إلى استخدام مسمى الحضارة الإغريقية في عرضه، بخلاف عنوان الكتاب الذي استخدم فيه المسمى الأكثر شيوعاً، وهو اليونانية.

(١٦) عن تأثير حضارات الشرق الأدنى القديم على الحضارة اليونانية في أكثر من جانب، انظر: لطفي عبد الوهاب يحيي، اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ص ١٩، وما بعدها. عن التأثيرات المتبادلة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية القديمة، انظر كذلك: إبراهيم عبد العزيز الجندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، القاهرة، ٢٠٠٤-٢٠٠٥، ص ص٦، وما بعدها.

(١٧) من أمثلة سلاسل الجبال التي قسمت بلاد اليونان: جبال جرانية، وجبال كراتة، جبل كيثايرون، جبال هليكون، وجبال بندوس.

(١٨) لا شك أن البحر عوض اليونان عن ضيق الحياة بالداخل، والناتج عن كثرة الجبال، وقلة السهول، وفقر تربة هذه السهول. وقد أفاد اليونانيون من البحر في الهجرة والتجارة.

(١٩) حين نقول بلاد اليونان الأصلية نعني بذلك اليونان الأوروبية، وبالتحديد القسم الجنوبي من شبه جزيرة البلقان، كما سبق الإيضاح.

(٢٠) من هذه المدن التي انتشرت على شواطئ البحر المتوسط ميليتوس وإفيسوس على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، ونيابوليس (نابولي الحالية) في إيطاليا، وماسيلية (مارسيليا الحالية) على ساحل الغالة، ونقراطيس (نقراش الحالية) في مصر.

(٢١) على العكس من ذلك كانت الحضارة المصرية القديمة، وحضارة وادي الرافدين، فقد عكست كل منهما حالة مجتمع موحد تقبض على زمامه سلطة مركزية واحدة.

(٢٢) عن نظام دولة المدينة، نشأته وتطوره، انظر: لطفي عبد الوهاب (١٩٩١) ص ص ٩٣، وما بعدها.

(٢٣) جدير بالذكر هنا أنه يوجد أكثر من تقسيم لتاريخ اليونان وحضارته. ولعله من المناسب أن استشهد بعبارة أوردها "أستاذنا الدكتور لطفي عبد الوهاب"، (١٩٩١) ص٧٤: "التقسيمات التي ينقسم إليها تاريخ اليونان تختلف من أنصار مذهب معين في التأريخ إلى أنصار مذهب آخرحسبما تختلف وجهات النظر بين أنصار المذاهب المتباينة". ثم يتبع تقسيما يتخطى الخلافات بين هذه المذاهب، ويتخذ نقطة انطلاقه، على حد قوله، من نمو المجتمع اليوناني ذاته. وهذا التقسيم هو: العصر المبكر، وينتهي حوالي ١١٠٠ق.م.، عصر ظهور دولة المدينة ويمتد من حوالي ١١٠٠ إلى ٥٠٠ ق.م.، العصر الكلاسيكي، ويمتد بين بداية القرن الخامس وأواخر القرن الرابع.

(٢٤) أطلق على "الإلياذة" و"الأوديسية" إنجيل الإغريق، انظر في ذلك: هـ.د. كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرازق يسري، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢.

(٢٥) عن تفاصيل المشكلة الهومرية، انظر: أحمد عتمان، الأدب الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، القاهرة، ٢٠٠١، ص ص ٢٧، وما بعدها.

(٢٦) جدير بالذكر أن الإلياذة والأوديسية بقيتا لقرون عديدة أساس التربية والتعليم في بلاد اليونان.

(٢٧) انظر: أفلاطون، "محاورة إيون"، (Ion, 359 d).

(٢٨) ذهب خايريفون، صديق سقراط، ليستشير نبوءة الإله أبولو في دلفي بشأن سقراط. وجاء جواب النبوءة الإلهية "ليس هناك أحد أحكم من سقراط". ومن ثم أخذ سقراط يحاور الفئات التي اشتهرت بالحكمة في أثينا، من خطباء، وشعراء، ورسامين، ولحاتين بهدف اكتشاف من يفوقه حكمة. ويقال إن هذا الموقف كان بداية سقراط في ممارسة منهج الاستجواب الذي عرف باسم "الحوار السقراطي".

(٢٩) أدرك سقراط أنه أحكم الناس لأنه يعمل بالحكمة المكتوبة على مدخل معبد أبولو في دلفي، وهي: "إعرف نفسك"، ومعناها إعرف حدود مقدرتك البشرية على المعرفة.

(٣٠) كانت الاحتفالات الأوليمبية تقام مرة كل أربع سنوات في مدينة أوليمبيا، في شهر يوليو أو أغسطس، وتعد أقدم الاحتفالات الرياضية التي تقام تكريماً لكبير الآلهة زيوس. كانت هذه الاحتفالات عبارة عن قسمين، الأول هو تقديم القرابين لزيوس، وغيره من الآلهة والأبطال، والثاني هو الألعاب الرياضية. كانت هذه الاحتفالات في البداية عبارة عن يوم واحد فقط، تقام فيه مباراة واحدة للعدو. ثم بعد ذلك صارت خمسة أيام، وأدخلت العاب جديدة حتى وصل عددها إلى عشرة. لمزيد من التفاصيل عن الألعاب الأوليمبية، انظر: محيي الدين مطاوع، الأوليمبيات: دعوة إلى السلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بالتعاون مع المركز الثقافي اليوناني بالقاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٥٣، وما بعدها.

(٣١) على حد تعبير فاروق القاضي، فقد كانت الفلسفة الإغريقية "أكثر الجوانب إشراقاً في التراث الإغريقي بعامة، والتي نعدها بحق قمة الترف العقلي"، انظر: فاروق القاضي، محاضرات في معالم التاريخ الإغريقي من الحضارة الإيجية الباكرة حتى مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٥.

يبدأ وورنر دراسته عن فلاسفة الإغريق بعبارة يقول فيها: "ابتكر الإغريق من بين ابتكاراتهم الأخرى: العلم والفلسفة. وقد عاش العلماء والفلاسفة الأوائل خلال القرن السادس ق.م. على الساحل الإغريقي من آسيا الصغرى، وفي المدن الإغريقية في جنوب إيطاليا، ثم حدث بعد ذلك خلال القرنين الخامس والرابع ق.م. أن صارت "أثينا" مركزاً هاماً من مراكز الفكر، ولكن في هذا الوقت كان العلم والفلسفة يدرسان في كل مكان في العالم الإغريقي"، انظر: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٩.

(٣٢) عاش سقراط في الفترة من ٤٦٩ إلى ٣٩٩ ق.م.

(٣٣) عاش أفلاطون من حوالي ٥٢٨ إلى ٤٣٧ ق.م.

(٣٤) ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق.م.

(٣٥) عاش أيسخيلوس في الفترة من ٥٢٥إلى ٤٥٦ ق.م.

(٣٦) عاش سوفوكليس في الفترة من ٤٩٧ إلى حوالي ٤٠٦ ق.م.

(٣٧) ولد أريستونانيس حوالي عام ٤٤٥ ق.م.

(٣٨) ولد يوريبيديس حوالي عام ٤٨٠ ق.م.

(٣٩) رغم استخدام هذا المسمى في العربية إلا أنه يحمل قدراً كبيراً من عدم الدقة، إذا ما نظرنا إلى طبيعة العصر. لأن المقصود بهذا المسمى هو عملية أغرقة أو هلنة الشرق، أي جعله إغريقيا أو هلينياً في سماته. في حين أن واقع الأمر غير ذلك. فما حدث هو عملية مزج بين الحضارتين، اليونانية والشرقية، لعبت فيه مصر دوراً ريادياً.

(٤٠) المسمى الذي استخدمه الغرب هو "الهلينستي". انظر المناقشات المستفيضة حول مسميات "الهلينستي"، و"المتأغرق"، و"السكندري"، في لطفي عبد الوهاب يحيي، دراسات في العصر الهلنستي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ص١٦، وما بعدها. وعن نقد مصطلح الهلينستي، انظر المقدمة التي وضعها أحمد عتمان لترجمة كتاب "أثينا السوداء": مارتن برنال، أثينة السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق١٧٨٥-١٩٨٥، ترجمة مجموعة، تحرير ومراجعة أحمد عتمان، المشروع القومي للترجمة، رقم ١٦، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص ٣٩، وما بعدها.

(٤١) انظر تفاصيل ذلك في: لطفي عبد الوهاب يحيي (١٩٩٥)، ص ص ٣، وما بعدها.

(٤٢) تنتهي هذه المرحلة على وجه الدقة بموقعة أكتيوم عام ٣١ ق.م.، وهزيمة أنطونيوس وكليوباترا على يدي أوكتافيانوس، وانضمام مصر إلى الإمبراطورية الرومانية.

(٤٣) جدير بالذكر أن الدراسات الحديثة وجهت الكثير من الاهتمام إلى العالم الهلينستي، وصار يُنظر إليه على أنه إحدى المراحل المهمة في تاريخ الحضارة الغربية، انظر في ذلك: نفتالي لويس، اليونانيون في مصر البطلمية، دراسات في التاريخ الاجتماعي للعصر الهللينستي، ترجمة السيد جاد، الإسكندرية ٢٠٠٦، ص ص٢١، وما يليها.

(٤٤) عن هذه الروح الجديدة، انظر: وورنر (١٩٨٥) ص ص ١٧٤، وما يليها.

(٤٥) تجاوز الإسكندر مرحلة الولاء للآلهة اليونانية المحلية وأعلن أنه ابن للإله آمون، بصفته أبو البشر، وفي أعقاب دخوله مصر، اتجه إلى معبد الإله آمون في واحة سيوة، حيث نصبه الكهنة المصريون إبناً لهذا الإله.

يميل الدارسون المحدثون إلى الاعتقاد بأن أكبر قدر من تأثير الأفكار الشرقية في الحضارة اليونانية كان في مجال الديانة أكثر من أي مجال آخر من مجالات النشاط الإنساني. ويعتبرون أن أكبر خاصية مميزة للحضارة الهلينستية هي ما يسمى بالامتزاج الديني، انظر في ذلك: آلان صمويل، بين أثينا والإسكندرية، الهللينية والغايات الاجتماعية في مصر البطلمية، ترجمة السيد جاد، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ص ٩٤، وما بعدها.

(٤٦) عن محاولة الإسكندر المزج بين النظام السياسي الذي عرفه المجتمع اليوناني، ممثلاً في نظام دولة المدينة من جانب، والنظام المركزي والإمبراطوري الذي عرفه الشرق، انظر: لطفي عبد الوهاب يحيي، دراسات في حضارة اليونان والرومان، مركز التعاون الجامعي، الإسكندرية، ١٩٦٨، ص ص ١٥، وما بعدها.

الفلسفة اليونانية
فى كتابات
الدكتور أحمد صبحى

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد فتحى عبد الله
أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب
قسم الفلسفة - جامعة طنطا

كان للأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" - رحمه الله - اهتمام كبير بالفلسفة اليونانية منذ وقت طويل؛ فقد شارك فى البداية الأستاذ الدكتور/ على سامى النشار - رحمه الله - فى كتابة بعض فصول كتاب "نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان"، والذى نشر بالإسكندرية سنة ١٩٦٤م، ثم كتب مؤلفه "فى فلسفة الحضارة" الجزء الأول: الحضارة الإغريقية، والذى نشره أيضاً بالإسكندرية فى وقت لاحق، وهو يعد جزءاً من سلسلة فى فلسفة الحضارة استكملها فى الكتاب الذى اشتركت معه فى تأليفه الأستاذة الدكتورة/ صفاء جعفر وعنوانه "فى فلسفة الحضارة" (اليونانية - الإسلامية - الغربية) والذى نشر فى بيروت عام ١٩٩٩.

وقد استمر اهتمام الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - بالفلسفة اليونانية حتى سنوات قليلة قبل وفاته؛ فقد كتب فيها عدة مقالات شارك ببعضها فى بعض المؤتمرات الفلسفية، ونشرها ضمن كتابه "وحملها الإنسان - مقالات فلسفية" والذى نشره ببيروت عام ١٩٩٧.

أما عن الفصول التى كتبها فى كتاب "نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان" فهى الفصول من الثالث إلى الثامن من الباب الرابع:

- أما الفصل الثالث فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" جـ- عمليات الطبيعة.
- وأما الفصل الرابع فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" د- الروح الإنسانية.
- وأما الفصل الخامس فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" هـ- فى النظرة الدينية.
- وأما الفصل السادس فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" و- الإنسان فى معاملته للناس.
- وأما الفصل السابع فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ز- النسبية والتناقض.
- وأما الفصل الثامن فعنوانه: "فلسفة هيراقليطس" ح- التوافق الخفى.

- كما كتب الباب الخامس بأكمله وعنوانه: "مذاهب الجمع والتلفيق"، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:
  - أما الفصل الأول فعنوانه: "أنبا دوقليس".
  - وأما الفصل الثانى فعنوانه: "أنكساجوراس".
  - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "المدرسة الذرية".

- كما كتب الباب السادس بأكملة وعنوانه: "الرياضيون المتأخرون"، ويشتمل على فصل واحد وعنوانه: "فيلولاوس".

- كما كتب الباب السابع بأكمله وعنوانه: "السوفسطائيون"، ويشتمل هذا الباب على فصلين:
- أما الفصل الأول فعنوانه "السوفسطائية: خصائصها وظروف نشأتها".

- وأما الفصل الثانى فعنوانه: "أشهر رجالهم".

- أما الباب الثامن وعنوانه: "سقراط"، وهو غير مقسم إلى فصول؛ فقد كتب فيه "الدكتور صبحى" الموضوعات الآتية:
  ١ - حياته.
  ٢ - محاكمته وإعدامه.
  ٣ - أحاديث سقراط فى المنهج. وقد كتب "الدكتور النشار" فلسفته الأخلاقية.
- كما كتب الدكتور "أحمد صبحى" الباب التاسع وعنوانه: "صغار السقراطيين"، ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:
  - أما الفصل الأول فعنوانه: "المدرسة الميغارية".
  - وأما الفصل الثانى: فعنوانه: "المدرسة الكلبية".
  - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "المدرسة القورينائية".

ومما سبق يتضح أن الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - قد كتب ما يزيد عن نصف هذا الكتاب، والفصول التى كتبها انتهى من كتابتها قبل حصوله على درجة الدكتوراه، وقد رجع فى كتابة هذه الفصول إلى مصادر ومراجع أصيلة فى الفلسفة اليونانية؛ حيث رجع إلى ثلاثة مصادر أفلاطونية، ومصدر أرسطى، وثلاثة مراجع أجنبية فى تاريخ الفلسفة.

وأما عن مؤلفه "فى فلسفة الحضارة" الجزء الأول الحضارة الإغريقية. فقد أهداه إلى المرحوم الأستاذ الدكتور "زكى نجيب محمود"، وأشار فى الإهداء إلى أنه قد تتلمذ عليه عن بُعد، وقدّم فى الإهداء شكراً للمرحوم الأستاذ الدكتور "محمود فهمى زيدان" والذى هيأ له فرصة الالتقاء بالدكتور "زكى نجيب محمود". ويتألف هذا الكتاب من مقدمة، ومدخل، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

- أما المقدمة فقد عرض فيها لأسباب تأليفه لهذا الكتاب، أما المدخل فقد حاول فيه الإجابة عن السؤال الآتى: هل الحضارة الإغريقية معجزة فريلة بين الحضارات القديمة؟ كما عرض فيه لأثر العامل الجغرافى فى تحديد بعض خصائص الحضارة الإغريقية، وظروف نشأتها، كما أشار فيه إلى مراحل الحضارة الإغريقية.

- أما الباب الأول وعنوانه: "المرحلة العتيقة - الحضارة الإغريقية فى طور النشأة". فيشتمل على فصلين:
  - أما الفصل الأول فعنوانه: "معالم القومية الإغريقية".
  - وأما الفصل الثانى فعنوانه: "دولة المدينة".

- وأما الباب الثانى وعنوانه: "المرحلة الكلاسيكية الحضارة الإغريقية فى طور الازدهار". فيشتمل على ثمانية فصول:
  - أما الفصل الأول فعنوانه: "أثينا مهد الديموقراطية".
  - وأما الفصل الثانى فعنوانه: "إسبرطة: الدكتاتورية العسكرية".
  - وأما الفصل الثالث فعنوانه: "الحروب البيلوبونيزية".
  - وأما الفصل الرابع فعنوانه: "الفلسفة".
  - وأما الفصل الخامس فعنوانه: "التأريخ".
  - وأما الفصل السادس فعنوانه: "المسرح".
  - وأما الفصل السابع فعنوانه: "الفن - فلسفة الجمال - الفنون".
  - وأما الفصل الثامن فعنوانه: "العلم".

- وأما الباب الثالث وعنوانه: "المرحلة الهلينستية - الحضارة الإغريقية فى طور النهاية". فيشتمل على أربعة فصول:
  - أما الفصل الأول فعنوانه: "الهلينستية: المنحنى والمساواة".

- وأما الفصل الثانى فعنوانه: "استسلام الفلسفة".
- وأما الفصل الثالث فعنوانه: "الإسكندرية"
- وأما الفصل الرابع فعنوانه: "العلوم والآداب".

وقد اعتمد الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - فى كتابة هذا المؤلف على عدد كبير وهام من المراجع العربية والأجنبية.

- وأما البحوث والمقالات التى نشرها فى كتابه "وحملها الإنسان - مقالات فلسفية". فهى أربع:

١ - نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية.

٢ - اعرف نفسك.

٣ - بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة.

٤ - إسبرطة.

وسنعرض هنا فقط للمقالة الأولى وعنوانها: "نقد المعتزلة للفلسفة اليونانية"؛ وهى بمثابة بحث ألقاه فى مؤتمر بكلية دار العلوم عام ١٩٩٥ عرض فيه لانتقادات المعتزلة للموضوعات الآتية:

أولا : أسباب اعتراض المعتزلة على التعريف الأرسطى للإنسان.

ثانيا : نقد النظّام لمعيار الصدق فى القضية عند أرسطو.

ثالثا : موقف المعتزلة من تفسير فلاسفة اليونان للكون.

رابعا : نقد الحاكم الجشمى للتصور اليونانى بروحانية الكواكب.

أولا - أسباب اعتراض المعتزلة على التعريف الأرسطى للإنسان:

فى أثناء مناقشته لرسالة دكتوراه بجامعة الزقازيق عام ١٩٩٦ تحت عنوان "مفهوم الإنسان لدى المعتزلة" تساءل الدكتور "أحمد صبحى" فى البداية: لماذا أعرض المعتزلة جميعاً عن تعريف أرسطو للإنسان أنه حيوان ناطق رغم أنه كما يبدو تعريفاً جامعاً مانعاً ؟.

وقد ذكر سببين لإعراض المعتزلة عن التعريف الأرسطى، **أما السبب الأول:** فيرجع إلى ما أشار إليه ابن تيمية تلميحاً فى نقده للمنطق الأرسطو طاليسى فى مبحث الحد، وهو صلة منطق أرسطو بميتافيزيقاه؛ ذلك أن أرسطو يشترط أن يكون التعريف بالجنس والفصل، وما الجنس إلا المادة، كما أن الفصل هو الصورة، فنظرية أرسطو فى الحد قائمة على نظريته فى الهيولى والصورة، والهيولى عند أرسطو قديمة، وكان المعتزلة بل والمتكلمون بعامة يرفضون الإشارة إلى قديم سوى الله؛ إذ الأزلية أو القدم صفة ذات ينفرد بها الله، ومن ثم كان نفورهم من شرط الجنس والفصل فى التعريف، وإعراضهم جميعا عن تعريف أرسطو للإنسان.

وأما السبب الثانى: فيرجع إلى إن تعريف أرسطو للإنسان إنما هو محصلة لتصوره للموجودات على الأرض: عالم الجماد – عالم النبات – عالم الحيوان وأخيراً الإنسان؛ حيث يتميز الأحياء عن الجماد بالتغذى والنمو والتكاثر، ويتميز الحيوان عن النبات بالحس والحركة، ثم يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل.

ولكن المعتزلة قد وجدوا إشارة القرآن الكريم إلى موجودات أخرى فى الكون، أو بالأحرى فى عالم الغيب كالملائكة، والجن، والشياطين، ولما كانت هذه الموجودات بدورها عاقلة، فقد جاءت الصفة المميزة للإنسان عنها: أن الإنسان مرئى بينما هذه الكائنات خفية، وفى ضوء ذلك وضع بعض أعلام المعتزلة تعريفات أخرى للإنسان تختلف عن التعريف الأرسطى.

ثانيا ـ نقد النظّام لمعيار الصدق فى القضية عند أرسطو:

أشار "الدكتور صبحى" إلى أن المصادر لا تمدنا بشئ عن نقد النظّام لأرسطو، غير أن اللغويين والمناطقة العرب قد أشاروا عرضاً إلى رأى النظّام بصدد موضوع معيار الصدق فى القضية، ومعلوم أن تعريف أرسطو للقضية بأنها قول يحتمل الصدق أو الكذب لذاته بصرف النظر عن قائله، أى لا بد من تطابق القول للواقع فى حالة الصدق وأن توجد قرينة تدل على التطابق

و إلا أُعتبر القول كاذبا؛ غير أن بعض اللغويين والمناطقة أشار إلى رأى مخالف للنظّام بصدد معيار الصدق، وأن صدق الخبر فى مطابقته لاعتقاد المخبر سواء طابق الواقع أم لم يطابقه، وكذب الخبر فى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر سواء لم يطابق الواقع أم طابقه، وقد شرح الجاحظ رأى أستاذه، فأشار إلى **نوعين من الصدق:**

١ - صدق فى مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر.

٢ - صدق فى مطابقة الخبر للواقع.

كما أن هناك نوعين من الكذب:

١ - كذب إذا لم يطابق الخبر اعتقاد المخبر.

٢ - كذب إذا لم يطابق الخبر الواقع.

وقد رأى "الدكتور صبحى" أن النظّام كان محقاً فيما ذهب إليه، ولم يتنبه نقاده إلى أنه استند فى هذا المعيار إلى القرآن الكريم وإلى الآية الأولى من سورة (المنافقون).

﴿إِذَا جَاءكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ تشير الآية إذن - إن صيغت صياغة منطقية – إلى أنه (إذا قال المنافق محمد رسول الله فهو كاذب)، وما ذلك إلا لأن قوله لا يطابق معتقده.

والواقع أن مطابقة القول لمعتقد القائل معيار قد أغفله أرسطو، وغفل عنه من شايعه من المناطقة العرب، إنك إذا قلت: "ذهب بطليموس الفلكى إلى أن الكواكب تدور حول الأرض"، فهى قضية صادقة وإن كانت لا تطابق الواقع، وإذا قلت: "كان الأقدمون من اليونان والعرب - يرون أن كلاً من الهواء، والتراب، والماء، والنار عناصر فهى بدورها صادقة"، والخلاصة أن إغفال معيار مطابقة القول لمعتقد القائل إنما يعنى هدم تاريخ العلم، حيث

انهارت كثير من القضايا والنظريات بما فى ذلك أقوال أرسطو نفسه فى تفسير الظواهر الطبيعية والآثار العلوية؛ ومع ذلك فإن ذكرها فى إطار تاريخ العلم والفلسفة يجعلها صادقة مع أنها من حيث دلالة مضمونها كاذبة، وذهب "الدكتور صبحى" إلى أن المناطقة المحدثين قد تنبهوا إلى المعنى الذى أشار إليه النظّام فأضافوا إلى معيار التطابق بين الكلام والواقع شرطاً عملياً أو برجماتياً فى ضرورة التطابق بين قول القائل ومعتقده إنقاذا لتاريخ العلم، فغدا هناك نوعان من التطابق: تطابق يتعلق بصدق المضمون فى ذاته، وآخر يتصل بصدق قضية، ويتصل الثانى بصدق القائل، وقد كان النظّام أول من استخلص المعنى الثانى بصدق القائل، من الآية الأولى من سورة (المنافقون).

ونعلم أن "الدكتور صبحى" – رحمه الله – كان من المعجبين بالاتجاه العقلى للمعتزلة، وهذا واضح من محاضراته وكتاباته فى علم الكلام، وبالرغم من هذا فقد بحث عن آية من القرآن الكريم تؤيد ما ذهب إليه النظّام.

ثالثا ـ موقف المعتزلة من تفسير فلاسفة اليونان للكون:

أشار "الدكتور صبحى" إلى أن المعتزلة قد واجهوا بعد ترجمة الفلسفة اليونانية نظريات فلسفية تفسر الكون ولكنها لا تتسق بل تتعارض مع التصور الإسلامى لله وصلته بالكون، وقد وجهوا إليها الانتقادات الآتية:

١ – نظريات ما قبل سقراط، وكلها تقول بقدم المادة ولا تجعل للألوهية مكاناً فى الإيجاد.

٢ – نظرية أفلاطون فى المثل، وهو إن أثبت الصانع وأشار إلى عنايته، فإن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير بصلة خلق أو نشأة.

٣ – نظرية أرسطو، حيث القول بقدم الهيولى، وحيث المحرك الأول مجرد محرك للمادة القديمة، ولا مجال فى علاقته بالعالم لتعقل أو معرفة.

٤ – نظرية أفلوطين التى تجعل الصدور عن الواحد بالطبع، وليس الإله إلا مجرد نقطة بدء فى الوجود.

وقد أراد المعتزلة صياغة نظريات فى الطبيعة تتسق مع فكرة الخلق الإسلامية الدالة على القدرة والحكمة، فضلاً عن الإيجاد من العدم وانفراد الله بالأزلية. وقد ترتب على اختلاف المقاصد تباين المفاهيم حتى وإن تشابهت الألفاظ .

وقد أوضح "الدكتور صبحى" أن المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة لا يقصدون من خوضهم فى المسائل الطبيعية ما يقصده الفلاسفة أو العلماء من تفسير الكون أو ظواهره، وإنما يهدفون إلى بيان القدرة الإلهية فى أهم مقدور لها وهو العالم؛ فلم يكن نظر المعتزلة إلى العالم من أجل التفسير فى ذاته، وإنما من أجل فهمه بوصفه مخلوقاً لله.

رابعاً- نقد الحاكم الجشمى(*) للتصور اليونانى بروحانية الكواكب:

ذكر "الجشمى" أن اليونانيين كانوا يقولون بأن الكواكب حية قادرة، وهذا باطل لأن الجسم لا يصح أن يفعل أو يحدث جسماً مثله، والنجوم أجسام فلا يصح أن تفعل أو تحدث أجساماً، إنها محدثة ولها محدث، وينبغى إضافة الحوادث إليه سبحانه دون النجوم، وأن الجسم لا يفعل فى غير محل قدرته، أى لابد أن يماس ما يحدثه، والنجوم لا تماس عالمنا الأرضى حتى تدبر حوادثه، ولو كانت النجوم أجساماً حية عاقلة، لكان مع عظم أجسامها لابد أن تهوى، وأما ثباتها فدليل على أن قادراً غيرها يمسكها، وليست النجوم ملائكة، أو كالملائكة، لأن هذه إنما تقف فى الجو بآلات حصلت لها كالطير؛ إذ هى لطيفة رقيقة بخلاف النجوم، ولو كانت النجوم حية لما صح أن تكون على ما هى عليه من الحرارة، لأن ما كان بصفة النار لا يجوز أن يكون حياً، إن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً، بينما الحياة تحتاج إلى البنية، ولو كانت النجوم عاقلة لما وقع التصرف فيها على وجه واحد ومسار محدد.

* هو أبو السعد المحسن (بفتح الحاء) ابن محمد بن كرامة الجشمى من متكلمى القرن الخامس، كان معتزلياً حنفياً، ثم تحول إلى المذهب الزيدى.

ولم يشر "الجشمى" إلى الأعلام الذين وَجه إليهم هذه الانتقادات.

هذه الدراسات التى أشرت إليها متنوعة بعضها يتعلق بالتأريخ للفلسفة اليونانية، وبعضها يتعلق بإلقاء الضوء على حضارة اليونان، وبعضها يتعلق ببعض نظرياتهم السياسية وبعضها يتعلق بموقف المعتزلة من بعض النظريات الفلسفية عند اليونان، وهى كلها متوفرة، وقد يكون هنالك غيرها ولا أعرف عنه شيئاً؛ ولكن ما أشرت إليه من كتابات فى الفلسفة اليونانية لأستاذنا الراحل الدكتور "أحمد صبحى" - رحمه الله - يدل على اهتمامه بالفلسفة اليونانية منذ فترة طويلة كما أشرت إلى ذلك آنفاً، وقد استمر هذا الاهتمام بها حتى السنوات الأخيرة من حياته، هذا إضافة إلى أنه - رحمه الله - قد شارك فى الإشراف على بعض الرسائل فى الفلسفة اليونانية. كما شارك فى مناقشة رسائل ماجستير ودكتوراه فى التخصص نفسه.

تطور نظرة الإغريق إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ

الأستاذ الدكتور
محمد السيد محمد عبد الغنى
أستاذ التاريخ والحضارة اليونانية والرومانية
ورئيس قسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الكلمة الإغريقية المعبرة عن "الأسطورة" هى μυθος وهى كلمة مرت بتغيرات فى معناها عبر القرون حتى وصلت إلى معناها الحالى. ففى عهد هوميروس كانت هذه الكلمة تعنى "الحديث" أو "القول" أو "التصريح" كما يتضح من بعض أمثلة من الإلياذة: ففى أحد المواضع يسأل هيكتور إحدى الخادمات عن مكان وجود زوجته أندروماخى، فأدلت الوصيفة موضع الثقة بقولها μυθος رداً عليه: نظراً لأنك تطلب منى ذكر μυθεισθαι الحقيقة يا هيكتور" (الإلياذة: الكتاب السادس - 381 382)، وفى موضع آخر حين يذهب وفد من الإغريق لإعادة أخيليوس إلى ميدان المعركة، ورد عليهم رداً صاعقاً حين رفض مطلبهم بصورة خشنة التزم المبعوثون الثلاثة الصمت "عجباً من قوله μυθος" (الكتاب التاسع 431)، وبعد بعض الوقت يشير العجوز فوينيكس إلى تعليمات والد أخيليوس إليه (فوينيكس) بأن يعُلِّم أخيليوس شئون الحرب والمجلس التشريعى، ويصيغها فى عبارة "ليكون متحدثاً بليغ الأقوال μυθοι ومنفذاً للأفعال" بمعنى أن يكون

كفئاً قديراً فى الحرب والقتل، ومقنعاً من خلال الأحاديث μυθοι المؤثرة (الكتاب التاسع 443). هذه الأمثلة تبين بجلاء ان لفظة μυθος عند هوميروس كانت تعنى القول أو الحديث وما شابه.

وقد كان التراث الإغريقى الأدبى المبكر مكتوباً بالشعر، أما النثر فقد بدأ استعماله فى حوالى منتصف القرن السادس ق.م. وشكل جزءاً من الكتابة التى بدأت تتغلغل آنذاك فى الثقافة الشفهية السائدة. وأصبحت الكلمة المعبرة عن "النثر" فى اليونانية هى λόγος المأخوذة من فعل λεγειν بمعنى "يقول". هذا اللفظ λόγος أصبح يضم التعبير الشفهى (الحديث) وكافة أشكال الكتابة النثرية. وكان الكُتَّاب غالباً ما يشيرون إلى كتبهم باسم **logos** ومن بينهم هيرودوت (7.152.3)، كما أن ثوكيديديس يشير إلى كافة المؤرخين المبكرين على أنهم كُتَّاب النثر **logographoi** (1.21) وهو تعبير انتقل إلى الكتابات الحديثة عن هؤلاء المؤرخين أو **logographers**.

هذا التطور لكلمة (لوجوس) وتوسعها لتغطى العديد من الأحاديث المنطوقة قلّص من حدود كلمة (ميثوس) بحيث أصبحت هذه الأخيرة عادة ما تستعمل فى القرن الخامس ق.م. للتعبير عن الخيال أو القصص الخيالى الذى كان مقترناً بكُتَّاب الشعر المبكرين. وهكذا أصبح نقيض كلمة μυθοι (بمعنى القصص الخيالى الشعرى القديم) هو كلمة λογοι (بمعنى الكتابات النثرية العقلانية اللاحقة)، ومن هذا المعنى اشتُق على الأرجح اسم علم المنطق فى اللغات الأوروبية الحديثة **Logic** أو **Logique**. ولعل ثوكيديديس أراد أن يميز نفسه بطريقة مبطنة عن سابقه هيرودوت حين يؤكد على الطبيعة العلمية والقيمة العلمية لمؤلفه على حساب الإقلال من جرعة وقيمة الترفيه فى كتابته، وهو أمر لا يروق لمن اعتادوا على القصص الخيالى الذين يُطلق عليهم اسم μυθώδες[1].

هذا عن تطور استخدام الإغريق لتلك الألفاظ التى بدأ استخدامها كألفاظ عامة السياق والمحتوى، ثم اتخذت بعد ذلك بمرور الوقت معانٍ اصطلاحية أكثر تحديداً. أما عن تطور نظرة الإغريق إلى ذلك القصص الواردُ فى الأشعار الملحمية المبكرة والذى يتسم بقدر من الخيال (الأسطورة)، فينبغى أن نذكر أنه لم يكن لديهم فى وقت مبكر تمييز مفهوم وواضح ودقيق بين الأسطورة والتاريخ، وإنما كانوا على الأرجح يفاضلون بين روايات تبدو حقيقية أو ذات مصداقية نسبية وأخرى تبدو زائفة أو مشوشة.

أما عن نظرتهم لأبطال هذه الأساطير فقد اعتقد غالبية الإغريق أن هؤلاء الأبطال هم بشر خارقون عاشوا قبلهم بفترات ليست سحيقة؛ بمعنى أنهم من ناحية البعد الزمنى يمثلون أقدم الفترات "التاريخية" البشرية. كذلك فإنهم اعتقدوا أنهم كانوا - من ناحية البعد المكانى - يعيشون قبلهم فى الأماكن والحدود الجغرافية نفسها. والخلاصة فإن أبطال الأساطير كانوا فى تقدير غالبية الإغريق الساحقة بشراً عاشوا على نفس حدودهم فى الماضى البعيد نسبياً، ورغم أنهم كانوا يعتقدون أنهم من جنس أقوى منهم، فإنهم كانوا أشد شبهاً وأكثر ارتباطاً بالبشر عن الآلهة، ولذلك فهم نماذج بشرية خارقة[٢].

هذا الاعتقاد عن الأساطير لدى الإغريق لم يكن يعنى بالضرورة قبولاً غير مشروط من جانبهم للروايات المتداولة عبر الأجيال؛ بل إن الشك فى الأسطورة ونقدها ربما نشأ مع نشأة الأسطورة. إن هيسيود يلمِّح إلى أن ربات الوحى والفنون Musae يمكن أن يصدر عنهن فى بعض المناسبات أكاذيب مقبولة[٣] (Theogony 27). إن صدور هذا القول عن هيسيود - وهو من أكثر المتحمسين للعقيدة الإغريقية ووضع ملحمة "أنساب الآلهة" التى تتضمن كماً كبيراً من الأساطير عن نشأة وتطور العقيدة اليونانية - يوحى بمدى ما أضفاه الخيال الإغريقى على تلك الأساطير من مبالغات وخيالات.

لكن هل كان هناك نقد مبكر من قبل الإغريق للأساطير أو للبعض منها؟ يرى البعض أن الأساطير تعرضت لنقد مبكر من قبل الإغريق، ولكنه كان نقداً ذاتياً تمثل فى رواية كل أسطورة بروايات علة كل منها تحمل وجهة نظر راويها فى أحداث الأسطورة، وما يضيفه على الرواية المبكرة من تعديلات أو إضافات. هذه الرويات العديدة للأسطورة استمرت وتصاعدت فى أشكال متباينة طيلة العصور القديمة - ربما بأبعاد ومعان جديدة فى العصر الأرخى - وكانت الروايات العديدة للأسطورة تصاغ حتى ذلك الحين فى صورة شفهية. هذا النقد الذاتى المتمثل فى الروايات العديدة للأسطورة أتاح المزيد من التحليلات والتفصيلات والمقارنات، وحين دُوِّنت هذه الروايات كتابةً ووُضعت إلى جانب بعضها البعض كشفت عن التناقضات فيما بينها، وبدأت الحاجة تتولد إلى محاولة التوفيق بين هذه التناقضات أو معالجتها بقدر من العقلانية[٤]. ومن الجدير بالذكر أن الأساطير كانت ذات درجات متفاوتة من المصداقية، فهناك أساطير تتعلق بالآلهة، وأخرى تتصل بالأبطال مثل أسطورة حرب طروادة وقائدها أجاممنون، وكانت أمثال الأخيرة من الأساطير ذات البعد التاريخى أكثر مصداقية من الناحية التاريخية، وكانت هذه الروايات بالنسبة لهم ذات منظور شبه تاريخى **"quasi-historical perspective"**[٥].

ومن هنا نرى أن الإغريق لم يكونوا يشعرون شعوراً قوياً جداً بالتعارض والتناقض بين الأسطورة والتاريخ. ولكن حدث منذ عصر معين (القرن السادس ق.م.) أن بدأ الإغريق يطرحون بعض الأسئلة العقلانية حول ما ورد بأساطيرهم وفى البحث عن إجابات لها من خلال إخضاع موروثاتهم الفكرية للنقد، وتبنى تحليل أكثر عقلانية لا يدع الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الخرافات والأعاجيب[٦]. هذا الاتجاه نحو العقلانية بدأ فى القرن السادس ق.م. نتيجة لاثنين من التطورات الفكرية التى شهدها ذلك القرن - خصوصاً فى منطقة أيونيا على الساحل الغربى لآسيا الصغرى - أولهما هو ظهور الفكر الفلسفى والعلمى بين الفلاسفة الذين يُطلق عليهم

"الفلاسفة قبل سقراط"، وثانيهما هو بداية ظهور الكتابات الإغريقية ذات السمة الجغرافية والإثنية (العرقية) والتاريخية. وقد وجد هؤلاء المفكرون والكتّاب أن من الصعب الاستمرار فى قبول الموروث العقائدى والأسطورى(٧) لديهم بدون تحفظ فى ظل المعطيات الجديدة. ولكن على الرغم من الحماس الذى أبداه المفكرون والفلاسفة فى تلك الفترة لآرائهم العقلانية، فلم يكن لها فى واقع الأمر وقع وتأثير كبير على الناس فى عمومهم وإطلاقهم. ومن المحاولات المبكرة للنقد العقلانى للأسطورة محاولات كسينوفانيس إظهار سخف وعدم منطقية ما أورده كل من هوميروس وهيسيود عن الآلهة وخصالها الرذيلة التى تشبه خصال البشر (سنفصل ذلك فى مبحث مستقل لاحقاً). كما أن هناك كاتباً آخر من القرن السادس حوالى سنة ٥٢٥ ق.م. هو ثياجنيس من ريجيون (فى جنوب إيطاليا) الذى رأى أن آراء وأوصاف هوميروس فى ملاحمه لم تكن حرفية، وإنما كانت رمزية ومجازية. هذا الموقف من جانب ثياجنيس أشار إليه أحد الشراح القدماء لملاحم هوميروس وهو يفسر المعارك بين الآلهة فى الإلياذة، إذ يقول:

" وكذلك فإن كل العناصر المكونة للكون تبدى صراعاً وتقاسى من ويلات الدمار إلى حد ما، فى حين يظل الكل بصورة أبدية. إنه (هوميروس) رسم وصوّر معارك، وأطلق على النار أسماء "أبوللو" و"هيليوس" و"هيفايستوس"، وعلى الماء "بوسيدون" و"سكاماندر"، وعلى القمر "أرتميس"، وعلى الهواء "هيرا" وهكذا. وبالمثل فقد أطلق اسم "أثينا" على الحكمة والبصيرة، و"أريس" على التهور والحماقة، و"أفروديتى" على الرغبة، و"هيرميس" على الصواب والرشد، وجعل هذه الأسماء تتواءم مع تلك الطباع. إن مثل هذا النوع من الدفاع (عن هوميروس) - وهو دفاع قديم جداً يعود إلى ثياجنيس من ريجيون الذى كان أول من كتب عن هوميروس - يستند إلى البيان والأداء ".

Scholiat B on (=Theagenes 8T2 homer Iliad 20.67).

إن هذه الرمزية التى صور بها ثيلجنيس مفاهيم هوميروس هى نوع من الرمزية الطبيعية (التى تشير إلى ظواهر وسنن الطبيعة)، وهى التى استخدمها لاحقاً امبيدوكليس فى منتصف القرن الخامس ق.م. حين أشار إلى العناصر الأساسية الأربعة للكون بأسماء آلهة؛ فجعل "زيوس" مُعبراً عن "النار" (وفى بعض المواضع هيفايستوس)، و"هيرا" معبرة عن "الهواء"، و"ايدونيوس" (أى "هاديس") عن التراب، وخاصية هى "نيستيس" (الجاعة) عن "الماء"، وفى المقابل اعتبر البعض أناكساجوراس معبراً عن الرمزية عند هوميروس(٨).

لكن هذا النقد المبكر وهذا التفسير الرمزى الطبيعى والأخلاقى للأسطورة من قِبل بعض الفلاسفة والكُتاب المفكرين لم يؤد إلى قطيعة مع الأسطورة والتدين التقليدى، ولم يفترض مسبقاً هجر الرواية التقليدية بصورة تامة. هذا الموقف المبكر من الأسطورة كان له بعض النتائج على صعيد المطالبة بقدر أكبر من العقلانية عموماً فى النظرة إلى الآلهة من جراء دعوة كسينوفانيس، كما كان من نتائجه التوصل إلى تدين أعمق كما فى الحركة الأورفية وطقوسها السرية، وكذلك التوصل إلى رواية أكثر أخلاقية للقصص كما هى الحال عند الشاعر بندار(٩). هذا المناخ الذى ساده قدر أكبر من العقلانية خلال القرن السادس ق.م. بدأ يلقى بانعكاساته وظلاله على الكتابة التاريخية التى "بدأت" تتخلى عن مفهومها التقليدى الذى يعج بالروايات والأساطير القديمة، وتنسلخ رويداً رويداً من هذه الروايات والأساطير، أو "تنتقى" الأفضل والأكثر مصداقية من هذه القصص، أو تحاول إضفاء تفسير رمزى عقلانى على بعض النقاط غير المنطقية فى الرواية والأسطورة. إن أول من ينطبق عليه هذه المواصفات من كُتاب التاريخ القدماء عند الإغريق هو **هيكاتيوس الميليتى** الذى عاش فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن الخامس ق.م. وقد انصب اهتمام هيكاتيوس على التراث التقليدى الإغريقى كما اهتم بالجغرافيا، وأعراق وأنساب الإغريق،

وكتب مؤلفه "أنساب الإغريق" حول أصول الإغريق (وغيرهم)، وقبائلهم، وأماكنهم. وله عبارة محورية شهيرة تُظهر بوضوح اتجاهه النقدي والعقلاني تجاه روايات وقصص وأساطير الإغريق إذ يقول:

" إننى أكتب ما يبدو صحيحاً بالنسبة لى؛ إذ أن روايات logoi الإغريق - كما تبدو لى - كثيرة ومتعددة وتثير الضحك والسخرية (Hecateus, FGH 1F1) "geloioi". فى هذه العبارة تبدو عقلانية هيكاتيوس ونظرته النقدية الفاحصة وانتقائه من هذه الروايات ما يراه أكثر مصداقية وإقناعاً، وهو يمثل "بداية" الانسلاخ عن الحكى والسرد الأسطورى. ورغم ريادته فى هذه النظرة النقدية الانتقالية، إلا أن ما تبقى من شذرات من مؤلفه "الأنساب" يبين أنه لم يتخلص من سيطرة الأساطير التى كانت لا تزال واضحة فى كتابته. وبالإضافة لذلك فإنه ترك بصمته - تفسيراً أو إضافة أو تعديلاً - على بعض الروايات الأسطورية القديمة: ففى حديثه عن أسطورة تعقب أبناء أيجبتوس لبنات داناءوس من مصر إلى أرجوس يذكر أن ايجبتوس لم يحضر إلى أرجوس، بل إن أولاده فقط هم من حضر، وأن عدد هؤلاء الأبناء لم يكن خمسين كما ذكر هيسيود، وأن عددهم فى رأى هيكاتيوس لا يزيد عن عشرين (FGH 1F19)، كما أنه ينتهج رأياً مخالفاً بالنسبة لأسطورة هرقل والعملاق جيريون ذى الرؤوس الثلاثة الذى تقول الأسطورة إنه كان يعيش فى جزيرة عند المحيط وراء أعمدة هرقل (فى إسبانيا)، والذى كان يرعى قطيعاً من الماشية رائعاً وشهيراً، وتمكن هرقل من سرقة هذا القطيع الرائع والعودة به إلى بلاد اليونان. لكن هيكاتيوس لا يعتقد أن موطن جيريون كان فى إسبانيا بل فى شمال غرب اليونان (FGH. 1F26)، كما أنه لا يعتقد أن هرقل قد أحضر من العالم السفلى الكلب ذا الرؤوس الثلاثة المسمى كيربيروس، وإنما أحضر ثعباناً رهيباً كان يعيش عند رأس تايناروم فى جنوب بلاد اليونان (وهى المدخل الشهير إلى العالم السفلى "هاديس" عند الإغريق)، وكان يُطلق على هذا الثعبان البشع "كلب هاديس" لأن عضته كانت مميتة مهلكة (F27)[١٠].

لكن هذا الاتجاه نحو العقلانية فى التعامل مع الأساطير عند سرد الأحداث القديمة والذى تجسد فى هيكاتيوس الميليتى قابله فى التوقيت نفسه تقريباً (أوائل القرن الخامس ق.م.) اتجاه آخر محافظ تبنى الأساطير القديمة وإن أدخل عليها بعض الإضافات، أو التعديلات، أو الأبعاد المحلية، أو حاول تأريخ هذه الأساطير. وكان أبرز رموز هذا الاتجاه هم **أكوسيلاوس من أرجوس** وفيركيديس الأثينى وهيلانيكوس من ليسبوس. أما عن أكوسيلاوس فقد كتب مؤلفاً بعنوان "الأنساب" حوالى سنة ٥٠٠ ق.م. أعاد فيه سرد الروايات التقليدية التى عرفها معظم الكتاب اللاحقين من كتابات هيسيود، ولم يتطرق فى مؤلفه إلى ما وراء الأساطير الإغريقية (أى ما بعد الحرب الطروادية). وكان الإحساس بالدقة عنده مقصوراً على إدخال تصويبات على أنساب ملوك أرجوس الأسطورين، أى على نطاق محلى يتصل بأرجوس: فهو على سبيل المثال أضاف منظوراً خاصاً بأرجوس إلى رواية الإنسان الأول فى تراث أرجوس المحلى بالحديث عن فورونيوس (FGH 2F 23)، وكان أحياناً يدخل تحسينات على رواية هيسيود بإخراج متنوعات أكثر معرفية عليها؛ إذ يذكر مثلاً أن Ipis (قوس قزح) لم تكن رسولة زيوس وحده إلى البشر أو رسولة هيرا؛ بل رسولة كل الآلهة (F9)، وأن كل الكائنات القارضة قد خلقت من دم تيفون أخطر أعداء زيوس (F14). أما **فيركيديس الأثينى** فيبدو أنه تأثر تأثراً كبيراً بأكوسيلاوس، وكتب مؤلفاً فى الأنساب أكثر اتساعاً أسماه هيستورياى (الأبحاث) حوالى ٤٦٠ – ٤٥٠ ق.م. وهو يعطى انطباعاً بأن الإغريق تحولوا متأخراً من الأسطورة **mythos** إلى التاريخ **logos**: إذ أن فيركيديس – فى هذا الوقت المتأخر نسبياً – ظل ملتزماً التزاماً مطلقاً بالأسطورة رغم أوجه الفكر المستنير التى برزت حتى ذلك الحين. إن الطريق الذى سلكه فيركيديس هو الطريق الذى سيؤدى فى النهاية إلى أبوللودوروس الأثينى فى القرن الثانى ق.م. أما **هيلانيكوس من ليسبوس** فقد كتب من خلال الأنساب والأساطير تاريخاً عاماً حتى نهاية الحرب الطروادية. وكان إطار عمله هو التاريخ الشامل للأحداث القديمة فى الفترة المنوه عنها من خلال قائمة

بكاهنات أرجوس تعود بلا تمييز إلى عصور أسطورية، واستخدام هذه القائمة لتحديد الأحداث خلال فترة كل كاهنة. وقد كان كتابه هذا بعيداً عن كونه تاريخياً ومليئاً بالتحركات السكانية التى كان محركها بعض الصراعات الحزبية والقبلية. وكان هيلانيكوس أول من أرّخ للأساطير(١١).

نعود الآن للحديث عن موقف مشاهير المؤرخين الإغريق فى القرن الخامس ق.م. من الأسطورة. ولنبدأ **بهيرودوت** ("أبو التاريخ" كما أطلق عليه شيشرون) الذى كرّس مؤلفه "التاريخ" **Historiae** للحديث عن الحروب الفارسية بين الفرس والإغريق فى أوائل القرن الخامس ق.م. ومن قبلها ثورة إغريق آسيا الصغرى (الساحل الأيونى) ضد الفرس فى أواخر القرن السادس ق.م.، وأراد أن يبحث فى مقدمة مؤلفه عن الأسباب الحقيقية لهذا الصراع الفارسى الإغريقى. ويبدو هيرودوت استمراراً إلى حد ما للتيار العقلانى الذى بدأه هيكاتيوس الميليتى فى التعامل مع الأسطورة. صحيح أن هيرودوت يبدأ مؤلفه بالإشارة إلى بعض الأسباب المبكرة للصراع بين الإغريق والشرقيين وهى عمليات خطف النساء المتبادلة بين الطرفين: إذ بدأ الفينيقيون بخطف "إيو" إبنة ملك أرجوس، ورد الإغريق بخطف "يوروبا" إبنة ملك صور ثم اختطفوا "ميديا" إبنة ملك كولخيس بعد الإغارة على المملكة، وبعد جيلين انتقم الآسيويون لأنفسهم حين اختطف باريس بن بريام ملك طروادة هيلين زوجة مينيلاوس ملك اسبرطة (**Herodotus 1.2-4**). لكن رغم ذلك فإن هيرودوت نسب هذا التفسير إلى رواة وإخباريين λογιοι من الفرس من جهة، كما أنه من جهة أخرى روى هذه الأساطير بتفسير أكثر واقعية وحاول تنقيتها من بعض الشوائب الأسطورية: فهو لم يقل مثلاً إن ذبابة القطعان هى التى ظلت تلاحق إيو - بأمر من هيرا - وتخزها من أرجوس إلى مصر، كما لم يقل بأن زيوس قد تنكر فى هيئة ثور أبيض وخطف يوروبا إلى بلاد اليونان كما تروى الأساطير، بل نسب عمليتى الخطف إلى تجار أو قراصنة من الجانبين. ليس معنى ذلك أن هيرودوت رفض من حيث المبدأ تاريخية هذه الأساطير

بدليل أنه أوردها ثم ترك أمر تصديقها أو عدم تصديقها على عاتق قرائـه[١٢]. كل ما فى الأمر أن هيرودوت لم يشـأ أن يخـوض تفصـيلياً فـى أحـداث قديمـة لا يسـتطيع أن يجـزم بمقـدار الصـحة والحقيقـة فيهـا رغـم اعتقـاده الضـمنى بتاريخيتها، ولذلك آثر أن يبدأ تفاصيل الصراع الفارسى الإغريقى بشخصـية تاريخية هى شخصية كرويسوس ملك ليديا الذى كان ممكناً التحقق منه، ومـن الأحداث التى وقعت فى عصره، وهى قريبة نسبياً من زمن هيرودوت. وبهـذه الطريقة يبدو أن هيرودوت ميز الأسطورة من التاريخ قائلاً:

" مـن الناحيـة الشخصـية وبشـأن هـذا الموضـوع (قصـص الاختطـاف المتبادل للنساء بين الإغريق والآسيويين) فلن أقول إن كانـت قـد وقعـت بطريقة أو بأخرى. بل سـوف أستهل كتـابى logos بالإشارة إلى الرجل الـذى أعـرف بنفسـى أنـه كـان أول مـن بـدأ عمـلاً ظالـا ضـد الإغريـق (كرويسوس) "[١٣] (1.5.3).

ويبـدو أن هـذا هـو نهـج هـيرودوت - علـى الأقـل فيمـا يتعلـق بالشخصيات التى يعتبرها تاريخية من الإغريق - كما نلاحظ فى مثال آخـر: فحين تحدث عن الملك مينوس ملك كريت وسيادته البحرية فـى بحـر إيجـة، اعتبره شخصية مـن الماضـى الغـابر الغـامض، وحـدد بـوليكراتيس طاغيـة ساموس (من الربع الثالث من القرن السادس ق.م.) كأول حاكم بحرى "من الحقبة المسماة البشرية"[١٤] (3.122). لكن رغم تمييز هيرودوت بـين الوقـائع التاريخية (القريبة العهد به والتى يمكـن التحقـق مـن صـحتها)والروايـات الأسطورية (التى ترجع لماضٍ سحيق لا يمكـن التحقـق الـدقيق مـن صـحة أحداثه)، إلا أنه لم يرفض الأخيرة - كما أسلفنا - بل أخذ بهـا وإن سـاوره بعض الشك حول دقتها وتفاصيلها[١٥]. ولعل خير دليل على ذلـك أنـه أورد فى مؤلفه صراحة أن هرقل (هيراكليس) هو مؤسس الأسرات الحاكمـة فـى كل من ليديا وبلاد الفرس (1.7.2)، وجعل من هيراكليس حجر الزاوية فـى

نظام تأريخى وضعه للأحداث القديمة حين حدد أنه قد عاش قبل زمنه (زمن هيرودوت) بتسعمائة عام[١٦]" (2.145.4).

وحتى **ثوكيديديس** - رائد الكتابة التاريخية المنهجية، وأكثر مؤرخى الإغريق دقة وموضوعية، والذى أشار إلى أن كتاباته الرصينة لا تروق لمن اعتادوا القصص الخيالى - لم يهجر الأسطورة تماماً؛ بل تعامل معها فى أحيان قليلة كما لو كانت حدثاً تاريخياً. ومن الأمثلة على ذلك قوله مثلاً:

" من الواضح أن بلاد اليونان (هيللاس) لم تقم بعمل مشترك قبل الحرب الطروادية، بل إنها فى تقديرى لم تكن تحمل هذا الاسم الجمعى: فقبل هيللين بن ديو كاليون لم يكن هناك وجود لهذا الاسم (هيللاس) على الإطلاق ... ولكن عندما اكتسب هيللين وأولاده قوة ونفوذاً فى فثيوتيس (جزء من تساليا)، ودعاهم الناس إلى المدن الأخرى طلباً للمساعدة، أصبح يُطلق عليهم جماعة بعد أخرى الهيللينيون من باب الارتباط بهم[١٧] " (Thucydides 1.3.2).

وهناك مثل آخر من هذا القبيل حين اعتبر مينوس ملك كريت ملكاً توسعياً شديد القسوة، وهو ما جعله يفترض أن دافع مينوس لكبح جماح القرصنة هو "لكى يضمن وصول العوائد الملكية إليه فى سهولة ويسر[١٨]" (1.4). وهو هنا يعترف بمينوس كشخصية تاريخية دون أدنى تحفظ؛ على عكس هيرودوت الذى أبدى تحفظاً على تاريخية مينوس كما أسلفنا، وهى من المرات النادرة التى نجد فيها هيرودوت أقرب إلى العقلانية من ثوكيديديس! كما أن ثوكيديدس يمنح هوميروس قدراً من المصداقية التاريخية ويعتبره - إلى حد ما - كاتباً وثائقياً[١٩]، إذ يقول فى هذا الصدد:

" ليس هناك ما يبرر عدم الثقة ... ولابد للمرء أن يتقبل أن هذه الحملة (الحملة الطروادية) كانت هى الأعظم حتى ذلك الحين - رغم

ضآلتها بالمقاييس الحديثة - إذا كان بوسع المرء أن يثق بشعر هوميروس حول هذه النقطة - إذ أنه كشاعر يميل على الأرجح إلى المبالغة من أجل التأثير فى الآخرين[٢٠] " (1.10.3).

معنى هذا القول إنه مبالغ فقط، ولكن يستند على حقائق ووقائع، رغم أن البعض يرى فى هذه العبارة ذاتها عند ثوكيديديس محاولة منه للفصل بين العلية (السببية) التاريخية والشعر الملحمى، ورفضاً لهوميروس[٢١]. وهذا الرأى يُحمل كلام ثوكيديديس أكثر مما يحتمل، والأرجح أنه يميل إلى التحذير هنا من مغبة التعويل على المبالغات الجمالية عند الشعراء[٢٢]، وإن كان لا يرفض المعلومات المستقاة من الشعراء جملة وتفصيلاً كما يتضح جلياً من عبارته.

أما مؤرخو القرن الرابع ق.م. فنجد من بينهم من اتخذ موقفاً من الأسطورة مثل المؤرخ **ايفوروس** الذى كان يصغر أفلاطون بنحو جيل (حوالى ٤٠٥ - ٣٣٠ ق.م.) والذى كتب تاريخاً شاملاً عن بلاد اليونان منذ الغزو الدورى وتعاقب السيطرة والسيادة المختلفة عليها، وهو أشهر تاريخ شامل من العصر القديم. ورغم ضياع وفقدان هذا المؤلف إلا أننا نعرفه بصورة أساسية من خلال مؤلف ديودور الصقلى (المكتبة التاريخية) الذى استفاد منه كثيراً ونقل عنه الكثير فى كتبه من الحادى عشر حتى السادس عشر، كما أشار إليه بوليبيوس وأخذ عنه سترابون الكثير وإن انتقداه لعدم دقة تأريخه ووصفه غير الموفق للمعارك. ما يعنينا فى هذا المقام هو موقفه من الأساطير؛ إذ "استغنى عن سرد الأساطير القديمة واتخذ من رواية الأحداث التى تعقب عودة أبناء هرقل نقطة البداية التاريخية[٢٣]" (Diodorus Siculus 4.1.3). ورغم أن "عودة أبناء هرقل" هى فى حد ذاتها أسطورة، إلا أنها تحدد عناصر السكان وتركيب اللهجات فى بلاد اليونان فى العصر التاريخى، وربما تعكس وصولاً حقيقياً للدوريين وإغريق الشمال الغربى إلى بلاد اليونان فى

بداية العصر المظلم رغم أن هذا الأمر يظل موضع جدل واختلاف. أياً كان الأمر فإن هذا التحرك للشعوب والقبائل القديمة يفتتح الفصل التالى من التاريخ اليونانى بعد فترة الأساطير الإغريقية التى انتهت بالحرب الطروادية وما أعقبها وهو ما يدركه ايفوروس[٢٤]. معنى ذلك أن ايفوروس أراد أن ينأى بنفسه عن الشق الذى تغلب عليه الأساطير من التاريخ اليونانى ويتعامل مع الفترة التى يمكنه الحصول على معلومات يمكن استقصاؤها منها، كما أنه تمتع بمصداقية لأنه لم يبالغ (يفرط) فى مدح أو ذم[٢٥]. ورغم ذلك فلم يسلم من نقد بوليبيوس وسترابون كما أسلفنا، وثار خلاف حول مدى صحة ما زعمه بأنه استبعد الجانب الخرافى والأسطورى من تاريخه[٢٦].

ومع أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث ق.م. حوالى سنة ٣٠٠ ق.م. يظهر الكاتب **يوهيميروس** الذى انتهج خطاً مخالفاً تماماً لإيفوروس، وهو أيضاً من المصادر التى اعتمد عليها ديودور الصقلى فى القرن الأول ق.م. كتب يوهيميروس الميسينى رواية فى أدب الرحلات عند الإغريق تسمى "السجل (اللوح) المقدس" ιερα αναγρφη بقى منها بعض المقتطفات والشذرات، وكان لهذه الرواية تأثير كبير فى حينها وفى العصور القديمة. وفيها يصف يوهيميروس رحلة خيالية إلى جزيرة تُدعى "بانخايا" فى المحيط الهندى، ووجد فيها أدلة وقرائن وثائقية تفيد بأن الآلهة التى ورد ذكرها فى الأساطير مثل زيوس، وكرونوس، وأورانوس كانوا فى واقع الأمر ملوكاً عظاماً حققوا إنجازات باهرة؛ فقام شعبهم بتأليههم امتناناً لما قاموا به، وسجلوا إنجازاتهم على أحد الأعمدة. وقد عُرفت هذه النظرية المتمثلة فى تأليه الملوك القدامى ذوى الإنجازات الضخمة باسم الـ"يوهيميرية" نسبة إلى صاحبها. إن هذه الفكرة اليوهيميرية كانت وثيقة الصلة بالعالم الهيللينيستى المعاصر للكاتب، حيث كان حكام وملوك العالم الهيللينيستى أثناء وبعد حكم الإسكندر الأكبر يطلبون أحياناً التأليه من قبل رعاياهم، وحيث كان الإلحاد العقلانى جزءاً من النظرة الجديدة للحياة. ولكن الصدمة التى أحدثتها

النظرة اليوهيميرية تتمثل فى أنها أخضعت حتى أبعد وأقدم الأساطير للتأريخ؛ بمعنى أنها أضفت عليها صفة التاريخية فأصبح زيوس معها - على سبيل المثال - رجلاً من أخيليوس أو بيركليس تماماً. إن هذا يجب أن ينبهنا إلى درجات الواقعية التى كان بعض الإغريق يمكن أن يستشفوها من الأساطير. هكذا يرى يوهيميروس أن عالم الأساطير يعكس وقائع حقيقية تاريخية موغلة فى القدم، وأن من صوّرتهم الأساطير كآلهة هم ملوك عظام قدماء أصبحوا - بحكم تعاقب الأزمنة وتشوش الذاكرة - آلهة، وهكذا وصل يوهيميروس إلى التاريخانية المطلقة أو "اليوهيميرية"(٢٧).

ثم نجد بعد ذلك من **القرن الثانى** ق.م. كاتباً أثينياً هو **أبوللودوروس الأثينى** الذى ازدهر حوالى منتصف ذلك القرن، وكتب مبحثاً نثرياً طويلاً بعنوان "عن الآلهة"، كما كتب "حوليات" تغطى تلك الفترة من التاريخ اليونانى من نهاية الحرب الطروادية حتى عام ١٤٤ ق.م. تبقى منها شذرات قليلة. ومن أبرز مؤلفاته "المكتبة **Bibliotheké**"، وهى دراسة فى الأساطير البطولية للإغريق(٢٨). هكذا نرى أبوللودورس يتحدث عن الأساطير دون تحفظ، ويأخذ هذا النهج الأسطورى ويكتب موسوعة فى الأساطير هى "المكتبة"، ويتحدث "عن الآلهة"، ويؤرخ للأحداث فى فترة طويلة فى معالجة لا تخلو من نزعته الأسطورية المذكورة على الأرجح.

أما **ديودوروس الصقلى** من القرن الأول ق.م. فقد كتب تاريخاً شاملاً أسماه "**المكتبة التاريخية**" عن التاريخ اليونانى كتبه خلال فترة التحول العاصف من الجمهورية إلى الإمبراطورية فى الدولة الرومانية (حوالى ٥٠ - ٣٠ ق.م.). وقد عوّل فى مؤلفه بشكل متزايد على الأساطير والتراث الإغريقى القديم وأخذ عن سابقيه مثل ايفوروس ويوهيميروس - كما أسلفنا - وإن كان يميل بصورة واضحة إلى النظرية اليوهيميرية. ومن خلال هذا الميل والاقتناع فإنه

لا يتردد فى رواية الأساطير كجزء لا يتجزأ من تاريخه، ولعل العبارة التالية عند ديودور تفصح عن ذلك بوضوح:

" فى الواقع فإن عدداً هائلاً من المنجزات الكبرى قد تحقق على يد الأبطال وأنصاف الآلهة وكثيرين غيرهم من البشر الرائعين. ونظراً للفائدة والمنفعة التى جناها المجتمع من أفعالهم فإن الأجيال اللاحقة أدخلت عبادتهم، وقدمت الأضحيات إلى البعض منهم على أنهم آلهة وإلى البعض الآخر كأبطال، وقد تغنى سجل التاريخ وترنم بهم جميعاً بالمديح اللائق على مر العصور " (Diodorus Siculus, Historical Library 4.1.4).

وهكذا فإن ديودوروس - مثله مثل معظم الإغريق - كان يرى فى أبطال الماضى أشخاصاً حقيقيين وكذلك القصص والروايات المروية عنهم وإن شابها بعض التشوش. ولما كان ديودوروس من دعاة الأخذ بالأساطير وإضفاء قدر من التاريخية عليها، فإنه كان يرى أن ابتعاد ايفوروس عنها وتجنبه لها إنما يرجع إلى صعوبات عملية دفعت ايفوروس إلى ذلك دفعاً. وأهم هذه الصعوبات - فى تقديره - هى الفجوة الزمنية الكبيرة التى تفصل الكاتب عن زمن الأساطير وهو ما يؤدى إلى عدم إمكانية تحديد التواريخ بدقة واستفزاز القراء، هذا بالإضافة إلى صعوبة ترتيب وتنظيم التفاصيل الخاصة بالأبطال وأنصاف الآلهة، وكذلك عدم وجود إجماع بين الكتاب المتاخين حول أقدم الأعمال العظيمة والأساطير[٢٩].

والآن نعود لرأى اثنين من كبار المفكرين الإغريق من القرن الرابع ق.م. هما **أفلاطون وأرسطو** حول الأسطورة ودورها فى تقديم المعلومة عن المجتمع القديم. ففى تصور **أفلاطون** للتعليم والمجتمع فى مؤلفه "الجمهورية" نجده يذكر:

"فى البداية فإننا نحكى الأساطير للأطفال، وهذا كقاعدة عامة فى تقديرى أمر ψευδος (وهى كلمة تعنى "زائف" أو "خيالى") رغم أن فيه قدراً من الحقيقة[٣٠]" (Plato, Republic, 337a).

هــذا رأى أفلاطــون فيمــا يتصــل بمقــدار الحقيقــة (التاريخيــة) فــى الأسطورة إذ يعتبر أن مقدار الزيف أو الخيال فيها أكبر من مقدار الحقيقة، فهو إذا يعترف ضمنياً بأنه لا ينبغى رفض الأسطورة تماماً كمصــدر تــاريخى لأن بها بعض الحقائق. أما من الناحية التربوية - وهــى خــارج إطــار هــذه المعالجة - فإنه كان يرى أن هناك أساطير جيدة وأخــرى رديئــة، وينقــل رأى أستاذه سقراط من أنه ينبغى رفــض معظــم الأســاطير الســائدة وقتــذاك[٣١] (377c)، وأن معظم الذنب فى ذلك يقع علــى عــاتق هــوميروس وهيســيود لأنهما يســيئان تصــوير طبيعــة الآلهــة والأبطــال[٣٢]" (377d-e). إن رفــض أفلاطون للأساطير يرتكز على منظور تربوى تعليمى باعتبارهــا تعطــى نمــاذج غير مقبولة من السلوك، وقد رفض فى هذا الصدد التفسير الرمزى للأسطورة لأن الصغار الذين تروى لهم الأساطير لا يستطيعون استيعاب ذلك[٣٣] (378d). أما من الناحية التاريخية فإن أفلاطون - كما رأينا - لا يرفض الأسطورة رفضاً تاماً رغم عدم ثقته بها.

أما إذا انتقلنا إلى **أرسطو** فنجد لديه رأياً عجيباً يخلص فى نهاية تحليله إلى إعلاء قيمة الأسطورة على التاريخ من منظور فلســفى يحتــاج إلى تتبــع. ففى كتابه "فن الشعر" يقارن أرسطو بين الشعر والتاريخ، ويخلــص إلى أن "الشعر أكثر حكمة وجدية من التاريخ". ويفسر ذلك بأن الشعر يميل نحــو الحقائق المطلقة، بينما التاريخ يقدم لنا وقائع أو حقائق بعينها. وهو يعنــى بالمطلق ذلك النوع من الأشياء الذى يؤديه أو يقوله شخص ما وفق قــانون الاحتماليــة أو الضــرورة κατα το εικος η το αναγκαιον وهــو مجــال اهتمام الشعر. هذا يعنى أن الشاعر يعنى فى المقام الأول بما يمكن أن يقوله أو يفعله إنسان ما - حتى وإن أضفى أسماء أشخاص على قصــيدته - فــى موقف ما إما بالضرورة أو على أرجح الاحتمالات، أما الخاص عند أرســطو فهو أن نذكر مثلاً ما فعله الكيبياديس فى موقــف مــا أو مــاذا وقــع لــه[٣٤] .(Arist. Poet. 1451b 6-12)

معنى ذلك أن العمل الشعرى - حسب رأى أرسطو - تنساب الأحداث فيه وفق معيار الاحتمالية أو الضرورة فى نظام وسياق منطقى يجعله مفهوماً ومقبولاً من الناحية العقلانية، أما التاريخ فهو - على النقيض - مجال ومملكة الأحداث الخاصة غير المنتظمة وليس بالضرورة أن تتفق أحداثه والمنطق فى ترتيبها. إن ما يحدث فى التاريخ - بهذا التصوير - يشبه ما يحدث فى قصص الشعراء الخاملين الذين ليس بوسعهم تقديم حبكة متماسكة تؤدى إلى غرض بعينه(٣٥).

ومن هذا المنظور الأرسطى الذى يعطى الأفضلية للعلوم والآداب التى تعنى بالكليات أكثر من اهتمامها بالجزئيات والخصوصيات - ومن هنا جاء تمييزه للشعر والفلسفة على حساب التاريخ - نجده يعتبر الفكر الأسطورى أكثر أهمية من التاريخ بنفس المنطق والقياس السابق. فالأسطورة عنده قريبة فى نسيجها الفكرى من الفلسفة لأن الأسطورة - كالفلسفة - تولد من رحم الإثارة الناجمة عن الدهشة، ومن هذا المنطلق فالأسطورة - فى معالجتها الكلية العمومية - عنده أفضل من التاريخ. ومن ذلك فهو يرى أن الأسطورة تقدم تفسيراتها وشروحها للعموميات فى لغة شخصية (بحديثها عن شخوص وأبطال الأسطورة)، وبهذا تجمع الأسطورة بين النظرة العامة الكلية والخصوصية الجزئية. من هنا فإن الأسطورة تقع فى موقع وسط بين الفلسفة والتاريخ الذى يأتى عند أرسطو فى نهاية هذا الترتيب(٣٦).

من خلال هذا المسح السابق لتطور نظرة الإغريق القدماء للأسطورة وعلاقتها بالتاريخ والحقيقة يمكن أن نستخلص أنه على الرغم من النقد الذى وجهه بعض المفكرين الإغريق فى فترات متفاوتة للأسطورة - لأسباب عديدة عقائدية، وتاريخية، وتربوية، وتعليمية على يد كسينوفانيس، وهيكاتيوس، وايفوروس، وسقراط، وأفلاطون على الترتيب - إلا أن كثيرين غيرهم أخذوا بالروايات الأسطورية دون غضاضة فى فترات عديدة من

التاريخ اليونانى القديم مثل هوميروس، وهيسيود، وأكوسيلاوس، من أرجوس وفيركيديس الأثينى وهيللانكوس من ليسبوس (الثلاثة الأخيرون من أوائل القرن الخامس ق.م.) ويوهيميروس الميسينى (أوائل القرن الثالث ق.م.) وأبوللودوروس الأثينى (حوالى منتصف القرن الثانى ق.م.) وديودور الصقلى (النصف الثانى من القرن الأول ق.م.) وكان لبعضهم تفسيراته وشروحه التى تبرر اعتماده على الأساطير واعتقاده بها كما رأينا. وهناك منهم من حاول أن يخرج بالأسطورة من حرفيتها، ويضفى عليها تفسيرات عقلانية رمزية مثل ثياجنيس من ريجيوم (أواخر القرن السادس ق.م.)، وهيكاتيوس الميليتى، والفيلسوف الطبيعى أمبيدوكليس.

الخلاصة أنه على الرغم من شيوع الفكر العلمى والفلسفى فى بلاد اليونان منذ القرن السادس ق.م.، ورغم محاولات بعض المفكرين التصدى لنقاط الضعف الموجودة فى الأساطير ونقدها ومحاولات الحد من نفوذها وانتشارها وتأثيرها على عقلية الإغريق، لم تحدث قطيعة تامة أو نسبية بين العقلية الإغريقية وبين الأساطير التى تشكل جزءاً من التربية المبكرة للإنسان اليونانى منذ طفولته كما يذكر أفلاطون. صحيح أنه كان هناك اقتراب أو ابتعاد نسبى من جانب المفكرين أو المؤرخين الإغريق من الأسطورة؛ لكن أبداً لم تحدث قطيعة بين الطرفين. ولعل خير دليل على صدق المقولة السابقة هو أن ثوكيديديس - وهو من هو فى الكتابة المنهجية التاريخية الراقية والموضوعية التى يعد هو رائدها - لم يقطع صلته تماماً بالأسطورة على الرغم من تأكيده على أن كتابته لا تروق لمحبى الأساطير. لقد تحدث ثوكيديديس عن شخصيات أسطورية - مثل هيللين بن ديوكاليون، ومينوس ملك كنوسوس فى كريت - باعتبارها شخصيات تاريخية، كما لم يرفض ما ذكره هوميروس عن حرب طروادة، وإن حذّر من مبالغاته كشاعر. كما أن أرسطو المعلم الأول والعالم الموسوعى أعطى الأسطورة الأفضلية والأولوية - ولو من منظور فلسفى فكرى - على التاريخ.

أما عن نظرة العلماء والباحثين فى العصر الحديث إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ فإن هناك اتجاهين متعارضين: الأول: يرى أن هناك فوارق كبيرة بين السرد الملحمى (الذى ينطوى على كثير من الأساطير) والسرد التاريخى، ويبالغ فى إبراز هذه الفوارق حتى ليجعل التاريخ والأسطورة مجالين منفصلين وغير مرتبطين. ويستند أنصار هذا الرأى على أن الماضى الأسطورى تم تناقله شفهياً ويشير إلى ماضى خرافى بحت لا يبدى أى اهتمام بترتيب زمنى نسبى أو مطلق، وأن الأسطورة هى ترقيع لعناصر غير متجانسة، وبالتالى لا يمكن استخدامها فى إعادة بناء أحداث تاريخية، وأن الإغريق ميَّزوا بين العصر الأسطورى والعصر البشرى[٣٧] كما يتضح من فقرة معروفة عند هيرودوت ذكرناها فى حديثه عن مينوس وبوليكراتيس طاغية ساموس (3.122). لكن هذا الرأى فيه قدر من سوء الفهم وقدر من تبسيط أو - بالأحرى - تسطيح الأسطورة. فالأسطورة لم تقتصر وظيفتها فى المجتمع اليونانى القديم على مجرد نقل حوادث الماضى؛ بل كان ذلك واحداً من أبعادها ووظائفها. كما أن الإغريق أنفسهم - كما رأينا من خلال الدراسة أعلاه - كانوا يسلمون - فى أغلب الأحيان - بأن ثمة أحداثاً قد وقعت بالفعل فيما تناقلته هذه الأساطير من قصص. كما أنهم يرون أن الأساطير المروية فى الملاحم البطولية تقع فى ماضٍ محدد جيداً، وهو ماضى لم يختلط بـ"عصر الآلهة" بل هو - فى نظرهم - عصر الأبطال الذى يعد بداية أو مقدمة للتاريخ البشرى[٣٨]. معنى ذلك أن الإغريق لم يكونوا يشعرون شعوراً قوياً بالتعارض أو التناقض بين الأسطورة والتاريخ حسبما يحاول بعض الباحثين تصوير الأمر.

من هنا نرى الاتجاه الثانى الأكثر واقعية - فى تقديرنا - والذى يجنح إلى إبراز بعض أوجه الشبه بين الأسطورة والتاريخ. فإن كانت الكتابة التاريخية "تنتقى" الأحداث المروية وتعطيها أفضلية بمقياس مصداقيتها من وجهة نظر المؤرخ ومن هنا يراها - أكثر من غيرها - جديرة بأن ينقذها من

غياهب النسيان، فان الملحمة والأسطورة تقومان بهذا الانتقاء لإنقاذ تراث المجتمع من أن يُطوى ويندثر. وبما أن الأسطورة هى المستودع الذى يحفظ الموروث الشفهى من الأحداث الماضية، فهنا يصبح الانتقاء ضرورة، وتتجه المفاضلة بوضوح نحو الأحداث التى تُعد فى وقت بعينه الأكثر أهمية والأجدر بالبقاء. ومن جهة أخرى فإن التاريخ يركز على أن تحظى المنجزات العظيمة التى حققها الإنسان فى الماضى بما هى أهل له من شهرة وذيوع το κλεος ولا تمضى دون إلقاء الضوء عليها. كما يلعب الشاعر والراوى فى الملاحم والأساطير دوراً كبيراً فى إسباغ هذه الشهرة والذيوع على أبطالهم وما يحققونه من منجزات. ولعل مسألة "انتقاء" الأحداث والشخصيات والمنجزات "العظيمة" تبدو جلية كهدف للكتابة التاريخية عند "أبى التاريخ" هيرودوت فى الفقرة الافتتاحية لمؤلفه عن الحروب الفارسية التى يذكر فيها:

"هذا عرض لما توصل إليه بالبحث والتقصى (وهو ما يعنى ضمنياً انتقاء الأحداث التى يعلم عنها أكثر من غيرها) هيرودوت الهاليكارناسى حتى لا تندثر بين البشر بمرور الوقت ذكريات الماضى، وحتى لا تُنسى الأعمال العظيمة التى أنجزها الإغريق والبرابرة، وحتى لا يُنسى على وجه الخصوص سبب شنهما الحرب ضد بعضهما البعض".

الهوامـــش

(1) Ken Dowden, The Uses of Greek Mythology, Routledge, London and New York, 1992, pp. 4-5.

(2) Carlo Brillante, "History and the Historical Interpretation of Myth", Chapter 2 of Part One in (Approaches to Greek Myth), edited by Lowell Edmunds, John Hopkins Univ. Press, 1990, (Ch. pp. 93-138), pp. 93-94.

(3) Hesiod, Theogony 27-28:
ιδμεν ψευδεα πολλα λεγειν ετυροισιν ομοια, ιδμεν δ, ευτ, εθελωμεν, αληθεα γηρωσασθαι.
يقول هيسيود هنا على لسان الموساى (ربات الشعر والفنون): إننا نعرف كيف نقول أكاذيب كثيرة وكأنها الصدق، كما نعرف – متى شئنا – أن ننطق بالحقائق.

(4) Carlo Brillante, art. cit., p. 96.

(5) Ken Dowden, op. cit., p. 5; Fritz Graf, Greek Mythology (translated from German by Thomas Marier), John Hopkins Univ. Press, 1993, p. 140.

(6) Carlo Brillante, art. cit., pp. 102-103.

(7) K. Dowden, op. cit., p. 39.

(8) Ibid., pp. 40-41.

(9) Carlo Brillante, art. cit., pp. 96-97.

(10) K. Dowden, op. cit., p. 43; F. Graf, op. cit., pp. 123-24; C. Brillante, art. cit., p. 95.

(11) K. Dowden, op. cit., pp. 42-44.

(12) Michael Grant, Greek and Roman Historians, Information and Misinformation, Routledge, London and New York, 1995, p. 95.
See Also: J. B. Bury, Ancient Greek Historians, 1908, 1958, p. 46; S. Usher, The Historians of Greece and Rome, 1969, pp. 5ff; Herodotus 1.5; 3.122.

(13) **Herodotus 1.5.3:**

Ταυτα μεν νυν Περσαι τε και Φοινικες λεγουσι. εγω δε περι μεν τουτων ουκ ερχομαι ερεων ως ουτω η αλλως κως ταυτα εγενετο, τον δε οιδα αυτος πρωτον υπαρξαντα αδικων εργων εσ τους Ελληνας, τουτον σημηνας ...

(14) **Ibid., 3 122:**

Πολυκρατης γαρ εστι πρωτος των ημεις ιδμεν Ελληνων ος θαλασσοκρατεειν επενοηθη, παρεξ Μινωος τε του Κνωσσιου και ει δη τις αλλος προτερος τουτου ηρξε της θαλασσης. της δε ανθρωπηιης λεγομενης γενεης Πολυκρατης πρωτος, ελπιδας πολλας εχων Ιωνιης τε και νησων αρξειν.

إن بوليكراتيس هو أول إغريقى - ممن أعرفهم - هدف إلى السيطرة على البحر، وذلك إذا ما نحينا جانباً مينوس من كنوسوس وغيره ممن قبله ممن كانت لهم سيادة بحرية. إن بوليكراتيس هو الأول ممن يمكن أن يُطلق عليه الجنس البشرى (الذى كانت له سيادة على البحر) وكانت لديه آمال واسعة فى السيادة على أيونيا والجزر.

(15) **F. Graf, op. cit., pp. 121-122; K. Dowden, op. cit., pp. 45-46.**

(16) **Herodotus 2.145.4:**

Διονυσω μεν νυν τω εκ Σεμελης της Καδμου λεγομενω γενεσθαι κατα εξακοσια ετεα και χιλια μαλιστα εστι ες εμε, Ηρακλει δε τω Αλκημηνης κατα εινακοσια ετεα.

يذكر هيرودوت هنا أن الإله ديونيسوس قد عاش قبل زمنه بألف وستمائة عام، وأن هيراكليس سبقه بتسعمائة عام.

(17) **Thucydides 1.3.2:**

προ γαρ των Τρωϊκῶν ουδεν φαινεται προτερον κοινη ερασαμενη η Ελλας. δοκει δε μοι, ουδε τουνομα τουτο ξυμπασα πω ειχεν, αλλα τα μεν προ Ελληνος και πανυ ουδε ειναι η επικλησις αυτη, κατα εθνη δε αλλα τε και το Πελασγικον επι πλειστον αφ εαυτων την επωνυμιαν παρεχεσθαι, Ελληνος δε και των παιδων αυτου εν τη Φθιωτιδι ισχυσαντων, και επαγομενων

αυτους επ ωφελια ες τας αλλας πολεις καθ εκαστους μεν ηδη τη ομιλια μαλλον καλεισθαι Ελληνας ... κτλ.

(18) **Ibid., 1.4:**

Μινως γαρ παλαιτατος ων ακοη ισμεν ναυτικον εκτησατο και της νυν Ελληνικης θαλασσης επι πλειστον εκρατησε και των Κυκλαδων νησων ηρξε ... το τε ληστικον ως εικος, καθηρει εκ θαλασσης εφ οσον εδυνατο του τας προσοδους μαλλον ιεναι αυτω.

(19) **K. Dowden, op. cit., pp. 46-47; F. Graf, loc. cit.**

(20) **Thucydides 1.10.1:**

ουκ ακριβει αν τις σημειω χρωμενος απιστοιη μη γενεσθαι τον στολον τοσουτον οσον οι τε ποιηται ειρηκασι και ο λογος κατεχει.

وسيكون من غير الصواب أن نستخدم (صغر مساحة مدينة موكينى كما ورد فى الإلياذة مقارنة بزمن ثوكيديديس) كدليل أو قرينة تجعلنا نرفض تصديق أن الحملة (ضد طروادة) كانت كبيرة بالصورة التى ذكرها الشعراء وتحتفظ بها الحكايات.

1.10.3:

ουκουν απιστειν εικος ... νομιζειν δε την στρατειαν εκεινην μεγιστην μεν γενεσθαι των προ αυτης, λειπομενην δε των νυν, τη Ομηρου αυ ποιησει ει τι χρη κανταυθα πιστευειν ην εικος επι το μειζον μεν ποιητην οντα κοσμησαι, ομως δε φαινεται και ουτως ενδεεστερα.

لذلك فالسبيل الأمثل هو عدم فقدان الثقة ... بل أن نصدق أن الحملة كانت أكبر من أى حملة سبقتها، رغم كونها أقل من نظيراتها فى الوقت الحالى. وإذا ما كان لنا أن نصدق شعر هوميروس - الذى يميل إلى المبالغة والمحسنات بصفته شاعراً - فمن الواضح أن الحملة كانت محدودة نسبياً.

(21) **J. B. Bury, op. cit., p. 81; H. E. Barnes, The History of Historical Writing, 1962 (reprint), p. 30 apud M. Grant, op. cit., p. 26 (n. 17).**

(22) **Ibid., p. 95.**

(23) **Diodorus Siculus 4.1.3:**

Εφοροσ μεν γαρ ο Κυμαιος, Ισοκρατους ων μαθητης, υποστησαμενος γραφειν τας κοινας πραξεις, τας μεν παλαιας μυθολογιας υπερεβη, τα δ απο της Ηρακλειδων καθοδου πραχθεντα συνταξαμενος ταυτην αρχην εποιησατο της ιστοριας.

(24) **K. Dowden, op. cit., p. 49.**

(25) **Nepos, Pelopidas I apud M. Grant, op. cit., p. 190.**

(26) **A. Momigliano, "History and Biography", pp. 155-184 apud M. I. Finley (editor), Legacy of Greece, A New Apprisal, 1988 (reprint), pp. 167-68.**

(27) **M. C. Howatson. The Oxford Companion to Classical Literature, Oxford Univ. Press, 1989. Under Euhemerus; K. Dowden, op. cit., p. 50.**

(28) **M. C. Howatson, op. cit., under: Apollodorus.**

(29) **K. Dowden, op. cit., pp. 49-50.**

(30) **Plato, Republic, 377a.**

Ου μανθανεις, ην σ'εγω, οτι πρωτον τοις παιδιοις μυθους λεγομεεν, τουτο δε που ως το ολον ειπειν ψευδος, ενι δε και αληθη;

(31) **Ibid. 377c:**

πρωτον δη ημειν, ως εοικεν, εποστατητεον τοις μυθοποιοις, και ον μεν αν καλον ποιησωσιν εγκριτεον, ον δαν μη, αποκριτεον ... ων δε νυν λεγουσι τους πολλους εκβλητεον.

علينا أن نبدأ – فيما يبدو – برقابة على رواة ومؤلفي الأساطير، وإجازة ما يحسنونه ورفض ما قد يكون سيئاً لديهم ... لكن كثيراً مما يرونه الآن ينبغي أن نرفضه وننبذه.

(32) **Ibid. 377d-e:**

Ους Ησιοδος τε, ειπον, και Ομηρος μηον ελεγετην και οι αλλοι ποιηται. ουτοι γαρ που μυθους τους ανθρωποις ψευδεις συτιθεντες ελεγον τε και λεγουσιν ...

ذلك ما رواه هيسيود وهوميروس وبقية الشعراء. لقد ألّف هـؤلاء قصصاً خياليـة (زائفة) وحكوها ولازالوا يروونها للناس.

(33) Ibid. 378d:

... ο γαρ νεος ουχ οιος τε κρινειν ο τι τε υπονοια και ο μη, αλλα αν τηλικουτος ων λαβη εν ταις δοξαις δυσεκνιπτα τε και αμεταστατα φιλει γιγνεσθαι.

... لأنه ليس بوسع الصغير أن يميز بين ما هو مجازى وما هو غير مجازى؛ بـل إن مـا يدخل ذهنه من أفكار فى تلك السن يكون غير قابل للمحو أو التعديل.

(34) Aristotle, Poetics, 1451, b 5-11:

διο και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ιστοριας εστιν. η μεν γαρ ποιησις μαλλον τα καθολου, η δ ιστορια τα καθ εκαστον λεγει. εστιν δε καθολου μεν, τω ποιω τα ποια συμβαινει λεγειν η κατα το εικος η το αναγκαιον, ου στοχαζεται η ποιησις ονοματα επιτιθεμενη, το δε καθ εκαστον, τι Αλκιβιαδης επραξεν η τι επαθεν.

(35) C. Brillante, art. cit., p. 105; Aristotle, op. cit., 1959a, 21-24:

μη ομοιας ιστοριας ... εν αις αναγκη ουχι μιας πραξεως ποιεισθι δηλωσιν αλλ ενος χρονου, οσα εν τουτω συνεβη περι ενα η πλειους, ων εκαστον ωσ ετυχεν εχει προς αλληλα.

فالحال فيها (التراجيديا) ليس كحال التاريخ الذى يستلزم عرضاً لما حـدث لـيس لواقعة واحدة بل لفترة زمنية واحدة بكل ما وقع فيها (خلالها) لشـخص أو أكثـر من أحداث وما قد يكون لكل منها من علاقة عارضة بغيره.

(36) C. Brillante, loc. cit.,: Aristotle, Metaphysics, I. 982 b. 18-20.

ο δ απορων και θαυμαζων οιεται αγνοειν (διο και ο φιλομυθος φιλοσοφος πως εστιν. ο γαρ μυθος συγκεται εκ θαυμασιων).

إن من يندهش ويشعر بالحيرة هو من يعتقد بجهله (وهكذا فإن محب الأساطير هـو فيلسوف بدرجة ما لأن الأسطورة تتخلق من المدهش والعجيب).

(37) M. I. Finley, "Myth, Memory and History" H & T 4, 1965, pp. 281-302 (A slightly amplified version appears in 1975 in: The Use and Abuse of History, pp. 11-33), pp. 15-16; F. Hampel, "Die llias ist kein Geschichtsbuch"

in Serta Philologica Aenipontana I Inssbruck, 1962 (An amplified version appears in Geschichte als Kritische Wissenschaft II: Darmastadt, 51-99): Prinz Friedrich, Grundungsmythen und Sagenchronologie ("Zetemata", 72) Munich, 1979.

(38) C. Brillante, art. cit., pp. 101-102.

فلسفة الحضارة فى دراسات أحمد صبحى

(التعاقب الدورى ـ والحضارة الإسلامية نموذجين)

بقلم الأستاذ الدكتور
إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب ـ جامعة المنصورة
رئيس قسم الفلسفة سابقاً

إن من طبيعة الكتب التذكارية التي تحتفل بالراحلين من العظماء من أمثال المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" أن تُلم بكل جوانب البحث العلمي عند هؤلاء أو معظم هذا الإنتاج.

ولما كان "الراحل الكريم" قد تمكن من الخوض في بحار الفلسفة وروافدها، فقد أسهم بآرائه وأضاف بعمق دراساته إلى معظم فروع الفلسفة، بالإضافة إلى ما قدمه من كتابات غزيرة في مجال الفلسفة الإسلامية.

وسوف أُعني في هذا المقال بإستظهار كتاباته في مجال فلسفة الحضارة التى تعامل معها بإعتبارها كائناً حيّاً؛ بل وعمد إلى إعتناق التفسير البيولوجي للتاريخ بإعتباره تفسيراً صالحاً للتطبيق بديلاً عن التفسيرات الجمالية والشعرية.

ويعد كتابه الموسوم "في فلسفة التاريخ" مدخلاً لإستظهار آراء المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" في مجال الدراسات الحضارية، فقد احتوى هذا الكتاب على بعض آراء "شبنجلر" في فلسفة الحضارة، والبعد الحضاري الديني عند "توينبي"، وأسباب تدهور الحضارات، وعوامل

قيامها، ودور الأديان العالمية، وكذا الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة، ومصير الحضارة الغربية.

وأما المصنف الثاني الذي يبرز أهم آراء المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" فهو الموسوم "في فلسفة الحضارة: اليونانية، الإسلامية، والغربية". والذي شاركت فيه الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر، والذي صدر في طبعته الأولى عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، عام ٢٠٠٥م.

وفي هذا المصنف يرجح الدكتور "أحمد صبحي" نظرية التعاقب الدوري للحضارات على غيرها من النظريات التي تفسر التقدم الحضاري؛ فنراه يقول: "من بين هذه النظريات جميعاً، ولست بصدد بيان المآخذ على أي منها، فإن نظرية التعاقب الدوري للحضارات كانت هي الأصوب والأرجح، ليس قياساً على حياة الإنسان من طفولة، وشباب، ثم شيخوخة وفناء، أو حياة الكائنات بوجه عام، وإنما لأن "توينبي" بعد دراسته لأكثر من عشرين حضارة خلال عصور التاريخ تبيّن له أن أياً منها لم يقو على تحدي عامل الزمن بالخلود سواء كان موتاً طبيعياً أو إنتحاراً"[1].

ويحاول "الأستاذ" أن يؤكد على هذه الوجهة من النظر من خلال عرضه لعديد من الحضارات التي انهارت، ومرت بأطوار الطفولة والشباب، ثم الشيخوخة والفناء، ومنها على سبيل المثال الحضارة الإغريقية، والأيديولوجيات كالنازية والشيوعية، وغيرهما.

وفي مقدمة هذا الكتاب (في فلسفة الحضارة)، نتبين تواضع "العالم الجليل" الذي يقرر أنه ليس متخصصاً في الفكر الأوربي الحديث، لذلك آثر السلامة – على حد تعبيره – وأشرك معه الدكتورة صفاء عبد السلام جعفر مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة آنذاك، لأنها – من وجهة نظره – قد تأهلت بحكم تخصصها في الكتابه عن الحضارة الغربية.

وسوف أحاول في هذا المقال البحثي الإجابة عن بعض الاشكاليات التي ساقها "الراحل العظيم"، وأجاب عنها بطريقته الخاصة، ومنها على سبيل المثال:

هل ثمة حضارة عامة؟ وهل يمكن القول إن هناك حضارة إنسانية عامة؟ وهل تصدق نظرية التعاقب الدوري؟.

كذلك سوف نعرض لموقفه من الحضارة الإسلامية، وكيف أنه يقف موقف الناقد لمفهوم "توينبي" الذي يرى أن إنحلال الحضارة الإسلامية بدأ مع الحروب الأولى منذ غزوة بدر، ثم كيف أنه يفسر بقاء هذه الحضارة من خلال الجوانب الدينية الأخلاقية ؟

وقبل أن أنتهي من هذا التقديم، أود الإشارة إلى أن علاقتي "بالراحل العظيم" كانت من خلال مراجعته لكتابي (المدخل إلى التصوف الفلسفي) الذي كان أحد منشورات جامعة الكويت في الفترة التي عملت بها هناك ما بين أعوام ١٩٩٥م – ١٩٩٨م.

ولقد ذكرت هذا في مقدمة كتابي المشار إليه آنفاً، وسعدت بمراجعاته، وملاحظاته القيمة؛ إلا أن القدر لم يواتيني لكي أعرفه شخصياً، فعرفته من خلال مؤلفاته، رحم الله "العالم الجليل"، ونفع بعلمه، وأسكنه فسيح جناته.

أولاً - التعاقب الدوري للحضارات :

لكي نستكشف هذه النظرية يجب أن نجيب عن السؤال التالي: هل ثمة حضارة عامة ؟ ومن خلال الإجابة يكشف المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" عن رأيه المتمثل فى إعتقاده الذى استقاه من "شبنجلر"؛ فيرى أنه "ليس ثمة حضارة عامة؛ وإنما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها، كما أن لها حياتها المحدودة التي لابد أن تنتهي، وكما أن الفرد يفنى والنوع يبقى، كذلك محتم على كل حضارة أن تموت ولا بقاء إلا للإنسانية الممثلة لمجموع الحضارات"[٢].

بهذه الرؤيـة يحـاول الـدكتور "أحمـد صـبحي" أن يؤكـد علـى نظريـة التعاقب الدوري للحضارات، وهي النظرية التي يتبناها "شبنجلر" الذي يرى أن لكل حضارة شخصيتها وخصائصها. وهذا يعـني أنهـا تتفـرد بشخصـيتها بعيداً عن الإعتقاد الهيجلي الذي يراها روحاً مطلقـة، فحيـاة أي حضـارة هـي كحياة الكائن العضوي الحيّ الذي يمر بمرحلـة الـولادة والنمـو، والشـيخوخة والفناء، وهذا هو الذي دعا "شبنجلر" إلى أن يشبه حياة كل حضارة بالفصول الأربعة على حد اعتقاد الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي"؛ "فربيع الحضارة هـو فـترة البطولـة: في حيـاة الأسـاطير وشـعر الملاحـم والتغنـى بالبطولـة كفـترة هوميروس لدى اليونان، وفترة العصور الوسطى في الغرب، أمـا صـيفها فيـتم بظهور القيادات المتوثبة الطموحة؛ إنها فـترة ظهـور وازدهـار دولـة المدينـة في الحضارة الأبولونيـة، إنهـا عصـر النهضـة، وفـن مايكـل أنجلـو، وانتصـارات جاليليو، وأدب شكسبير في الحضارة الفاوستية، ويمثل الخريف مرحلة النضـوج الكامل للينابيع الروحية الثقافية، والبوادر الأولى للشيخوخة والإرهـاق، فيهـا الملكيات المركزة، وفيها الفلسفة التي تتحدى الـدين، والقـيم السـائدة باسـم التنوير؛ إنها فترة السوفسطائيين، وسـقراط، وأفلاطـون، ويتمثـل الإنتقـال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعاً غامضاً سرياً، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاأدرية، ويسود في السياسة عصر الامبراطوريات والطغيان السياسي"(٣).

وهنا يبدو الدكتور "أحمد صـبحي" مـردداً لآراء كـل مـن "هيجـل" و"شبنجلر" اللذين ينظـران إلى كـل حضـارة علـى حـدة باعتبارهـا وحـدة الدراسة التاريخية، وباعتبارها ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم يتمثل في تصورهما للفن، والدين، والفلسـفة، والسياسـة، بحيـث لا تتماثل حضارتان. وهو الأمر الـذي دعـا "شـبنجلر" إلى أن يسـمي كـل حضارة بأهم سمة أو مقوم لها.

ومن المظاهر التي حددها "شبنجلر" لتفـرد الحضـارات وتميزهـا عـن غيرها تفرد الحضارة اليونانية بروحها الفنية التي صاغتها في تمثال (أبوللـو)،

أو هي الحضارة الأبولونية نسبة إلى هذا التمثال المحدود الأجزاء والمتناسق الأبعاد، أما الحضارة العربية - مثلاً - فيسلم المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" بما ساقه "شبنجلر" من أنها حضارة سحرية؛ حيث يشعر الفرد في هذه الحضارة بوجوده الروحي ضمن الروح الكبرى، وهي حضارة تجريدية نظراً لأن الإله في هذه الحضارة واحد ومجرد.

ولست أرى أنه من المناسب اعتبار الاصطلاح الذي ساقه "شبنجلر" عن الحضارة العربية الإيرانية باعتبارها "حضارة سحرية" هو الإصطلاح الدقيق، ولماذا لم يستخدم إصطلاح الحضارة الروحية بدلاً من الحضارة السحرية؟ إن أغلب ظني أنه كان يقصد الحضارة الإيرانية القديمة المتمثلة في العقائد المجوسية كالزرادشتية، والمانوية، والسيسانية، والكيمورثية، وغيرها من العقائد التنجيمية(٤).

وفي هذا الإطار يحاول الدكتور "أحمد صبحي" أن يجتاز الإشكالية الناتجة عن السؤال القائل: هل هي حضارة إنسانية واحدة أم حضارات متباينة ؟ وهو يحاول الإجابة عن هذا السؤال في كتابه "في فلسفة الحضارة".

وينطلق في الإجابة من مقولة أن لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية كما قدمنا، وأن هذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحاً مطلقة كما تصورها "هيجل"، وأن القول بإمكان استخلاص أحكام كلية من تاريخ حضارة ما، بحيث يمكن تطبيقها على سائر الحضارات يصطدم دائماً بالحقائق التي تجعل من كل حضارة كياناً خاصاً مختلفاً عن سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي إلا مجرد شبه سطحي(٥).

وهكذا تظل الحضارة روحاً خاصة تتضمن ايجاد نظرة خاصة إلى العالم؛ ففيها كما يقول "ألبرت إشفيتسر": "جذور كل الأفكار، والمعتقدات، وألوان النشاط المتصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات التي هي أسس الحضارة عامة إلا بالحصول على نظرة إلى العالم تتفق مع الحضارة"(٦).

ومع ذلك حاول "كانط" التخلص من النظرة الثنائية للكون بالهروب إلى النظرة الأحادية المتفائلة، وهو بذلك قد أفلح في أن يسترد طريقه إلى النظرة الواحدية مستعيناً بالوسائل التي زودته بها المثالية الأخلاقية والإبستمولوجية(٧).

ويدرك العالم الجليل الدكتور "أحمد صبحي" أنه على الرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة، فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي مجرد شبه سطحي، فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون، أو بين بوذا والمسيح؛ لكن في ذلك تجاهلاً للإختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة؛ إذ أن كلاً يمثل في مجرى حياته مسار حياة الحضارة التي يمثلها، وإنما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتين، كل في حضارته الخاصة يقوم بالدور نفسه ويؤدي الوظيفة نفسها(٨).

لكن هذا التناقض الظاهر بين وحدة الحضارات وتباين الحضارات يتلاشى عندما ننتقل من التاريخ إلى فلسفة التاريخ؛ فبينما تبنى "هيجل" القول بوحدة الحضارات، نجد أن الاختلاف بينها ليس إلا ظاهر التاريخ؛ أما باطنه فيعبر عن وحدة مرجعها القوة الحقيقية الفاعلة فيه، والتي يسميها بـ"الروح"، تماماً كالإختلاف بين أفراد البشر في أشكالهم بينما القوة الحيوية السارية في كل فرد والتي تُرد إلى الروح فواحدة. على حد تعبير "الراحل العظيم"(٩).

لكن كاتب هذا المقال يتصور أن وحدة الحضارات تظل حلماً بعيد المنال، والتاريخ يكشف عن صراع مستمر بين الحضارات؛ فهناك حضارات غازية، وحضارات مغزوة، وحضارات مستعلية وحضارات مستكينة، وحضارات قوية وحضارات ضعيفة. وظلت الحضارة الغربية في حالة استعلاء وعداء للحضارة الإسلامية منذ ظهر الإسلام وحتى الآن.

وهناك من الأمثلة ما يشير إلى تباين الحضارات بين المادية والتجريدية؛ فقد تخاصم النصارى واليهود في النبي المسيح؛ فقال لهم النبي ﷺ: ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه قالوا: بلى، قال ألستم تعلمون أن ربنا حيّ لا يموت، وعيسى أتى عليه الفناء؟ قالوا: بلى، قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيِّم على كل شيء يحفظه ويرزقه؟ قالوا: بلى، قال فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف يشاء، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث، قالوا بلى، قال: ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها. ثم غذي كما يغذي الصبي، ثم كان يطعم ويشرب ويحدث؟ قالوا: بلى، قال: فكيف هذا كما زعمتم؟ فسكتوا(١٠). فنزلت فيهم آيات سورة آل عمران، وهو مثال صارخ على أثر العقيدة في بناء الحضارة.

ومن مظاهر استعلاء الحضارات ما يقوله كل من إرنست رينان E. Renan، وكرستيان لاسن Chr. Lassen ، وجوتيه L. Gauther ، في تفسيرهم للحضارات على أساس عرقي قائم على تقسيم البشر إلى ساميين وآريين؛ فالعرب في نظرهم "جنس سامٍ فُطر على غريزة التوحيد والبساطة. والعقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات، منفصلاً بعضها عن بعض أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا تناسق، ولا ارتباط؛ فهو عقل مباعدة وتفريق"(١١).

ثم أننا لو أردنا أن نتحدث عن حضارات متماثلة أو روح حضارية واحدة، فإن هذا لا يكون إلا من خلال فلسفة الحضارة، وأما إذا ما كنا نتكلم عن تباين الحضارات، فإن هذا يظل قائماً في دراساتنا حول تاريخ الحضارة.

فإذا كنا نتحدث عن التطور البيولوجي للأنواع، فإننا قد نجد تشابهاً بيولوجياً كبيراً بين الحضارات؛ فالقردة متشابهة وتطور الإنسان بيولوجياً، والفقاريات والأسماك بها أجزاء متشابهة، والمدن تتشابه من حيث الأهمية والوظيفة والموقع، لهذا يميز "شبنجلر" بين التماثل القائم على مجرد التشابه

السطحي – كما قدمنا – وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة، والتركيب، والوظيفة[١٢].

إلا أن نظرية التماثل والتوافق قد تصطدم بالنظريات العِرْقية التي تعتبر أجناساً بعينها أفضل من أجناس أخرى؛ فالأجناس التي أطلق عليها نيتشه "الوحش الأشقر" من ذوي البشرة البيضاء، والشعر الأصفر، والعيون الزرقاء تعد في نظر هذا الفيلسوف الألماني أسمى الأجناس[١٣].

ثانياً ـ موقفه من الحضارة الإسلامية:

يتبنى المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" موقف مؤرخ الحضارات "توينبي" Toynbee الذي يجيب عن السؤال القائل: ما مصير الحضارة الإسلامية؟ هل ستنقرض كما انقرضت حضارات؟ وهل ستتحجر كبعض الحضارات المتحجرة القائمة في عالمنا أم هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية ؟

يقول: "لاشيء من ذلك، وإنما ستبقى كحضارة حية، وقد يعترض الفرد الأوروبي على ذلك في صدق ويقول: وهل تُنتظر حضارة من فلاح مصري أو حمًال في اسطنبول ؟ ولكن هذه العبارة قد قالها الإغريقي بعد فتوح الإسكندر، وتبين أنه قول خاطيء؛ إن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهيانا من أجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا".

ويتساءل الدكتور "أحمد صبحي"، ولكن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوربية الحديثة؟ متى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟ ويجيب من خلال ما قال توينبي: إن الحضارة الأوروبية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة، والإخاء، والحرية التى ورثتها عن الثورة الفرنسية، وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل، والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة؛ هذا بينما نجد طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل

بصدد المساواة؛ إذ ارتقت في أزهى عصورها حتى وصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد"[١٤].

ويعلق الدكتور "صبحي" على ذلك قائلاً: "مثل المماليك وكافور الإخشيدي"؛ يقصد أن المماليك كانوا عبيداً، فصاروا حكاماً وسادة.

ولعل نبوءة "توينبي" التي ترى أن الحضارة الإسلامية هي حضارة المستقبل هي التى دفعت مؤرخي الحضارات الغربية وفلاسفة الحضارة إلى ترشيح الإسلام كعدو للغرب، وهو الذى دفع "صمويل هنتنجتون" إلى الحديث عن صدام الحضارات، وبصفة خاصة الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

إلا أن "توينبي" يذهب بعيداً حينما يرى أن بداية انحلال الحضارة الإسلامية – منذ الهجرة – أو بتحديد أدق منذ غزوة بدر على حد اعتقاده الذي يغالي فيه بقوله: "لو أن محمداً ظل داعياً دينياً فقط، ولم يصبح رجل سياسة، لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى"، وهذه قضية يرى الدكتور "أحمد صبحي" أن توينبي طبعها بطابع العموم، وهي ليست صادقة في كل الأحوال، ويستشهد على ذلك بما يقوله "جرونباوم" إنه إذا كان "توينبي" يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس: إنه يعلي من قيم السياسة، وأنه لا يحق "لتوينبي" أن ينظر إلى محمد من خلال المسيح، وإنما لابد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين"[١٥].

ونحن نظن أن نشأة الحضارة الإسلامية كانت مقترنة بحروب ضرورية فُرضت على المسلمين مثل غزوة بدر وغزوة أُحد وغيرهما من الغزوات، وأن مثل هذا العداء الصارخ للإسلام هو الذي دفع النبي محمد ﷺ إلى خوض هذه الحروب، ولم يكن ممكناً أن يظل ساكناً، وأن الدفاع عن الإسلام، ونمو الأمة، وازدهار الحضارة كان من نتيجة انتصارات المسلمين في معظم غزواتهم.

إلا أن المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" يرى أن السياسة كانت موطن الضعف في الحضارة الإسلامية، وكانت كالسوس ينخر في بنيانها، وتنقض عرى الإسلام عروة عروة؛ كانت السياسة في نظره أول مصدر للخلاف فيقول: "لم يمض على الرسول ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، ثم استقر هذا السوس كجرثومة متوطنة في جسم الإسلام"(١٦).

وهو يُرجع هذا إلى آثار الفتنة الكبرى التي اشتعلت بين "عليّ بن أبي طالب" و"معاوية ابن أبي سفيان" من جانب، وأم المؤمنين السيدة "عائشة" من جانب آخر.

ويرى أنه منذ إغتصب معاوية الملك، انسحب الأتقياء، واشتغلوا بالعلم والعبادة والدين، فطلّقوا السياسة فكان هذا التباين الشاسع بين خير ما فى الحضارة الإسلامية الذى أشرق من نبع الدين ونور الإيمان، وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي نجم عن فساد السياسة، ولولا بقية من المؤمنين ينهون عن الفساد في الأرض، لهوت دولة العباسيين قبل أن تَقضي عليها جيوش التتار بأمد بعيد(١٧).

ويتفق المرحوم الدكتور "أحمد صبحي" مع رأي اعتنقه العديد من فلاسفة ومؤرخي الحضارة، وهو "أن الوجه الآخر للحضارة الإسلامية كان مشرقاً ومبايناً تماماً لتلك الصورة القاتمة الناتجة عن الخلافات، والفتن السياسية، ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع – أزهى عصور الإسلام – اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخاري ومسلم، وابن داوود، وابن ماجه، والترمذي والنسائي، وفي علوم الأدب، والنحو، واللغة كابن الفراء، وابن السكيت، والجاحظ، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذري، والدينوري، والطبري، ومن الفلاسفة الكندي، والفارابي، أما في التصوف فقد أخرج للعصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس، فيهم الحارث المحاسبي، وأبو القاسم الجنيد، والخراز، وغيرهم"(١٨).

ونحن واجدون أن التصوف تكفّل بحفظ أخلاق الإسلام والسمو بها لا يشذ عن ذلك فيلسوف الحضارة "ألبرت اشڤيتسر"[١٩]، الذي يرى أن فى التصوف بصفة عامة تكمن أخلاق تكميل الذات، وأن كفاح الفكر يجب أن يتوجه إلى التصوف الأخلاقي، ثم يقول: "ومع ذلك فإن الأخلاق التي ترضي الفكر لابد لها أن تولد من التصوف، وكل فلسفة عريقة وكل دين عميق هما في النهاية كفاح من أجل التصوف الأخلاقي والأخلاق الصوفية"[٢٠].

يقول المرحوم الدكتور "أحمد صبحي": "لاعجب إذن أن يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوي على تناقض عجيب"، وينقل عن "أحمد أمين" قوله: "كانت الدولة أشبه بالمرج الأخضر الذي ينبت الحب والفاكهة، كما ينبت الشوك والعشب المسموم، عصر بلغ فيه كل شيء أقصاه، وأثمر كل فكر ثمره، فظهر الصالح والطالح خليطاً من عوامل القوة وعوامل الضعف من البشير النذير"، وفي نص آخر يقول: "كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، قارئاً وزماراً، وساهراً في تهجد وساهراً في طرب، تخمة من غيّ، ومسكنة في إملاق، وشكّاً في الدين وإيماناً في يقين"[٢١].

وهناك وجه آخر مضيء للحضارة الإسلامية، فيتحدث د. "سعيد عاشور" عن الحياة الفكرية والعلمية، ويتحدث د. "أحمد مختار العبادي" عن نظم الحكم والإدارة والحياة الإقتصادية في الدولة الإسلامية، كما يتحدث د. "سعد زغلول" عن الحياة الدينية والحياة الفنية في دولة الإسلام[٢٢]؛ فيقدمون أمثلة ونماذج لأنواع متعددة من الصناعات المتقدمة، والحرف الفنية، والصنائع البسيطة، والصنائع المركبة، كصناعة المنسوجات في الأندلس، وصناعة الحرير في الشام، والنسيج في مصر، كذلك ظهرت صناعة الورق والأسلحة وغير ذلك، مما يقطع بوجود حضارة تسير في ركاب التقدم[٢٣].

وينحو الراحل "الدكتور صبحي" المنحى نفسه ويواصل الإتجاه نفسه عندما يتحدث عن العلوم المدنية "كالكيمياء" التي تعد من وجهة نظره

ابتكاراً إسلامياً ظهر على يد "جابر بن حيان"، كما يتحدث عن البعد المنهجي في العلوم الإسلامية، والنزعة العلمية لدى الفقهاء في استنباطهم الأحكام المتعلقة بالمشكلات الفقهية، كذلك يتحدث عن الفن والزخرفة الإسلامية، وهو الفن الذي يحمل خصائص الروح الإسلامية... إلخ.

النتائــج:

من النتائج الهامة التي يمكن للباحث الفطن أن يستخرجها من ثنايا هذا البحث ما يلي:

أولاً: كان الدكتور "أحمد محمود صبحي" - رحمه الله - واسع الثقافة، غزير الإنتاج، عميق الفكر، ولم يتوقف عند دراساته في مجال الفلسفة الإسلامية؛ بل نراه يكتب في الحضارة فلسفة وتاريخاً، ويكتب في الدين الطبيعي، والمذاهب والفرق، كما يكتب في الأيديولوجيا وفلسفة الدين. كان - رحمه الله - موسوعة علمية محلاة بالتواضع الجم، والهدوء الرزين.

ثانياً: يتبنى الدكتور "أحمد صبحي" وجهة نظر "شبنجلر" و"توينبي"؛ فيعتقد أن الحضارة كائن حيٌّ يمر بأطوار الولادة، والنمو، والشيخوخة، والفناء، كما أنه يذهب إلى دراسة كل حضارة منفردة عن الحضارات الأخري بروحها الخاصة؛ إلا أنه لا يرى غضاضة فى الاعتقاد أن هناك روحاً عامة تسود بين الحضارات.

ثالثاً: لم يفصل الدكتور "أحمد صبحي" بين الحضارتين العربية والإيرانية فيما يتعلق بالوصف الذي ساقه "شبنجلر" من أنهما يمثلان معاً حضارة سحرية، وكان الأجدى - من وجهة نظر الباحث - وصف الحضارة الإسلامية وصفاً يتناسب مع روح الإسلام وعقيدة المسلمين فى الإله الواحد المجرد، وهو ما ظهر بعد ذلك في الفن التجريدي.

رابعاً: يطلعنا الدكتور "أحمد صبحي" على أن الحضارات تبدو متباينة بل ومتنافسة، أو قل تظل الحضارات في حالة تباين وصراع إذا ما نظرنا إليها

من خلال الوقائع التاريخية، ويسود الائتلاف وتسود الروح الحضارية الواحدة، وتسيطر فكرة الروح الكلي الهيجلي إذا ما نظرنا إليها من خلال فلسفة التاريخ.

خامساً: يذهب توينبي إلى أن بداية إنحلال الحضارة الإسلامية كان مع الحروب التى خاضها المسلمون إبتداء من غزوة بدر، ونحن واجدون أن الأستاذ الدكتور "أحمد صبحي" لا يوافق على هذا المنحى، ويجد وجوهاً كثيرة مشرقة في الحضارة الإسلامية، كما أن الحروب التي خاضها المسلمون كانت بداية حقيقية لإنتشار الحضارة الإسلامية؛ لأنها كانت ضرورة مفروضة عليهم، وكان الدفاع عن الإسلام واجباً دينياً، ولولا ذلك لتم القضاء عليه فى مهده، بسبب العداء الذي واجهه من المشركين وأتباع الديانات الأخرى.

الهوامـــش

(١) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة: اليونانية والاسلامية، والغربية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ٢٠٠٥م، المقدمة ص ١ ، ٢.

(٢) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م، المقدمة ص ٢٥١.

(3) Ency. of. Philosophy; Vol. III Art; Spengler, PP. 527.
نقلاً عن: أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٤) راجع، الشهرستاني: "الملل والنحل"، طبعة بيروت ١٩٧٥م، ص ٢، حتى ص ٧٥ ، ٨٥.
راجع أيضا، إبراهيم إبراهيم ياسين: "الفكر الشرقي القديم واستكشاف البوذية"، مطبعة بلال، المنصورة، ٢٠٠٧م، ص ص ٥٦ ، ١٦٢.

(٥) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥١.

(٦) ألبرت اشفيتسر: "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٦٧.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٨) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٢٥٢.

(٩) أحمد محمود صبحي ، و صفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص١٩.

(١٠) ابن كثير، تفسير القرأن العظيم، ج١، ص ٣١٨.
راجع إبراهيم إبراهيم ياسين: "فى علم الكلام"، مطبعة بلال، المنصورة، ٢٠٠٢م، ص٥٩.

(١١) إبراهيم مدكور: "في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق"، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣م، ص ٣٦٣.

(١٢) أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ"، ص ٣٦٣.

(١٣) المرجع السابق، ص٢٦٢.

(14) Toynbee: Civilization on Trail ch.x; Islam, the West & the Future, p. 184.

نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(15) Von Grune Baum: "Toynbee's Concept of Islamic Civilization", PP. 99 – 110.

نقلاً عن: المرجع السابق، ص٢٩٧.

(١٦) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص٨٧.

(١٧) المرجع السابق، ص٩٠.

(١٨) نفس المرجع والصفحة.

(١٩) ألبرت اشفيتسر: "فلسفة الحضارة"، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص٢٧٠.

(٢٠) المرجع السابق، ص٢٧١.

(٢١) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص٩١.

(٢٢) سعيد عبد الفتاح عاشور، سعد زغلول، وأحمد مختار العبادي: "تاريخ الحضارة الإسلامية"، منشورات ذات السلاسل، الكويت، طبعة ثانية، ص ص ٣٠٩ ، ٣٦٠.

(٢٣) أحمد محمود صبحي، وصفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة"، ص ٨٢ ، ٨٣.

" الذات والحضارة "
قراءة فى كتاب فلسفة الحضارة

بقلم الأستاذ الدكتور
أنور مغيث
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة ـ كلية الاداب ـ جامعة حلوان

تسعى الفلسفة بوجه عام للبحث عن الكلى فيما هو جزئى. وفلسفة الحضارة كما يقول الدكتور "أحمد محمود صبحى"، ليست استثناء من ذلك. ولكننا لو تحرينا الدقة، لوجدنا أن فلسفة الحضارة من أكثر أنواع الفلسفة تعقيداً، فهى وإن كانت تبحث عن الكلى، فإنها لا تتعامل مع الجزئى على أنه قرينة أو دليل على صحة الكلى، وإنما عليها أن تتعمق داخل الجزئى لتصل إلى روحه وجوهره. فهى تتضمن الأحكام العامة التى بدونها لن تكون هناك معرفة، كما تتضمن الأحكام الخاصة والجزئية التى تعبر عن روح حضارة ما دون غيرها. كما أن الموضوعية فى الفلسفة قيمة أساسية، وهى أمر يمكن للإنسان أن يتوخاه ببال مستريح عندما يتعلق الأمر بفلسفة العلم أو الأخلاق، ولكن البحث فى فلسفة الحضارة يتطلب وعى البلحث بالموقف الحضارى الخاص به، ونقاط ارتباطه وانفصاله عن العصر الذى يعيش فيه. وهذا الموقف الذاتى ضرورى للوقوف على الإمكانيات الحضارية، وسبل استثمار الرصيد الحضارى لتحقيقها. وهكذا ففلسفة الحضارة تجمع بين الرؤية الذاتية والسعى الموضوعى للحقيقة.

وليس من شأن فلسفة الحضارة أن تحدثنا عن الحضارة القديمة وكيف كانت؛ فهذا عمل تاريخ الحضارات كما يرى الدكتور "أحمد صبحي". إن فلسفة الحضارة ليست درساً للماضي؛ ولكنها انشغال بالمصير. والمصير ليس هو المستقبل، فالعلوم الوضعية الدقيقة يمكنها عن طريق حساب الاحتمالات ورسم السيناريوهات أن تقدم لنا توقعات للمستقبل. ولكن كل هذا أمر مختلف عن موضوع المصير الذى لا يمكن معرفته بالحساب العلمى وإنما بالحكمة.

وأخيراً تقتضى فلسفة الحضارة - خلافاً لأنواع الفلسفة الأخرى - المعرفة الواسعة والغزيرة فى مختلف المجالات والتخصصات؛ ففيلسوف الحضارة ينبغى له أن يكون ملماً بجميع جوانبها، فى عصور مختلفة وحضارات عدة، مثل الدين، والفلسفة، والعلم، والتكنيك، والفن، والنشاط الاقتصادي.. الخ. وعليه - إلى جانب ذلك كله - أن تكون لديه النظرة الثاقبة التى تمكنه من إدراك المبدأ الناظم لكل هذه الجوانب. ويعنى هذا أن من يتصدى للكتابة فى فلسفة الحضارة ينبغى أن يتوفر له العقل، والحس، والذوق؛ أى تكون له روح عالم ومتصوف وفنان.

كل هذه التأملات أثارتها قراءتى لكتاب الدكتور أحمد محمود صبحي "فى فلسفة الحضارة" والذى كتبه بالاشتراك مع الزميلة الدكتورة صفاء جعفر.

رؤى ومنطلقات :

لقد استطاع "الدكتور صبحي" بأسلوبه الرفيع، ونظرته العميقة أن يجعل من صفحات التعريف بالموضوع - والتى هى عادة من أثقل الصفحات وأكثرها دفعاً للضجر - متعة فلسفية وبلاغية. فهو يميل للإيجاز الحاسم عندما يقول: "فبينما تاريخ الحضارة وصف وتقرير، فإن فلسفة الحضارة تعليل وتفسير". يبدو التعريف مألوفاً بل وإشكالياً. ولكن "الدكتور صبحي" لا يترك نفسه منجرفاً فى لعبة التعريفات التى لا تنتهى عن الفرق بين

الوصف، والتفسير، أو التعليل الخ. وإنما يضرب مثالاً دالاً: فإن قلت مثلاً: أنجبت أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون، ومسرحيين من أمثال سوفوكليس ويوربيدس، بينما عقمت اسبرطة فلم تنجب فيلسوفاً ولا فناناً، فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما إذا قلت: "تنجب الديمقراطية فلاسفة ومفكرين وفنانين، بينما لا تنجب الديكتاتورية سوى طغاة"، فهذه تندرج تحت فلسفة الحضارة" (ص ١٠). تعريف يتسم فى رسالته الصريحة بالبساطة والوضوح، لكنه فى الوقت نفسه ملئ بالرسائل الضمنية التى تعبر عن انحياز "الدكتور صبحى" للديمقراطية منذ بداية الكتاب، كما تعبر عن تثمينه للفن والفلسفة، وفوق كل ذلك نلمس نقداً لماحاً لأوضاعنا السياسية.

هذا التعريف يبين النغمة التى ستسود خلال الكتاب من همٍّ واضح عن مخرج لأزمتنا، ورؤية نقدية بلا تعصب للحضارات الأخرى بحثاً عن طريقنا الخاص؛ فمن حيث التصور العام نجد إسميْ "ابن خلدون وتوينبى". حيث نجد المفهوم البيولوجى، كما صوره "ابن خلدون" للحضارة هو الغالب، ونظرة توينبى عن أهمية المثيرات الخارجية فى تحفيز الإبداع الحضارى. إسمان آخران يحتفى بهما "الدكتور صبحى" وهما "ڤولتير وبرتراند رسل"؛ حيث نجد "ڤولتير" يعطى الأولوية للعلم والثقافة على التفوق العسكرى والانتصار فى الحروب. ولهذا يعتبره "صبحى" رائد التحول فى دراسة فلسفة الحضارة. أما "رسل" فهو يأتى فى الكتاب دائماً ناقداً للخرافة التى ينشرها الكهنوت، وداعياً لإعمال العقل. وقد جعل "الدكتور صبحى" من انتشار الخرافة المؤشر الأول على الانهيار الحضارى.

ويتميز الكتاب بأنه يخلو من الرطانة الرائجة عن حوار الحضارات، بالرغم من إشارة "الدكتور صبحى" النقدية لأطروحة صدام الحضارات، ولكنه – ومن باب الانشغال بالمصير – يرى أن الحضارات مختلفة والصراع بينها هو السائد. ولكن عصرنا، للأسف يدفعنا إلى أن نأمل فى كسر هذه القاعدة: "وفى عصرنا الحاضر بعد أن بلغت البشرية مرحلة غدت تخشى

فيها عدوان الطبيعة على الإنسان من تلوث البيئة وثقب الأوزون - وذلك كله مما جلبه الإنسان على نفسه - فإنه أضحى من المأمول فيه أن يتحد بنو البشر ليواجهوا الشرور والكوارث التى تهدد البشرية جميعاً، ومن ثم الاتجاه من صراع الحضارات إلى تعاونها لدرء الخطر الذى يهددها جميعاً"

وتُعد نظرة "الدكتور صبحى" إلى الحضارة اليونانية نموذجاً ليس فقط على منهج الدرس، وإنما أيضاً على الروح التى يتحلى بها "الدكتور صبحى" فى النظر إلى الحضارات؛ فمن الواضح أنه يقدر الحضارة اليونانية تقديراً كبيراً، ولا يبالى بمن يسعون لإهالة التراب عليها. وهى أيضاً بالنسبة له نموذج محدود فى الزمان والمكان، ولكن من خلاله يستطيع "الدكتور صبحى" أن يبلور رؤيته لفلسفة الحضارة؛ فأهم مقومات الحضارة هى اللغة وليست الوحدة الجغرافية؛ كما أن الحضارة نتاج تفاعل مع الحضارات السابقة عليها والمحيطة بها. كما أنه يمكن تمييز مراحل التطور داخلها بوضوح نسبى كبير: فالمرحلة الأولى، وهى مرحلة الطفولة وتتمثل فى ملاحم هوميروس الإلياذة والأوديسية على سواحل تركيا، والمرحلة الثانية الكلاسيكية، وهى مرحلة الازدهار والنضج، وظهور كبار الفلاسفة، وكتاب المسرح، ومركزها أثينا؛ والمرحلة الثالثة الهلينيستية بعد فتوح الاسكندر وهى مرحلة التدهور، وفيها امتزج الفكر الإغريقى بالروح الشرقية والفلسفة بالدين، ومركزها الإسكندرية.

الجديد فى هذا التصور هو اعتبار فتوحات الإسكندرية بداية الانهيار رغم المجد العسكرى البراق؛ وذلك لأن الإسكندر "أكره الإغريق على ما يخالف طبيعتهم وروح حضارتهم، يميل الإغريقى إلى إقامة مستعمرات فى حوض البحر المتوسط، ولكن الإسكندر اهتم بالتوسع الخارجى مما أثار التذمر بين الجنود والقواد، والرغبة فى العودة إلى موطنهم، ومن ثم انحسرت إمبراطوريته بعد وفاته". (ص ٤٣)، ويتبنى "الدكتور صبحى" نظرة هيجلية ترى أن الحضارة الإغريقية تحمل فى طياتها عوامل انهيارها. وتظهر نظرة

"الدكتور صبحى" الأصيلة والثاقبة فى حديثه عن تجليات هذا الانهيار فى الفكر والفن والسياسة؛ ولكنه يضيف أيضاً تفسيراً بديعاً لتطور الألعاب الرياضية. حيث يبين انتهاء العصر الذى يتنافس فيه المواطنون الأحرار فى المهرجانات الأوليمبية " ليحل محلهم عدد من المحترفين، والبهلوانات، والأقزام لتسلية الحكام والمحكومين على السواء "(ص ٤٥). أما المشهد الرياضى نفسه فهو مرآه صادقة تعكس عمق التحولات فى الحضارة: "فسارت الملاكمة، ثم المصارعة الرومانية لتعبر عن مظهر القوة فى مجتمع قائم على القوة، وتعبر عن سلبية المشاهدين فى مجتمع أصبح المواطنون فيه متفرجين على ما يجرى فى حلبة الصراع بين الحكام" (ص ٤٥).

إن التصور العام الذى يقدمه "الدكتور صبحى"، فضلاً عن كونه تفسيراً متماسكاً لصعود وانهيارها الحضارة اليونانية، يُعد تأكيداً على تمسك المؤلف بقيم ثلاث هى إعمال العقل وحرية الفكر والديمقراطية.

فى النقد الذاتى:

عندما ننتقل من الحضارة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية مع "الدكتور صبحى"، فإننا ننتقل من النقد إلى النقد الذاتى. وإن كان الأمر يبدو للوهلة الأولى أن "الدكتور صبحى" قد سلك مسلكاً دعوياً ينطلق من الإيمان أكثر مما ينطلق من البحث العلمى؛ حيث يحدثنا "المؤلف" عن المكانة المرموقة للإنسان وحمله للأمانة التى رفضتها السموات والأرض. وهذا الحديث الإيجابى مقبول عند النظر للعقائد؛ ولكنه يعد مجافياً للحقائق عندما نتحدث عن المجتمع والحضارة. وها نحن نجد أحكاماً من قبيل: "أريد أن أقول إن وحدة الدين والدولة فى مؤسس واحد هو نبى وهو حاكم كان مما يفسر قيام حضارة متجانسة دينياً وسياسياً، دون التعرض لخلافات عقائدية أو اضطرابات سياسية" (ص ٦٣)، وجميعنا يعلم أن مثل هذه الخلافات قد نشبت صبيحة وفاة الرسول ﷺ، وما زالت تخيم بظلالها إلى اليوم. كما أن هناك قضايا خلافية

يحسمها المؤلف بنبرة من اليقين تسلل الستار على إشكالية حقيقية مازلنا نعانى منها، فهو يقول: "إن الازدواج بين الدين والدولة فى المسيحية، والذى استمر إلى أن اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عام ٣١٥م، والذى استمر أكثر من ثلاثة قرون قد انكمش فى الإسلام إلى عشر سنوات، وبذلك تفادى الإسلام إشكاليات الصراع بين الدين والدولة" (ص ٦٣). والواقع أن الفكر الإسلامى كان ومازال متأرجحاً فى هذه القضية بين موقفين: أولهما أن الإسلام لم يقم كهنوتاً من رجال الدين الذى يمثلون الله على الأرض، وبالتالى فهو دين علمانى بالضرورة، والثانى هو أن الإسلام حدد للبشر القوانين ونظام الحكم تحديداً دقيقاً؛ فلا مجال لنظم حكم بشرية، ولا تمييز بين الدين والدولة. ويميل "المؤلف" إلى الطرح الأول، ولكن لا ينبغى التقليل من شأن هذا التناقض الذى يشغل حياتنا السياسية المعاصرة.

فيما يبدو أن الحديث عن الحضارة الإسلامية قد دفع "المؤلف" إلى تبنى النظرة الجوهرية للحضارة والتى ترى أن لكل حضارة جوهراً سرمدياً غير قابل للامتزاج أو التفاعل مع غيره من الحضارات: "أريد أن أقول إن ما صلح فى الحضارة الأوروبية قديمها اليونانى وحديثها الغربى يتعذر تعميمه على سائر الحضارات، وإنما تنشأ الحضارة حين تستلهم طابعها، وتلتمس مقوماتها، وفى ذلك تصلح مقولة الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، بمعنى أن ما صلح به الغرب لن يصلح به الشرق" (ص ٥٩).

فى حقيقة الأمر إن مصاحبة "المؤلف" فى تحليله لتطور الحضارة الإسلامية سوف يجلو الكثير من علامات الاستفهام التى أثارتها المقدمة؛ فهو يعتبر الفترة الجاهلية هى دور الطفولة فى الحضارة الإسلامية، ولكنه فى الوقت نفسه يصدر نداءً: "علينا أن نجتاز مرحلة البداوة التى تجاوزتها الحضارة العربية باعتناقها الإسلام" (ص ٦٤). هناك إذن فجوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، أو بعبارة أخرى بين جوهر الحضارة وتحققها التاريخى".

وفى مرحلة الازدهار يشير "المؤلف" عن حق لدور العقيدة فى تأسيس العلوم العربية الدينية منها والدنيوية، وكذلك الفنون والزخرفة. ويفصل القول فى علم الحديث مشدداً على التدقيق فى التأكد من صحة السند والرواية لصورة سباقة فى منهج الكتابة التاريخية؛ ولكنه يضيف بصورة عابرة: "ولا يؤخذ عليه إلا قصوره في نقد المتن" (ص ٧٠). وهذا المأخذ عظيم القدر من شأنه أن يؤدى إلى تغيرات جذرية فى التعامل مع التراث، ويعيد الصلة بتراثنا فى التعامل النقدى مع مضمون الروايات، والذى طالما دعا إليه الجاحظ.

أما عن انهيار الحضارة يرى "المؤلف" أنها بدأت مع بنى أمية واستمرت مع العباسيين، حيث ساد على المسلمين حكام ظالمون وسفاكو دماء. وكما هى الحال مع الإسكندر الأكبر نلاحظ هنا تمييزاً أخلاقياً أساسياً بين ازدهار الحضارة التى تقوم على العدل والحرية، وبين تأسيس الملك أو الإمبراطوريات الذى يقوم على التحكم والنهب والظلم. وكما هى الحال أيضاً مع الحضارة اليونانية فى عصر انهيارها، حيث سادت الفلسفات الزهدية والأخلاقية من جانب، والبحث عن اللذة من جانب آخر، حيث انتشر فى الحضارة الإسلامية اللهو والمجون من جانب، والزهد والورع من جانب آخر. أما عن أعراض الشيخوخة والتى يرى المؤلف أنها بدأت من القرن الخامس فمن أول أعراضها هو اختفاء المفكرين العظام الذين أثروا الفكر واللغة "ليرثهم من ينتهج نهج الكهنوت الذين يرمون خصومهم بالمروق عن الإسلام والحرمان من رحمة الله " (ص ٩٣). وهكذا عد "الدكتور صبحى" التكفير عَرَض من أعراض الشيخوخة، وهو عرض مزدهر فى هذه الأيام.

وهكذا نلاحظ أن المقدمة التقريظية نوعاً ما التى بدأ بها "الدكتور صبحى" حديثه عن الحضارة الإسلامية لم يكن الغرض منها إغفال عيوب الحضارة، بقدر ما كانت محاولة للبحث عن جوهر الحضارة ومقوماتها التى

ستصبح فى يد "الدكتور صبحى" معايير يُعرف من خلالها مدى انحراف الحضارة عن روحها.

ويتضمن الكتاب بعد ذلك عرضاً للحضارة الغربية منذ نشأتها مع عصر النهضة وظهور النزعة الإنسانية ثم عصر التنوير، وهو عرض غنى وزاخر بالتحليلات اللماحة قامت به الدكتورة صفاء جعفر، ولكن المؤلفان أرادا إن يضيفاً إلى الفلسفة فصلاً عن العلم قدمه "الدكتور صبحى"، وفصلاً عن ظهور الأيديولوجيات للدكتورة صفاء. وهى إضافة جوهرية حين يتعلق الأمر بفلسفة الحضارة. لقد كان الفيلسوف الفرنسى "ميشيل فوكو" يعيب على مؤرخى الفكر الاقتصار على أقوال الفلاسفة، والتى لا تستطيع وحدها التعبير عن عصر من العصور. وما أبعد الهوة بين فلسفة ديكارت العقلانية وبين نمط الحياة الفكرية فى عصره. من هنا كانت أهمية تجاوز الفلسفة، والحديث عن أهم العلماء ونظرياتهم العلمية، وكذلك أهم المخترعين، حيث إنه الجانب الذى يبرز ما هو مشترك بين الحضارات وما يمثل تقدماً للوعى الإنسانى. والجانب الثانى يبرز ظاهرة سوسيومعرفية جديدة وهى ظهور الأيديولوجيا، والتى تقوم بتحويل الفكر إلى حركة اجتماعية من شأنها تغيير النظام السياسى والاقتصادى. وهى أيضاً الظاهرة التى سرعان ما عمت العالم بأسره.

تحديات معاصرة:

وفى هذا الإطار ننظر إلى الفصل الذى قدمه "الدكتور صبحى" عن الأيديولوجية الصهيونية تحت عنوان "أيديولوجيات مرشحة للانهيار". فكلمة أيديولوجيا تعد توجيها للقارئ منذ البداية، فهى ليست علماً ولا عقيدة ولا فلسفة. ويعرفها "الدكتور صبحى" بأنها "فكر زائف" (ص ٣١٦)، وهو التعريف الذى قدمه "ماركس" فى الأيديولوجيا الألمانية. ويعرض "الدكتور صبحى" للأصول التوراتية للصهيونية مبيناً أوجه التأويل المغرض، كما يبين كيف أن الخرافة عنصر جوهرى فى تكوين هذه

الأيديولوجيا، ثم يبين التحالف الموضوعى بين مضطهدى اليهود من النازيين، ونجاح الصهيونية فى حشد جماهير اليهود لصفها. وهى النتيجة نفسها التى توصل إليها المؤرخ اليهودى "ابراهام ليون" مؤلف كتاب "التفسير المادى للمسألة اليهودية" الذى يقرر أن نجاح الصهيونية فى كسب جماهير اليهود لم يتجاوز ١٣٪ حتى عام ١٩٣٧، وبعد الاضطهاد النازى عرفت الصهيونية الازدهار.

ويتميز هذا الفصل أيضا بالكشف عن بعض التوجهات السياسية "للدكتور صبحى" فيما يتعلق بظروفنا العربية المعاصرة؛ فهو ينتقد نظم الحكم العسكرية التى بررت استيلاءها على السلطة بالانقلابات العسكرية بدعوى التخلص من الأنظمة التى تهاونت فى قضية فلسطين؛ فى حين أنها لم تجعل تحرير فلسطين هدفاً فعلياً من أهدافها. ويأخذ أيضاً على أنظمة الحكم العربية - فى سعيها للانفراد بالسلطة - حرمانها الجماعات الدينية من التعبير الشرعى خلافاً لما نجده فى إسرائيل. وأخيراً يرى "الدكتور صبحى" أن مشاريع السلام مع العدو الصهيونى وهم لا طائل من ورائه. ورغم هذه الانتقادات التى تعبر عن شعوره بالعجز العربى فإنه - من منظور فلسفة التاريخ - يرى أن انهيار الصهيونية حتمى . ويقدم لذلك مجموعة من الحجج التى تعبر عن وعى تاريخى وحضارى عميق:

فالصهيونية حين سعت إلى تخليص اليهود من الشتات وتواجدهم كأقليات فى ثقافات مختلفة قد قضت على العبقرية اليهودية التى كان الشعور بالانتماء لأقلية هو أهم عوامل ازدهارها. وفيما يتعلق بانتصارات إسرائيل العسكرية يعود بنا "الدكتور صبحى" إلى نموذج الإسكندر الأكبر، وإلى مفهومه عن ظاهر التاريخ وباطن التاريخ، حيث القوة العسكرية تحدث جلبة وضجيجاً، لكنها لا تعنى انجازاً حضارياً. وهناك العديد من الأبحاث التى تؤيد هذا التصور، حيث إن انتصار إسرائيل فى عام ١٩٦٧ قد أطاح بحلم دولة

إسرائيل من النيل إلى الفرات حين بدا عجزها عن إدامة سيطرتها على المناطق التى احتلتها، وأظهرت التكاليف الباهظة للتوسع. كما أن حرب ٦٧ أعادت اللحمة الاجتماعية للشعب الفلسطينى، والذى كان قبل هذه الحرب مقسماً ثلاث مجموعات كبرى: مجموعة داخل إسرائيل، والثانية خاضعة للحكم العسكرى المصرى، والثالثة خاضعة للحكم الأردنى. وبعد انتصار إسرائيل أصبح الشعب الفلسطينى فى أغلبه خاضعاً لسلطة الاحتلال الإسرائيلى، واحتلت قضية الشعب الفلسطينى المكان الأول فى الصراع.

ويضيف "الدكتور صبحى" عوامل أخرى منها التناقضات الخاصة بالخليط السكانى فى إسرائيل سواءً من الناحية العرقية بين اليهود الشرقيين، أو من الناحية الفكرية بين العلمانيين والمتدينين. وأخيراً يشير "الدكتور صبحى" إلى القنبلة الديموغرافية المتمثلة فى الزيادة السكانية المتصاعدة للعرب الفلسطينيين. وهى الحجة التى كثيراً ما أُتهمت بأنها حجة العاجز، حيث إنها ملجأ مريح يُعفى من المقاومة؛ ولكنها بالفعل مشكلة حقيقية أشار إليها الكثير من علماء الديموغرافيا. وقد أبرزتها أعمال الباحث الفرنسى "فيليب فارج" الذى بيّن ضعف خصوبة اليهود، وكيف أنه - بحسب قوانين الديموغرافيا - حين يتجه منحنى الخصوبة إلى الهبوط، فإنه لا يعاود الارتفاع ثانية مهما كانت الحوافز التى تقدمها الدولة. كما بيّن أيضاً نضوب المستودع السكانى الخارجى الذى لجأت إليه إسرائيل فى الماضى. ومما لا شك فيه أن الحديث عن ضرورة الاعتراف بالهوية اليهودية للدولة هو محاولة للالتفاف على هذا التحدى الديموغرافى.

نلاحظ أخيراً أن "الدكتور صبحى" يطابق بين إسرائيل والصهيونية، ولكن هذا الأمر أصبح محل خلاف. صحيح أن إنشاء دولة إسرائيل كان هو مشروع الأيديولوجيا الصهيونية. ولكن الكثير فى إسرائيل وخارجها يتحدثون عما يسمى "ما بعد الصهيونية"، ويقصدون من وراء ذلك البحث

عن صيغة جديدة لتعامل إسرائيل مع المحيط العربى. وينتمى إلى هذا التيار الفكرى الكثيرون من أنصار السلام فى إسرائيل، والمؤرخون الجدد الذين ينددون بالمذابح الصهيونية للسكان العرب، وكثيراً ما طالب المفكر الفلسطينى "إداوارد سعيد" بضرورة دعمهم ومساندتهم. ولم لا؟ فليس الوعى بحتمية انهيار الصهيونية قاصراً على العرب وحدهم، فقد يمتد أيضا إلى بعض الإسرائيليين، وبينهم الكثير من أهل النظر. المهم هو استثمار هذا الوعى فى عودة الحقوق المسلوبة للشعب الفلسطينى، وربما العودة للشعار الأساسى لمنظمة التحرير الفلسطينية، وهو قيام فلسطين دولة علمانية للمسلمين والمسيحيين واليهود على كامل التراب الفلسطينى.

لقد جذبنا كتاب فلسفة الحضارة للدكتور "أحمد محمود صبحى" والدكتورة صفاء جعفر لمناقشة همومنا الحالية. إن فلسفة الحضارة بالفعل عند "الدكتور صبحى" هى إطلالة عامة على تاريخ العالم وعلى جغرافيته انطلاقاً من الموقف الحضارى الذاتى الذى لا تعميه أوهام السيطرة والتسلط على الآخرين، ولكن يحركه طموحه للإسهام فى التقدم العلمى والفنى والأخلاقى للبشرية بأسرها.

فى النهاية، نجد أن الدكتور "أحمد صبحى" - برؤيته المرهفة وتحليله العميق - يريد لنا أن نتجنب الخلط الجارى بين المجد والحضارة؛ فليست الحضارة فى الانتصارات العسكرية وتشييد الإمبراطوريات من بلد كذا شرقاً إلى بلد كذا غرباً - كما يرى المفهوم الشائع والمبتذل - وإنما الحضارة تكون فى إنتاج الفن الجميل، والأدب الذى ينفذ لأعماق النفس البشرية، والعلم الذى ينتفع به الناس أجمعين.

فى فلسفة التاريخ

بقلم الأستاذ الدكتور
رمضان الصباغ
أستاذ فلسفة الجمال بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة جنوب الوادى

يبدأ الدكتور "أحمد صبحى" كتابه بطرح سؤالين جوهريين هما: ما وجه احتياج علم التاريخ إلى الفلسفة؟ وما المشكلات التى تواجهه ولا يتسنى له حلها إلا بالتماس الحكمة من الفلسفة؟

و"المؤلف" يأخذ كتابه مأخذ الجد، ويطرح المشكلات من جذورها، ويحاول الإسهام فى حلها، وإثارة الأسئلة حولها.

ويجيب د. "أحمد صبحى" عن سؤاليه بأن المشكلات ذات شقين:

الأول: منهجى، والثانى: يتعلق بطبيعة التاريخ .

ويبدأ فى الشق الأول بالتساؤل: هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ أم أنه ينفرد بمنهج مستقل؟ ثم ما موضوع التاريخ؟ وهل هو تاريخ شخصيات أم تاريخ حضارات؟ وما مشكلة الحياد فى التأريخ؟ وهل أخلاق الدولة غير أخلاق الأفراد؟ أى ما هو موقع الأخلاق فى هذا الشأن؟

أما الشق الثانى فيراه "المؤلف" يتعلق بطبيعة التاريخ، ونقص فى تركيبه

ومحاولة تعويض هذا النقص بفكر فلسفى قد اتضح لدى "ابن خلدون" – مؤسس فلسفة التاريخ – و"فولتير" وهو أول من أطلق هذه التسمية "فلسفة التاريخ" على هذا النوع من المعرفة.

وبناءً على ما تقدم يقسم "المؤلف" كتابه إلى جزئين:

الجزء الأول يتعلق بمنهج التاريخ.

الجزء الثانى: يتعلق بفلسفة التاريخ.

ويبدأ فى الجزء الأول بمناقشة منهج التاريخ بين الوضعية والمثالية، ويرى أنه مع تقدم العلوم الطبيعية استفادت العلوم الإنسانية – ومنها علم التاريخ – من مناهج البحث العلمى، وقد اتضح ذلك فى المنهج العلمى، وغايته، واستقلاله عن الدين؛ فلم تصبح غاية العلم خدمة أغراض اللاهوت، وقد اتضح ذلك لدى المؤرخين الذين استبعدوا النظرة الأخروية التى تجعل غاية التاريخ خارج نطاق العالم، وإنما فى العالم الآخر.

وقد تأثر التاريخ بأراء "فيكو"، و"جون لوك"، و"ديفيدهيوم"، وذلك من خلال التجريب والملاحظة، وإنكار الأفكار الفطرية، كما صاحب التقدم العلمى اصطدام بالسلطة الدينية؛ إذ لقيت أفكار "كوبرنيكوس" فى الفلك صدمة فى الأوساط الدينية البروتستانتية فأدانها "مارثن لوثر" و"كلفن"، وكذلك راجت أفكار "نيوتن" و"جلبرت" و"هارفى" و"بويل"، مما أدى إلى تأثير كبير فى الدراسات الإنسانية.

وقد رأى كل من "لانجلوا" و"سينيوبوس" أنه على الباحث أن يلتزم الموضوعية والتجرد من الميول الشخصية؛ فلا يزور، ولا ينتحل، ولا يمالئ بتفسير تاريخى وضعاً سياسياً قائماً، ولا يفسّر الماضى من زاوية الحاضر.

وقد اهتم ذلك الإتجاه بدراسة الحضارة لا الوقوف عند الأشخاص، والاهتمام بالتعليل.

وإذا كان "أرنولد توينبى" قد عبر عن النزعة الطبيعية موضوعياً، فإن "بيرى J. B. Bury" قد ذهب إلى أن التاريخ عانى من كونه جزءاً من الأدب، بينما هو علم، وأن وقائعه يمكن أن تدرس كوقائع الجيولوجيا والفلك.

وإذا كان عصر التنوير قد أسرف - فى رأى "المؤلف" - فى حملته على العصور الوسطى بلغ حد الانتقاد المرير للدين، ولقصص الكتاب المقدس، فقد كان لابد من رد فعل تمثل - فى رأى "المؤلف" - فى مظهرين:

١ - نظرية أكثر تفهما للعصر الوسيط.

٢ - نقد اعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة.

وكان يمثل رد الفعل ضد المنهج العلمى فلاسفة ومفكرون من ذوى المنشأ الدينى، فكان "هردر" رائد حركة انفراد التاريخ، وإستقلال منهجه عن منهج العلوم الطبيعية، وقد دعم "جوته" الجانب الذاتى والرومانسى فى فكر "هردر" وأبعده عن النزعة العلمية .

وهكذا تضافرت عناصر دينية وأدبية لتجعل "هردر" رائد الحركة التاريخية المعارضة لعصور التنوير. وقد أفاض "المؤلف" فى توضيح المشكلات والمسائل الخلافية بين الإتجاه العلمى، والاتجاه المعارض له، سواء فى العصر الحديث، أو فى القرن العشرين.

وتأسيساً على ما سبق، يناقش "المؤلف" موضوع صنع التاريخ: هل التاريخ من صنع شخصيات أم حضارات؟

ويبدأ بمناقشة **الشق الأول** وهو: التاريخ من صنع شخصيات، ويتساءل: من الذى يصنع التاريخ: الأفراد أم الجماعات؟ الحكام أم الشعوب؟ وبعد مناقشة

لأفكار "ماركس" و"هربرت سبنسر" و"بليخانوف" يعقب "المؤلف" قائلاً: "إن ظهور "العظيم" محصلة قوى اجتماعية، وفكرية، واقتصادية، وروحية، لا جدال فيها .. وقد جاءت أفكار "ماركس" و"هيجل" متسقة مع مذهبيهما فى فلسفة التاريخ، وإن كانت - فى رأى "المؤلف" - قد جعلت "العظيم" أسير قوى حتمية، بهذا يكون دوره غير متناسب مع الأحداث التى عادة تحمل طابع العظمة أو الزعامة. ويرى "المؤلف" تجنب الإدانة الشديدة لفعل الرجل العظيم، وكذلك تجنب الإدانة المفرطة فى تقدير دوره. ولعله لو كان قد ناقش آراء "بليخانوف" فى هذا الشأن، لاستطاع سبرغور دور الفرد فى التاريخ الذى - رغم تفرده، وامكاناته الخلاقة - لا يفلت من تأثير الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، وجميع الملابسات المحيطة به.

ثم يناقش "المؤلف" **الشق الثانى** القائل بأن التاريخ من صنع الحضارات، ويبدأ بمناقشة العوامل التى تحكمت فى الفكر الإسلامى، وجعلت المؤرخين يؤرخون للحضارة لا للحكام- فى رأيه - كما أن التاريخ فى الإسلام لم يتخذ السياسة محوراً له، وإنما اتخذ الدين، ولم يسجل أعمال الملوك بقدر ما سجل فكر الفقهاء، والعلماء، والمحدّثين، والصوفية، والشعراء..

أما فى العصر الحديث - فقد رأى أن "مونتسكيو" رائد فلسفة الحضارة فى العصر الحديث، ذلك فيما عرض فى كتابه "روح القوانين"؛ فقد قسم أنظمة الحكم إلى استبدادية وديمقراطية، ورأى "مونتسكيو: أن ما يحدّد قوانين الدولة، وشكل الحكومة، وشخصية الأمة إما عوامل طبيعية، أو معنوية، أو اجتماعية.

وهكذا يخلص "المؤلف" إلى أن التاريخ- من وجهة النظر هذه - من صنع حضارات؛ فالتاريخ الأوروبى الحديث قد تحدّدت معالمه بعصر النهضة والكشوف الجغرافية، والثورة الصناعية، وعصر التنوير. وأخيراً عصر الذرة والفضاء. وكل ذلك قد شكّله فكر فلاسفة، وعلماء، من مايكل انجلو،

ودانتى، وكوبرنيكوس، ونيوتن، وديكارت، وكانط، وماركس، وتولستوى، ورسل، ولم يشكله "نابليون"، وبسمارك، وهتلر.

وبعد أن ينحاز "المؤلف" إلى القول بأن التاريخ من صنع حضارات، يناقش فكرة التاريخ هل هو محايد أم أخلاقى؟ وهو يرى أنه محايد - بمعنى لا أخلاقى!، ويتساءل لماذا يتواضع المؤرخون ولا يصدرون أحكاماً أخلاقية؟؟ ولماذا اتهم "كروتشه" من يفعل ذلك بأنه تجرد من الحاسّة التاريخية، ويرى "المؤلف" أن "هيجل" فصل بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد، ثم وجد لأخلاق الدولة مبرراتها فى فلسفة التاريخ، بينما مزق نيتشه الغلالة الرقيقة من القيم الأخلاقية التى كان أبطال التاريخ لا يزالون مُقنعين خلفها.

ويرى "المؤلف" إخفاق مبدأ فصل أخلاق الدولة عن أخلاق الفرد، ثم يحدد الموضوعية فى الحكم بعدم انحياز المؤرخ، أو تعصبه، أو ممالأته وتحامله لسبب دينى، أو قومى، أو أيديولوجى، أو حزبى، وإنما عليه أن يستبعد من أحكامه الأهواء والميول.

وهنا فإن "المؤلف" لا يضع فى ذهنه كون الإنسان كائناً غير محايد، وأن التاريخ يكتب من وجهات نظر مؤرخين هم بشر، مهما أوتوا من موضوعية ودقة، فإن تأثير الأيديولوجيا وغيرها لا يفلت منه مؤرخ. ويظهر ذلك فى انتقاء الأحداث، وفى جمع المادة التاريخية، وتفسيره للوقائع، وتركيز اهتمامه على مواضع محددة دون غيرها.

وبعد أن ينتهى الجزء الأول من الكتاب يشرع "المؤلف" فى الجزء الثانى منه، وهو فلسفة التاريخ. وقد قسمه "المؤلف" إلى بابين:

الباب الأول: كان إجابه عن السؤال: ما الذى يحدد مسار التاريخ ؟

الباب الثانى: ويدرس فيه نظريات متكاملة فى فلسفة التاريخ.

ويدرس فى الباب الأول نظريات تاريخية فلسفية؛ فبدأ بدراسة نظرية "ابن خلدون" فى التعاقب الدورى. فبعد أن يشيد "بابن خلدون"، يقدم رأى "نيكلسون" فى أن أحداً لم يسبق "ابن خلدون " إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع، أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التى تكمن خلف سطح الوقائع، أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور.

ثم يرى أن "ابن خلدون" كان يؤكد على أن عوامل قيام الحضارة هى نفسها عوامل تدهورها وفنائها؛ كالعصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا فى أصل أقوى العصائب. وأن العصبية تهدف إلى الملك، وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.. ولكن بعد الوصول إلى الرياسة، فإن صاحب الدولة لا تستحكم له الرياسة إلا إذا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته، ولا يطيب له الأمر إلا بالاستغناء عن العصبية.. ومن ثم يتخذ الموالى والصنائع كبديل، ومن ثم تتم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة، كما أن الترف يغرى القبائل، والأمم المجاورة، وأهل البداوة بالانقضاض .. ومن ثم تنتقل الحضارة إلى الهرم والأفول.

وقد قسم أطوار الحضارات إلى : طور البداوة، وطور التحضر، ثم التدهور نتيجة الانغماس فى الترف والنعيم.

ثم يدرس فى هذا الباب "فيكو"، ويخلص إلى أن الأفكار الرئيسة عنده مستقاه من العهد القديم؛ الأمر الذى جعل آراءه بعيدة عن الروح العلمية ، وأن تقييمه للحضارات يشوبها التعصب الدينى .

أما نظرية العناية الإلهية فقد اتخذت طابعاً مسيحياً بعد قيام المسيحية، وقد تبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحى: "القديس أوغسطين"، ثم بدتْ مرة أخرى كرد فعل لعصر النهضة لدى "جاك بوسويه".

وقد عارض "أوغسطين" القول بالتعاقب الدورى، مؤكداً فردية الواقعة التاريخية، ومن ثم استحالة تكرارها.

أما "جاك بوسويه" (١٦٢٧- ١٧٠٤) فقد رأى أن الدين هو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع المظاهر. وإذا كنا نؤمن بقدرة الله فى الطبيعة، فأولى أن نؤمن بعنايته، وإحكام تدبيره فى تاريخ الإنسان، وأن التاريخ يهدف إلى إعلاء كلمة الله. والمقصود هنا - عند "جاك بوسويه" - بكلمة الله سلطة الكنيسة.

هكذا لم يفلت تفسير التاريخ من سيطرة الدين، وكان تأثير الكتاب المقدس كبيراً، كما سيطرت الفكرة نفسها على (إخوان الصفا)، وإنْ أخذت تسمية أخرى وهى "اللطف الإلهى"، وقد آمن معظم مؤرخى الإسلام أن التاريخ مظهر لمشيئة الله؛ ولكنهم لم يوضحوا أنه مظهر عنايته، أو أن هناك تخطيطاً إلهياً مرسوماً نحو خير البشر عامة، أو خير المسلمين خاصة.

ولعل هذه الأفكار لم تجد سنداً من الوقائع والأحداث بصفة عامة لتؤكدها، ولم تجد تفسيراً لما يحدث من كوارث ومآسٍ لا يمكن وضعها تحت لائحة (العناية).

ثم يعرض "المؤلف" لنظرية التقدم لدى "ڤولتير"، و"كوندرسيه"، ثم يعرض لالتقاء الفعل الإنسانى بالتخطيط الإلهى، وتفسير "كانط" للتاريخ بمفهومه العالمى.

وفى القسم الثانى يعرض لأبعاد فلسفة التاريخ، فيبدأ بالبعد الميتافيزيقى لدى "هيجل": (١٧٧٠- ١٨٣١).

بعد عرضه لنظرية "هيجل" يرى أن هذه النظرية بلغت الذروة فى التجريد إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضأل مكان وأضيق مجال. وجعل التاريخ يقف عند الحاضر، وهذا مقبول لدى المؤرخين، مرفوض لدى الفلاسفة؛ إذ يصبح نسقاً مذهبياً مطلقاً كأن التاريخ قد توقف، وهذا أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الإنسان على الأرض.

كما رأى "المؤلف" أن فلسفة "هيجل" التاريخية تقوم على أصول ميكيافيلية، فهو لا يعبأ بالأخلاق، ولا ببؤس الشعوب- وأصبحت نظريته - على حد تعبير"المؤلف" - جزءاً من أيديولوجية النازية.

ثم يتطرق "المؤلف" إلى البعد الاقتصادى عند ماركس، وإنجلز. وفيه يعرض "المؤلف" قوانين الجدل الماركسى الأساسية وهى: الوحدة، وصراع الأضداد، والتغير من الكم إلى الكيف، وقانون نفى النفى.

ثم يعرض للتفسير المادى للتاريخ؛ إذ لا يعتبر ماركس انتقاده للرأسمالية لأسباب أخلاقية وإنما على أسس علمية وفقاً لمنطق الجدل؛ ذلك أن النظام الرأسمالى خارج عن نطاق تحكم الأفراد؛ بل إن جميع الأطوار الإقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد؛ بل هو منطق الديالكتيك الذى فرض الصراع بين المتناقضات، أو بالأحرى بين الطبقات لأجل انبثاق نظام جديد.

وينتقل "المؤلف" إلى دراسة البعد البيولوجى لدى "شبنجلر"، ثم نظرية التحدى والاستجابة لدى "أرنولد توينبى".

وفى نهاية الكتاب يقدم المؤلف خاتمة يوضح فيها أن اهتمام الغرب بفلسفة التاريخ جاء نتيجة القلق على مصير الحضارة الغربية، أما نحن العرب فالأزمة أشد؛ لأن القلق يتصل بمصير الذات، وليس مصير الحضارة فحسب ..

إن هذه الأزمة هى السبب فى ضرورة استشفاف روح التاريخ، والحاجة إلى ما قاله المفكرون، وما قدّموه من نظريات فى فلسفة التاريخ.

الكتاب يقدم دراسة عامة عن فلسفات التاريخ، وهو ضرورى لكل من يهمه أن يعرف شيئاً من أسباب التقدم أو التدهور .. بل هو مقدمة ضرورية لكل باحث فى هذا المجال.

توينبى وسوسيولوجيا التاريخ الإنسانى

دكتور
أشرف منصور
مدرس الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

غطت اهتمامات "أحمد صبحي" مجالات الفكر الإسلامي وفلسفة التاريخ، وتعلمنا من مؤلفاته كيفية ارتباط الفرق الكلامية بالصراعات السياسية في التاريخ الإسلامي. كما اهتم بوجه خاص بالفكر الإسلامي في جانبيه الفلسفي والسياسي، فقد اشتهر بسلسلة "في علم الكلام" التي خصصها للبحث في أهم الفرق الكلامية: المعتزلة والأشاعرة والشيعة، والتي تعلمنا منها كيف كانت كل فرقة مزدوجة الهوية؛ فهي فرقة دينية وسياسية في الوقت نفسه. وأولى د. "صبحي" اهتماما خاصا بالفكر السياسي الشيعي، وظهر ذلك في كتابه "نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية"، والتي كانت الأولى من نوعها في دراسة الفكر السياسي الشيعي. ولم يكن اهتمام د. "صبحي" بالبحث في الصراعات الكلامية والسياسية بين الفرق ليشغله عن الجانب الأخلاقي الخالص للفكر الإسلامي، فهو صاحب أول دراسة عن الأخلاق الإسلامية. "د. صبحي" هو من جيل الرواد فى تخصصه الدقيق. ونستطيع القول بناءً على ما سبق أن

مجالات اهتمام د. "صبحي" شملت أصول الدين، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ.

تحاول الصفحات التالية البحث عن إطار شامل يمكن النظر به إلى مجالات اهتمام د. "صبحي" باعتبارها مترابطة وتشكل كلاً واحداً، إطار يستوحي دراسة أرنولد توينبي فيلسوف التاريخ الشهير. وسنحاول في هذا الإطار استيعاب جوانب اهتمام د. "صبحي" الكلامية، والأخلاقية، والسياسية بالبحث في الحضارة الإسلامية بحثاً سوسيولوجياً. لن يقتصر هذا الإطار على أن يكون فلسفة في التاريخ الإسلامي، بل يطمح لأن يتجاوز مجال التعميمات الفلسفية نحو البحث عن الشروط الاجتماعية والتاريخية لظهور الحضارة الإسلامية ونموها واضمحلالها.

مقدمـــة:

نحاول في هذه الدراسة تطبيق الإطار التفسيري الذي صاغه توينبي في دراسته لتاريخ الحضارات على التاريخ الإسلامي. استقى توينبي من دراسته للحضارات الإحدى والعشرين التي عرفتها البشرية إطاراً تفسيرياً يرصد نشأة الحضارات، ونموها، وسقوطها واضمحلالها، كما يرصد أنماطا واحدة أو متشابهة في بعض الأحيان لاستجابات الحضارات لأحداث التفاعل بينها في المكان إذا كانت متزامنة ومتجاورة، وفي الزمان إذا لم تكن معاصرة لبعضها وتسبق أحدها الأخرى في الزمان* . كان تاريخ الحضارة الإسلامية من بين

* وضع أرنولد توينبي Arnold Toynbee (١٨٨٩-١٩٧٥) خلاصة جهوده في البحث التاريخي في الكتاب الشهير "دراسة للتاريخ" A Study of History, Oxford University Press, London. ، وهو كتاب ضخم يتكون من إثني عشر مجلداً. وقد نشرها توينبي في الفترة من ١٩٣٤ وحتى ١٩٦١، (الأول والثاني والثالث سنة ١٩٣٤، والرابع والخامس والسادس سنة ١٩٣٨، والسابع والثامن والتاسع والعاشر سنة ١٩٥٤، والحادي عشر سنة ١٩٥٩، والثاني عشر سنة ١٩٦١)، وسوف نشير إلى مجلدات الكتاب وصفحاتها المستخدمة في هذه الدراسة داخل النص، الترقيم اللاتيني للمجلد، يليه رقم الصفحة بالترقيم العربي.

تواريخ الحضارات الإحدى والعشرين التي ضمها توينبي في إطاره التفسيري، لكن لا تظهر المادة الإسلامية في كل عناصر هذا الإطار؛ إذ كان توينبي انتقائيا في ضمه لهذه المادة، وبالتالي فليست الحضارة الإسلامية مستوعبة بالكامل داخل إطاره التفسيري. وهدفنا في هذه الدراسة: محاولة توسيع نطاق هذا الإطار التفسيري ليشمل جوانب من الحضارة الإسلامية لم يتطرق إليها توينبي، آخذين هذا الإطار في عموميته محاولين ملأه بما يناظره أو يناسبه من أمثلة من تاريخ المجتمعات الإسلامية، هادفين من هذه الدراسة أن تكون محاولة للتفسير السوسيولوجي للتغيرات التي مر بها الإسلام، وخاصة تلك المتركزة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وما يجعلنا نتجه نحو دراسة توينبي للتاريخ مستوحين منها تفسيراً سوسيولوجياً للتاريخ الإسلامي هو الإمكانات السوسيولوجية المتضمنة في تحليلات توينبي لصعود الحضارات وسقوطها؛ إذ بدأ توينبي دراساته بالبحث عن وحدة الدراسة التاريخية، ورفض أن تكون هذه الوحدة هي الدولة القومية لأن ظهورها حديث في سياق التاريخ الإنساني، كما رفض أن يكون العرق أو الدين هو هذه الوحدة، ورأى أن أنسب وحدة للتحليل التاريخي هي الحضارة، باعتبارها مجموعة مترابطة من المجتمعات التي تجمعها ثقافة واحدة (I, pp.26-28) . وبذلك حدد توينبي وحدة الدراسة التاريخية لديه وفق معايير اجتماعية؛ أي بالاهتمام بالثقافة السائدة في مجتمع ما. هذا بالإضافة إلى رفض توينبي رد نمو الحضارات أو سقوطها إلى العِرْق وفكرة التفوق العرقي، أو تدني الأعراق نتيجة الاختلاط، كذلك رفض التفسيرات المُناخية للتاريخ البشري والتي ترد صعود وسقوط الحضارات إلى التغيرات المناخية والبيئية. أما المعيار الذي استنه لتفسير صعود الحضارات وسقوطها فيتمتع بحاسة سوسيولوجية عالية، ذلك المعيار المتمثل في قدرة المجتمع على الاستجابة لتحدٍ يواجهه؛ فإذا ما نجح المجتمع في الاستجابة الناجحة بتنظيم نفسه وإيجاد الآليات والنظم التي تستطيع التعامل بنجاح مع التحدي، نما المجتمع وازدهر

وتوسع؛ وتأتي لحظة السقوط عند فشل المجتمع في الاستجابة الناجحة للتحديات، وهنا يصاب المجتمع بتحلل تدريجي بطيء يستغرق قروناً.

تكتسب دراسة توينبي للتاريخ طابعاً سوسيولوجياً لأنها اتخذت من المجتمع وتنظيمه الذاتي لنفسه، وأدوار أعضائه فيه، وما يبدعه من نظم ومؤسسات مبدأً لتفسير صعود الحضارات وسقوطها، ولأنها عاملت كل حضارة على أنها نوع من المجتمع: مجتمع كلي كبير يضم مجتمعات أصغر تربطها ثقافة واحدة.

السقوط يسبق الاضمحلال:

يذهب توينبي - عكس معظم فلاسفة التاريخ من قبله - إلى أن اضمحلال الحضارة يأتي بعد سقوطها، ذلك لأن السقوط هو النقطة التي تفشل عندها الحضارة في الاستجابة للتحديات، ولأن الحضارة قد أبدعت بناءات ثقافية واجتماعية وإدارية ضخمة في فترة نموها، فإن هذه البناءات لا تنهدم في لحظة واحدة بل تتحلل بالتدريج، ويستغرق تحللها هذا قروناً، لكنها تكون قد سقطت في لحظة سابقة (IV, pp.1-3) . وهذا ما يثبته توينبي في دراساته لتاريخ الحضارات؛ إذ يوضح أن الحضارة الهللينية قد سقطت مع بدء حروب البلوبونيز (٤٣١-٤٠٤ق.م)، ومرت بعملية اضمحلال بطيئة استغرقت سبعة قرون، وسقطت الحضارة الفرعونية في الألف الثاني قبل الميلاد، لكن استغرقت فترة اضمحلالها إثنا عشر قرناً، وانتهت فترة تحللها عندما اندثرت اللغة المصرية القديمة، ويبدي توينبي شكوكه فى أن تكون الحضارة الغربية قد سقطت في فترة ما من العصر الحديث (IV, pp.137-141)، وخاصة في القرن التاسع عشر، وتمر بمرحلة اضمحلال منذ ذلك الحين وطوال القرن العشرين، ويدعم توينبي نظريته هذه من الحقائق التي يرصدها في التاريخ الغربي، والتي ينظر إليها على أنها علامات على التحلل، مثل الصراع الطبقي، وصعود الدكتاتوريات والأنظمة الشمولية، والحروب الدامية بين القوى الأوروبية والتي توسعت إلى حروب عالمية، ومظاهر التفكك الأسري والاجتماعي، واغتراب وضياع الفرد في مجتمعه، وفقدان الوحدة الثقافية في المجتمعات

الغربية والتي كانت توفرها المسيحية. أما الحضارة الإسلامية فيذهب توينبي إلى أنها قد سقطت في فترة ما في القرن العاشر الميلادي مع ضعف الخلافة العباسية، وتوقف حركة التوسع العسكري، وبدء سيطرة الفرس والأتراك على أراضي الخلافة، وقد حدث ذلك قبل الحروب الصليبية والغزوات المغولية التي لم تكن في نظر توينبي السبب الرئيس في سقوط الحضارة الإسلامية؛ بل كانت آثارها المدمرة للإسلام مترتبة على ضعف سابق كامن دب في الحضارة الإسلامية قبل الصليبيين والتتار بزمن. ومثلها مثل أي حضارة أخرى مرت الحضارة الإسلامية بفترة من التحلل والاضمحلال البطيء الذي بدأ منذ القرن الحادي عشر الميلادي والمستمر حتى الآن.

نقطة البداية ـ القبائل الجوالة في الشرق الأوسط القديم:

تتصف بيئة الشرق الأوسط بالتناقض الحاد بين الصحاري الجرداء الشاسعة والأراضي الخصبة التي ترويها الأنهار الكبيرة، وأدى هذا إلى تواجد نوعين مختلفين تماماً من المجتمعات البشرية في هذه المنطقة: البدو الرحل الدائمي التنقل، والمجتمعات الزراعية المستقرة. نجحت المجتمعات الزراعية في إنشاء حضارات عريقة، وكانت أولى الحضارات التي عرفتها البشرية؛ إذ تم اكتشاف الزراعة في هذه المنطقة المحاطة بالصحاري من كل جانب؛ وفي الوقت نفسه ظلت القبائل البدوية على حالها من التنقل والتجوال المستمر حول الحضارات الزراعية المحيطة. ويعد اليهود والعرب من أهم القبائل الجوالة في تاريخ الشرق الأوسط القديم، والمرجح أنهم يرجعون إلى أصل مشترك كانوا هم أنفسهم على وعي به وفهموه على أنه يتمثل في أب واحد لهم هو إبراهيم؛ إذ يُرجع اليهود أصلهم إلى ابنه إسحق، ويُرجع العرب أصلهم إلى ابنه إسماعيل.

أول ما يلفت الانتباه في تأريخ القبائل اليهودية والعربية لأصلها، والذي ترجعه إلى قصة العائلة المقدسة: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحق، ويعقوب، والأسباط، أنها لم ترد في أي من المدونات التاريخية لشعوب الشرق الأوسط القديم، على الرغم من أن أقاليم الشرق الأوسط كانت هي المجال

الجغرافي الذي حدثت فيه القصة، وعلى الرغم من أنها تحتوي على أحداث تفاعلت فيها العائلة المقدسة مع ملوك تلك المنطقة (XII P.463) ؛ فليس هناك توثيق تاريخي للعلاقة بين "إبراهيم" و"ملكي صادق" أحد ملوك فلسطين القدماء، ولا للدخول بني إسرائيل مصر، أو إقامتهم فيها لمدة تزيد على القرنين، ولا لخروجهم المدوي منها؛ ذلك الخروج الذي يشكل الحدث المحوري في العهد القديم، ولا للعلاقة بين "يوسف" و"ملك مصر" وتوليه الوزارة هناك، ونجاحه في مواجهة المجاعة بتنظيمه للمالية (إجعلني على خزائن الأرض) والزراعة (أتركوه في سنبله)؛ ولا تعطينا الوثائق التاريخية المصرية أي إشارة على وجود شعب غريب يسمى بنو إسرائيل كان ساكناً فيها لأكثر من قرنين من الزمان، ولا على وجود مملكة على تخوم مصر تسمى إسرائيل، ما عدا "لوح مرنبتاح" الذي يؤكد أن الفرعون المذكور هزم ما أسماه العابيرو الذين يرجح أنهم القبائل الإسرائيلية، وشتتهم في الأرض.

لقد كانت القبائل البدوية الجوالة في الشرق الأوسط القديم مهمشة ومستبعدة باستمرار، حتى على مستوى الوثائق التاريخية. إن أسفار العهد القديم تعد تاريخاً هامشياً لمهمشين، تاريخاً رفعه أصحابه المهمشون إلى مستوى التاريخ المقدس، تاريخ تدخل الإله في حياة شعبه المختار وصنعه المعجزات لهم. إن الحالة الهامشية التي عاشتها القبائل الجوالة المسماة بالإسرائيلية هي التي فرضت عليها أن تضفي على تاريخها صفة القداسة كنوع من التعويض عن الحالة الهامشية (V, P.385) ، حالة التيه، والتجوال المستمر، والنبذ المتواصل، والرفض الدائم لها من قِبَل الشعوب المستقرة في المنطقة. وبذلك أصبح أمامنا تاريخين: تاريخ دنيوي موثق في السجلات التاريخية لشعوب الحضارات الأوسطية القديمة ومحفور في آثارها العملاقة، وتاريخ آخر مهمش لم يرد له ذكر في تلك السجلات جعله أصحابه مقدساً. ويتحول تاريخ الشعوب المنبوذة الجوالة في النص القرآني إلى قصص، وتصبح الشخصيات المحورية فيه هم الأنبياء الذين لم يرد لهم أي ذكر في تواريخ شعوب الشرق

الأوسط القديم. لقد حولت القبائل الجوالة المنبوذة تاريخها المهمش إلى تاريخ مقدس ثم إلى قصص للأنبياء؛ والمُلاحظ أن قصص الأنبياء في النص القرآني هو في أغلبه تاريخ أنبياء بني إسرائيل. ونظرا لحالة التهميش، والنبذ، والشتات التي كانت تلك القبائل الجوالة تعاني منها، تصبح الفكرة الأساسية في مدوناتهم التاريخية المقدسة الإستيلاء على نفس الأراضي التي طردوا منها وهاموا حولها طويلاً، فكرة الوعد الإلهي بالأرض: أرض الميعاد، ولا يتحقق الوعد الإلهي بالأرض لبني إسرائيل بل لبني إسماعيل؛ إذ ينجحون أخيرا في الاستيلاء على أرض الميعاد، ويتحقق بذلك الوعد الإلهي بوراثة الأرض (XII,P. 465) ، ليس من النيل إلى الفرات وحسب، بل من الصين إلى فرنسا. لقد حقق الإله وعده بالفعل وحصلت الشعوب الجوالة في فرعها الإسماعيلي على أرض الميعاد.

لقد كانت أرض الميعاد، أرض كسرى وقيصر، مغلقة أمام الشعوب الجوالة، سواء لفرعها الإسرائيلي أو لفرعها الإسماعيلي، وعندما ينجح بنو إسماعيل في الاستيلاء عليها يسمى ذلك فتحاً. الفتوحات - إذن - هي فتح لأراضي الحضارات الزراعية التي كانت مغلقة أمام القبائل البدوية الجوالة. لقد كانت أرض الميعاد أمامهم طوال الوقت لكنها مغلقة؛ إذ تحرسها الجيوش الجرارة لمصر القديمة، وبابل، وآشور، وفارس، ثم روما، وبيزنطة، وفي اللحظة التاريخية المناسبة، وعندما تهيأت الظروف لبني إسماعيل استطاعوا فتحها. وما يضفي المشروعية على الفتح الوعد الإلهي بأرض الميعاد؛ ذلك الوعد الذي سُحب من بني إسرائيل وأُعطى لبني إسماعيل.

وليست القبائل الإسرائيلية والعربية هي القبائل البدوية الجوالة الوحيدة في العالم القديم؛ إذ ظهرت بعدها على مسرح التاريخ قبائل رعوية أخرى: التتار، والأتراك. وليس صدفة أن تبنت القبائل التتارية والتركية الإسلام؛ إذ رأته مناسباً لها، وحدث ما يسمى بالقرابة العضوية

Elective Affinity بين التتار والترك من جهة، والإسلام من جهة أخرى؛ فالإسلام أيضا كان دين القبائل الرعوية العربية. وعندما تبنى التتار والترك الإسلام، كان هذا نصراً جديداً له، وفرصة جديدة فُتحت أمامه للتوسع بعد أن ضعفت قوته الدافعة بضعف القبائل العربية (III, pp.22-50) ، ولم يمده شيء بقوة جديدة إلا ظهور قبائل رعوية أخرى؛ فبعد أن ضعفت القبائل العربية وانهارت دولتها العباسية، استمر الإسلام في الحياة، وفي التوسع تحت رايات تتارية وتركية.

نمو الحضارة الإسلامية:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة باعتبارها الإطار الثقافي الذي يضم في داخله مجتمعات عديلة تشهد نشوءاً يتمثل في نجاح المجتمع في الاستجابة لتحدٍ يواجهه، ويعمل هذا التحدي على خلق المجتمع لنظم ومؤسسات تتعامل معه بنجاح، جاعلة منه عاملاً مساعداً على نموها؛ وكلما طوَّر المجتمع من نظمه ومؤسساته في تعامله مع التحدي الذي يواجهه، كان هذا مؤدياً إلى زيادة نمو الحضارة، ويكون انهيار الحضارة في فشل مجتمعاتها في الاستجابة للتحدي والتعامل معه، وبذلك يتمسك المجتمع بما هو قائم فيه من نظم قديمة معتقداً أنها لا تزال قادرة على التعامل مع التحديات الجديدة، في حين يكون هذا التمسك بالقديم علامة على الانهيار والفشل؛ إذ يُفرض على الظواهر الاجتماعية الجديدة أن تُنظم وفق النظم القديمة، وتوضع "الخمر الجديدة في زقاق عتيقة، فيفسد الخمر وينكسر الزقاق" (IV, p.133) .

علامة الانهيار في مجتمع أو في حضارة ما الفشل في إيجاد نظم جديدة أو في تغيير النظم القديمة، بحيث لا يستطيع المجتمع التعامل بنجاح مع التحديات المستحدثة فيه، وبذلك يصاب المجتمع بالتيبس والجمود ويكون عرضة للمخاطر الخارجية التي تؤدي إلى انهياره. إن الفكرة الأساسية في تحليلات توينبي أن الحضارة لا تنهار لأسباب خارجية أبداً بل لأسباب داخلية

ذات طابع اجتماعي واضح؛ وإذا انهارت الحضارة نتيجة غزو خارجي مثلاً، فلا يجب أن تُشتت هذه الواقعة انتباهنا عن أن الغزو لم يكن ليحطم حضارة ما لم تكن قد ضعفت من الداخل، وهذا الضعف الداخلي هو ضعف للمجتمع نفسه ولمؤسساته. وهكذا نرى كيف أن تفسير توينبي لصعود الحضارات وسقوطها هو تفسير سوسيولوجي في الأساس.

يتمثل نمو الحضارة عند توينبي في زيادة السيطرة على البيئة الطبيعية والبيئة البشرية (III, pp112-127) ، ويتجسد ذلك في التاريخ الإسلامي في نجاح الدولة الناشئة في السيطرة العسكرية على الأقاليم الزراعية المحيطة بها في الهلال الخصيب، ومصر، وفارس؛ إذ تم بذلك التعامل مع مشكلة فقر البيئة الصحراوية بفتح الأقاليم الزراعية المحيطة للاستيطان العربي أو الهجرة الجماعية العربية Volkerwanderung التي صاحبت الفتوحات العسكرية، والتي شكلت الباعث لها من البداية. ويلاحظ توينبي أن محمداً ﷺ في السنوات الأولى من الدعوة عندما كان يطرح الإسلام على الناس وعلى القبائل المتاجرة بمكة، كان يعد بالجنة وبملك كسرى وقيصر في الوقت نفسه (III, pp.466-472) ، أي كان يعد بالخلاص الأخروي والدنيوي معاً بتقديمه لدين جديد يمكن أن يكون وسيلة للقضاء على الفقر الصحراوي بفتح ممالك الفرس والروم.

أما عن نجاح الإسلام في السيطرة على البيئة البشرية فيتمثل في نجاحه في توحيد القبائل العربية في دولة واحدة، وإحكام السيطرة عليها بضمها جميعاً في مشروع توسعي أعطاها هدفاً مشتركاً بعد أن كانت قبائل متناحرة تشن حرباً دائمة فيما بينها. كذلك نجح الإسلام في السيطرة على شبكة مواصلات العالم القديم. لقد كانت الطرق التجارية في الجزيرة العربية مُعرضة لخطر دائم؛ إذ كانت سلاحاً ذا حدين، فقد قامت بالفعل بوظيفة الوصل مع حضارات الفرس والبيزنطيين والحبشة؛ لكنها كانت تستخدم

أيضا لتسهيل تحرك جيوشها في أعماق الجزيرة العربية، وقد حدث ذلك في حملات "أغسطس" و"هادريان" و"هرقل" و"أبرهة" (XII, P.468) ؛ كما لم تكن الطرق التجارية في الجزيرة العربية مؤمَّنة بالكامل؛ لأنها كانت جزءاً من شبكة طرق تقع خارج الجزيرة في الشام، والعراق، وفارس، وبالسيطرة الإسلامية على تلك الطرق جميعها، وفرت الدولة الناشئة أمناً إسلامياً Pax Islamica لكل شبكات المواصلات في العالم القديم.

لقد كانت الحضارة الإسلامية في نشأتها ناجحة في الاستجابة للتحدي الموجود أمامها؛ إذ نجح الدين الإسلامي باعتباره نظاماً اجتماعياً في الاستجابة لتحدي التهديد بالابتلاع من جانب الحضارتين المجاورتين: الفارسية والبيزنطية، وذلك بلَم شمل القبائل العربية في دولة واحدة، وتوحيد دياناتها المتفرقة في دين واحد؛ وكان ذلك علامة على النجاح في الاستجابة للتحدي. كما كان توسع الدولة الإسلامية بالفتوحات علامة على النمو. وقد تمثل نمو الحضارة الإسلامية كذلك في نجاح آخر في تطوير مزيد من النظم الجديدة التي استجابت لتحديات جديدة ومن نوع مختلف، مثل تحدي تنظيم إمبراطورية عالمية من قبل قبائل بدوية حديثة العهد بالحضارة، والذي نتج عنه بروز الهيكل الإداري للدولة الإسلامية (الدواوين) الذي كان خليطاً ممزوجاً جيداً من العناصر الفارسية والبيزنطية، وظهور نظام مالي واحد متمثل في عملة واحدة وبيت مال واحد..إلخ. كما ظهر تحدٍ آخر من جانب العقائد السابقة على الإسلام والمنافسة له، وكانت الاستجابة ظهور "علم الكلام" الذي هو اللاهوت الإسلامي، وتحدٍ يتعلق بالتنوع والاختلاف بين المجتمعات المكونة للدولة الإسلامية، وكيفية مناسبة أحكام الشريعة لمثل هذا التنوع الاجتماعي، وظهر بناءً على ذلك الفقه بمذاهبه الأربعة، كل مذهب يستجيب لمجتمع معين حسب ظروفه، وبذلك صار الدين مرناً وحساساً للمتغيرات الاجتماعية، واستطاع التغلغل في مجتمعات متباينة.

القرابة العضوية ـ الفرق الدينية في اليهودية والإسلام:

ظهرت اليهودية باعتبارها ديانة كتابية؛ أي تعتمد على نص مقدس موحى إلى الأنبياء، وذلك في محيط اجتماعي وثقافي يمارس التعددية الدينية مثل المجتمعات المصرية، والبابلية، والآشورية، أو يتبنى فكراً عقلانياً لا يعير شأناً كبيراً للمقدسات مثل الثقافة اليونانية. وفي تلك الظروف واجهت اليهودية تحديات مختلفة ومتنوعة، وكان عليها إما أن تتمسك بالفهم الحرفي للنصوص المقدسة، أو تحاول تكييف تلك النصوص مع التنوع الثقافي المحيط بها. وبذلك ظهرت الفرق اليهودية الشهيرة مثل "الصدوقيين" و"الفريسيين" و"الأسينيين". والحقيقة أن الإسلام مثله مثل اليهودية يعتمد على نص مقدس، وظهر وسط تحديات شبيهة بالتي واجهتها اليهودية، بل وبتحديات مماثلة مثل تحدي الفكر اليوناني المعتمد على العقل لثقافة تعتمد على نص منزل من السماء. وأفرز التشابه في الطبيعة النصية للديانتين، وفي التحديات التي واجهتها كل منهما تشابهاً في الفرق الدينية.

إن ما يلفت النظر في الفرق الإسلامية تشابهها القوي مع الفرق اليهودية. "فالصدوقيون" هم أشاعرة اليهود؛ إذ هم النصيون الذين يلتزمون بحرفية النصوص وبالتمسك بالشعائر، والذين يختزلون الدين في الممارسات الشعائرية، وفي الطاعة العمياء للقانون الديني، و"الفريسيون" هم معتزلة اليهود؛ إذ تعني كلمة "فريسي" المنعزل أو المنفصل، وهم أصحاب الاجتهاد العقلي والتعامل الحر مع النصوص بتأويلها. أما "الأسينيون" فهم متصوفة اليهودية؛ إذ يتبنون أخلاقا تطهرية وأسلوباً متقشفاً في الحياة، وهم أصحاب الفهم الروحي والرمزي للنصوص الدينية الذين لا يهتمون بحرفية النص بل بممارسة حياة الزهد والتقشف، وهم ذوو اتجاهات عرفانية تعتقد في إمكان اتصال المريد أو المتصوف بالحقيقة الإلهية إذا انعزل عن الماديات، وسيطر على جسده بالزهد، والتقشف، والصيام، والبتولية، وهم عرفانيون على شاكلة ابن عربي، والسهروردي، والحلاج.

الصدوقيون والأشاعرة هم من يحاول الدفاع عن مجتمعه بالتمسك بالشعائر والنصوص، وبالانكفاء على الداخل، وغلق المجتمع على ذاته وعزله عن أي مؤثرات خارجية، وهم بذلك يحنطون المجتمع ويضعونه في تابوت من النصوص والشعائر؛ والفريسيون والمعتزلة هم من يحاول الدفاع عن مجتمعه بجعله ينفتح قليلا على الخارج ويناسب بين التراث الديني النصي والثقافة العقلانية الخارجية؛ إنهم يبغون من مجتمعهم مرونة في مواجهة التحدي وحرية للحركة كي لا ينكسر المجتمع في وقوفه أمام الثقافة العقلانية الآتية من الخارج. أما الأسينيون والمتصوفة فهم الذين انعزلوا عن مجتمعهم وتبنوا مفهوماً خاصاً بهم عن الحقيقة باعتبارها سراً غير متاح إلا للقلة، تلك القلة التي ينظرون إليها على أنها أرستقراطية دينية تطهرية، وهم الوحيدون الذي ينشئون مجتمعاً بديلاً عن المجتمع القائم، مجتمعاً من المتصوفة على شاكلة مجتمع الرهبان في الدير، وهم في صنعهم لهذا المجتمع البديل إنما ينشئون مجتمعاً خاصاً بهم يقيهم شرور المجتمع الأصلي المحيط بهم. ومن الواضح كيف ترتبط كل فرقة بتوجه اجتماعي معين: فالصدوقيون والأشاعرة هم المنفصلون بمجتمعهم عن الخارج، والمغلقون له على نفسه لحمايته، والفريسيون والمعتزلة هم من يرغبون في اتصال مرن وتعامل سلس لمجتمعهم مع المجتمعات والثقافات الأخرى، أما الأسينيون والمتصوفة فهم الذين ينشئون مجتمعاً بديلاً خاصاً بهم وحدهم.

يرجع السبب في هذا التشابه والتوازي والذي يصل إلى حد التطابق بين الفرق الدينية اليهودية والإسلامية إلى تشابه الظروف الاجتماعية والتاريخية لليهودية في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له، وللإسلام خاصة ابتداءً من القرن الثاني الهجري. لقد كانت اليهودية ديانة كتابية توحيدية، وقد واجهت تحدياً من الهللينية تماما مثلما واجه الإسلام، وقد حاول الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري (٢٠ق.م-٤٠م) التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية تماماً مثلما حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين

الإسلام والفلسفة اليونانية؛ لقد كان فيلون النموذج الأولي لفلاسفة الإسلام. وتظهر أهمية وخطورة موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) في أنه وقف على التراثين اليهودي والإسلامي في التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ كان وراءه فيلون من جهة، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد من جهة أخرى. إن أوضاعاً تاريخية متشابهة هي التي أدت بمفكري ديانتين كتابيتين إلى اتخاذ مواقف متشابهة وأحيانا متماثلة. فعند مواجهة الديانة النصية التوحيدية بالفلسفة العقلانية اليونانية يأخذ رد الفعل أشكالاً أربعة: فإما التمسك بحرفية النصوص والتضحية بالعقل في حالة الصدوقيين والأشاعرة، وإما الاجتهاد العقلي داخل النصوص بتأويلها في حالة الفريسيين والمعتزلة، أو اللجوء إلى تأويل روحي للنص في حالة الأسينيين والمتصوفة، أو محاولة الحفاظ على مجال العقل مستقلاً عن الدين، ولكل حقيقته الخاصة به مع التوفيق بين الحقيقتين، أو إرجاع النص والعقل معا إلى حقيقة واحدة مع اختلافهما في طرق التعبير عنها، والاعتراف بإمكانية التواجد معاً، والتعايش السلمي في مجتمع واحد؛ بحيث يكون الدين عقيدة العامة والفلسفة عقيدة الخاصة في نوع من تقسيم العمل الفكري على أساس طبقي في حالة فيلون، وموسى بن ميمون، وفلاسفة الإسلام.

والأكثر من ذلك أن التشابه والتوازي يصل إلى الخلافات الداخلية بين الفرق في اليهودية والإسلام؛ إذ نجد في فرق الديانتين صراعاً واحداً حول مشكلات التشبيه والتجسيم والتنزيه؛ ففي الصدوقية والأشعرية يصل التمسك الحرفي بالنصوص إلى تشبيه الإله بالبشر من حيث الصفات، وتجسيمه كذلك، أي النظر إليه على أن له جسماً اعتماداً على نصوص معينة، ويظهر التنزيه المطلق عن مشابهة البشر وعن الجسمية لدى الفريسيين والمعتزلة معاً. والأكثر من ذلك تظهر عقيدة المخلِّص تحت مسمى المسيح المنتظر لدى بعض الفرق اليهودية حول القرنين السابق والتالي على المسيح، كما تظهر العقيدة نفسها تحت مسمى الإمام الغائب أو المهدي

المنتظر لدى الشيعة وبعض السنة. بل إن ثنائية النص الأصلي والنص الشارح قد ظهرت في الديانتين: النص الأصلي لدى اليهودية والإسلام هو النص الموحى به أو الكتاب، أما النص الشارح فهو شرح على النص الأصلي من قبل أحبار اليهود في حالة التلمود والهالاخاه، أو من قبل النبي نفسه في أحاديثه وسنته في حالة الإسلام. وقد كان النص الشارح شفويا أولا ثم دون في فترة لاحقة، سواء التلمود والهالاخاه أو أحاديث الرسول وسنته. كما ظهرت فئة في الديانة اليهودية تتخصص في تفسير النص الأصلي واستخلاص الأحكام منه وتطبيقه على الحالات المستجدة، وهؤلاء هم الحاخامات والكهنة الذين هم فقهاء ومفتيو اليهودية. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الإسلام هو إعادة إنتاج لليهودية.

الاضمحلال والتحلل:

نفهم من توينبي أن الحضارة الإسلامية قد انهارت منذ زمن طويل؛ إذ أن اللحظة التي انهارت عندها تقع بين القرنين العاشر والثالث عشر الميلاديين اللذين شهدا الحروب الصليبية وهجمات التتار، وبعد انهيار الحضارة تأتي مرحلة اضمحلالها وتحللها الطويلة والبطيئة والمستمرة حتى الآن. ولا يدرك أفراد المجتمع المتحلل أن مجتمعهم يمر بهذه المرحلة إلا بعد فوات الأوان؛ ذلك لأن وعيهم بما يصيب مجتمعهم من انهيار سوف يدفعهم نحو مواجهة هذا الانهيار وإنقاذ مجتمعهم، وبذلك يصبح مظهر الانهيار الذي تعاملوا معه تحدياً عادياً دفعهم نحو المزيد من الاستجابة المبدعة؛ لكن أولى علامات الانهيار الحقيقي في المجتمع هو عدم وعي الأفراد به. ونستطيع تشبيه ما يقوله توينبي بغرق السفينة تايتانك؛ فانهيار الحضارة يسبق اضمحلالها تماماً كما سبق اصطدام السفينة بالجبل الجليدي غرقها؛ ذلك لأن انكسار قاع السفينة بعد الاصطدام هو مثل سقوط الحضارة، وغرق السفينة التدريجي والبطيء هو مثل اضمحلال وتحلل الحضارة. وبعد انكسار قاع السفينة بدأت المياه تتدفق داخلها وتملأ الأجزاء السفلى منها صاعدة إلى أعلى حتى غرقت

السفينة في النهاية. وبعد الصدمة الأولى بجبل الجليد لم يكن ركاب السفينة يعلمون أنها تغرق، ولم يشعروا بذلك إلا بعد أن تدفقت المياه داخل طرقات وغرف السفينة. والمجتمع مثل السفينة يمكنه أن ينكسر عند القاع ويغرق تدريجيا وببطء دون أن يشعر أعضاؤه بذلك حتى يُفاجأوا بالكارثة أمام أعينهم؛ لكن أول من يواجه الخطر في غرق السفينة وانهيار المجتمع هم الفئة العاملة في غرف المحركات في أسفل السفينة التي كانت أول جزء امتلأ بالمياه، وكان عمال المحرك هؤلاء أول من يغرق، وهم الذين يناظرون الفئات الفقيرة في المجتمع؛ إن الفئات الفقيرة والدنيا في أي مجتمع هي أول من يغرق فيه دائماً. وكما تغرق السفينة من أسفل إلى أعلى فإن المجتمع ينهار بالطريقة نفسها متبعاً السلم الطبقي، فبعد الطبقات الأفقر والأدنى تأتي بعدها الفئات الاجتماعية الأعلى منها، أما الطبقة العليا في أي مجتمع، ومثلها مثل ركاب الدرجة الأولى على السفينة، فهي آخر من يشعر بغرق السفينة ولا يتهدده خطر الغرق، لأنهم يسارعون إلى الهروب من السفينة باستقلال مراكب الإنقاذ الموضوعة عند السطح. وهذا هو الشأن مع كل طبقة عليا في كل مجتمع، فهي لا تغرق معه؛ بل تتركه وراءها وتكون أول من يستقل مراكب الإنقاذ.

الانقسام في المجتمع:

يذهب توينبي إلى أن الحضارة التي تمر بمرحلة اضمحلال تشهد نوعين من الانقسام: إنقسام أفقي على مستوى المجتمع، وانقسام رأسي على المستوى السيكولوجي للأفراد. يتمثل الانقسام الأفقي في ظهور أقلية مسيطرة وبروليتاريا داخلية وبروليتاريا خارجية (V, P.35) . والبروليتاريا الداخلية هي مجاميع الفقراء والمعدمين الذين يحتلون أسفل السلم الاجتماعي في كل مجتمع، والبروليتاريا الخارجية هم القبائل البربرية أو الرعوية أو البدوية التي تعيش على أطراف حضارة كبيرة مزدهرة، وتكون عينهم دائماً على أقاليم الحضارة المجاورة؛ حيث يشنون غارات مستمرة عليها هدفها السلب والنهب،

وعندما تتجمع قواهم يقومون بشن غزوات واسعة تؤدي إلى سقوط الإمبراطورية القائمة، وقد حدث ذلك على أيدي القبائل الجرمانية مع الإمبراطورية الرومانية، والقبائل العربية الإسلامية مع دولتي الفرس والبيزنطيين، وقبائل التتار مع الدولة العباسية وإمبراطورية الصين. وتنشئ الأقلية المسيطرة دولة عالمية مثلما حدث في الحضارة الهللينية على أيدي الرومان، وتنشئ البروليتاريا الداخلية ديناً عالمياً مثل المسيحية التي انتشرت على أعناق الطبقات الفقيرة والعبيد في عالم البحر المتوسط، وتشكل البروليتاريا الخارجية غزوات بربرية عسكرية لأقاليم الحضارة المضمحلة، والمثل على ذلك غزوات القبائل الجرمانية للدولة الرومانية، وغزوات التتار للدولة الإسلامية.

والواضح أن توينبي يأخذ نموذجه هذا في اضمحلال الحضارات من تاريخ الحضارة الهللينية، ويطبقه على الحضارات الأخرى. أما عند تطبيق هذا النموذج على تاريخ الإسلام فسنجد أن الدين الإسلامي لم يكن نتاجاً لبروليتاريا داخلية لأي حضارة بل نتاج بروليتاريا خارجية، لا لحضارة واحدة بل لحضارتين في الوقت نفسه: الفارسية والبيزنطية. كما لم تكن دولة الإسلام العالمية من صنع أقلية مسيطرة كما في الحالة الهللينية بل من صنع البروليتاريا الخارجية نفسها التي أنتجت الدين، وبذلك كان الدين والدولة من صنع الفئة الاجتماعية نفسها بل والأشخاص أنفسهم. الحقيقة أن الرأي القائل إن الإسلام دين ودولة يرجع إلى أن الدين الإسلامي والدولة الإسلامية ظهرا معاً وفي الوقت نفسه على يد الأشخاص أنفسهم الذين ينتمون إلى مجتمع واحد، هذا بالإضافة إلى احتواء تاريخ الإسلام على الغزوات البربرية للحضارات المجاورة، والتي كانت هي الفتوحات. ويبدو أن قوة الإسلام وسرعة انتشاره كالبرق ترجع إلى أنه قدم ديناً عالمياً ودولة عالمية في سياق غزوات بدوية للحضارات المجاورة، أي جمع بين العناصر الثلاثة المكونة لعصور الانتقال من حضارة إلى أخرى.

إذا كان المجتمع في مرحلة نموه يتكون من أقلية مبدعة وأغلبية مقلِّدة، ففي مرحلة الاضمحلال ينقسم إلى أقلية مسيطرة وبروليتاريا. تتحول الأقلية المبدعة إذن إلى أقلية مسيطرة في مرحلة الاضمحلال، وتكف بذلك عن أن تكون مبدعة؛ بل تحاول إحداث تماسك اجتماعي بسيطرتها القهرية على مجتمعها (V, 36-40) . وقد حدث ذلك في الحضارة الإسلامية؛ حيث تحول الفقهاء من أقلية مبدعة عملت في مرحلة ازدهار الحضارة على إبداع هياكل تشريعية تناسب تنوع المجتمعات الإسلامية واختلافاتها بصياغة مذاهب أربعة في الفقه إلى أقلية مسيطرة. إن هذه الأقلية المبدعة نفسها التي حافظت على تماسك المجتمع الإسلامي في مرحلة نموه تحولت إلى أقلية مسيطرة، وذلك بأن عملت على فرض تماسك اجتماعي عن طريق الالتزام برؤية سلفية للشريعة، والتزام حرفي بالشعائر، ومحاولة الوقوف أمام التطورات الاجتماعية الجديدة في المجتمعات الإسلامية بالحكم عليها بأنها بدع وضلالات، محاولةً بذلك الحفاظ على هيكل في التنظيم الاجتماعي فات أوانه وتعدته التطورات المستجدة. كما يتمثل تحولها من أقلية مبدعة إلى أقلية مسيطرة في توقفها عن الاجتهاد. كان الاجتهاد هو القوة الدافعة وراء تكييف الشريعة الإسلامية مع تنوع الظروف الاجتماعية والبيئية لمجتمعات إسلامية امتدت من الصين إلى الأندلس، وكان التوقف عن الاجتهاد دليلاً على توقف الفقهاء أنفسهم عن الإبداع، وتحولهم إلى نظرة ماضوية لمجتمعهم.

ويشكل أصحاب السلطة السياسية الفريق الثاني من الأقلية التي كفت عن أن تكون مبدعة وتحولت إلى السيطرة على مجتمعاتها بالقهر. وقد تلاقت أهداف السلطة الجديدة مع الفقهاء؛ مما أدى إلى الاستخدام السياسي للدين في تزييف السلطة لوعي الجماهير بمشاكلها الحقيقية، ونقلها من المستوى الاجتماعي والسياسي إلى المستوى الديني الذي يدعو الناس إلى الصبر، والاستكانة، والقبول بالقسمة والنصيب، والنظر إلى كل الشرور الاجتماعية على أنها قضاء وقدر، والنظر إلى المسلم الصابر على أنه نموذج

المؤمن الصالح، والتسليم بما هو قائم وبالسلطة القائمة، وإضفاء شرعية دينية عليها. ويتم توظيف الدين لخدمة السلطة حيث يُنظر إلى قبول الحاكم وعدم الثورة عليه على أنه واجب ديني، فالتسليم للحاكم أفضل وأسلم من الخروج عليه حتى ولو كان ظالماً. لقد ظهرت هذه الفتوى على يد ابن تيمية في فترة الهجوم الصليبي والتتاري على العالم الإسلامي، وكان الخروج على الحاكم مكروهاً آنذاك حتى ولو كان ظالماً، لأن هذا الحاكم كان يباشر مهمة التصدي للهجوم، فيكون الخروج عليه في هذه الظروف مهدداً لأمن الأمة؛ ذلك لأن المجتمع في حاجة شديدة إليه حتى ولو كان ظالماً. لكن ما مبرر الفتوى الآن والحاكم لا يباشر صداً لهجوم أو غيره؛ بل يباشر عملية تسهيل اختراق مجتمعه من قبل القوى الإمبريالية؟ هنا يصبح الخروج على الحاكم الذي جعل مجتمعه مطية للإمبريالية ضرورة قومية وهدفاً أولياً يجب البدء به، لأنه أصبح هو المهدد الأساسي للأمن القومي. وتتلقف جماعات الإسلام السياسي هذا الهدف وتجعله مهمتها الأولى كرد فعل على إضفاء المؤسسة الدينية الرسمية الشرعية على الحاكم الظالم، وهنا تظهر فتوى أخرى بشرعية بل بواجب الخروج على الحاكم الظالم لكن في إطار نزعة عدوانية سوف نشرحها عندما نأتي لمفهوم توينبي عن نزعة التعصب التي تعد رد فعل المجتمع الذي يمر بمرحلة اضمحلال. تؤدي ظروف الاضمحلال التي يمر بها المجتمع الإسلامي - إذن - إلى ردي فعل متناقضين يأخذان الشكل الديني في صورة فتوتين متناقضتين: فتوى التسليم للحاكم حتى ولو كان ظالماً وتعبر عن نزعة المسايرة، وفتوى الخروج على الحاكم وتعبر عن نزعة التعصب والتزمت.

جمود مؤسسات المجتمع:

أما عن ما يصيب أنظمة المجتمع المتحلل من جمود، وتيبس، وعدم قدرة على التعامل مع التحديات المستجدة **Intractability of Institutions** **(IV, P.133)**، فيذهب توينبي إلى أن هذا الجمود يتمثل في محاولة المجتمع الإبقاء على نظمه القديمة مستخدماً إياها في التعامل مع التحديات الجديدة؛ وبذلك يتم حشر

القوى الاجتماعية الجديدة في النظم القديمة، "خمر جديدة في زقاق عتيقة"، مما يشوه النظام الاجتماعي القديم، ويجعله أكثر تيبساً وتصلباً حتى يواجه بالانكسار في النهاية، ويشوه كذلك القوى الاجتماعية الجديدة بوضعها في النظم القديمة، والنظر إلى المشكلات الجديدة بالمنظور القديم. ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في الحفاظ على التعليم الديني المتمثل في مؤسسة الأزهر ونظام الكتاتيب جنباً إلى جنب نظم التعليم الحديثة، مما يؤدي إلى الازدواجية الاجتماعية والانقسام الثقافي داخل المجتمع الواحد بين السلفي والعلماني، وبين التراث والحداثة، وبين الإيمان والعلم. ثم تظهر محاولات الجمع والتوفيق بين هذه المتناقضات بعد أن تمكنت في المجتمع والثقافة، وتأخذ هذه المحاولات الطابع الشكلي والتوفيقي، بل والتلفيقي غير منتبهة إلى أن أساس التناقض يكمن في ازدواجية نظام التعليم وجمعه التعليم الديني والتعليم المدني في الوقت نفسه.

كما تظهر ظاهرة جمود المؤسسات في تمكين الأزهر من التعامل بمنظوراته القديمة وعقلياته السلفية مع ظواهر اجتماعية جديدة مثل قضايا الإبداع الأدبي والفني، وحرية البحث العلمي والأكاديمي، وبذلك تقيد المؤسسة الدينية الإبداع؛ إذ يجب أن يوافق الأزهر على كل عمل فني حتى لو لم يتعلق بالتاريخ الإسلامي، وعلى كل كتاب يتعامل مع نص ديني بالتحليل والتأويل وبوجهة نظر غير سلفية حتى لو لم يكن كتاباً في الدين، ويظل يمارس تقييد حرية الإبداع والبحث والتفكير حتى يتشوه هو ذاته، ويصبح محكمة تفتيش، ويصير قيِّما على الضمائر والنوايا، ويشكل رجاله بوليساً دينياً يتولى الرقابة على الضمائر، ويحاكم الناس في أفكارهم وانتماءاتهم، وتصبح مهمته الأساسية ممارسة التكفير، ويتحول إلى جهة اتهام، وجهة تحقيق، وجهة إدانة، وجهة معاقبة، بإصداره حكم التكفير، ويجمع بذلك كل السلطات بما فيها سلطات مدنية خالصة في دكتاتورية واضحة.

وهمٌ آخر يكشف عنه توينبي يذهب إلى الربط بين الخلافة، والإيمان، وصلاح المسلمين، حيث إن الإيمان لن يكتمل دون الخلافة، وحال المسلمين لن ينصلح بغيرها. هذا الوهم هو الوهم المرتبط بالخلافة باعتبارها دولة عالمية تأتي لتحفظ المجتمعات، وتديم الإسلام، وتتمم الإيمان. ويظهر وهم التمسك بالدولة العالمية في كل حضارة متحللة بما فيها الحضارة الإسلامية؛ إذ ظهر لدى العصر الهيلليني المتأخر، وتمثل في صورة التمسك بالإمبراطورية الرومانية المنهارة، وكذلك ظهر في العصور المتأخرة للإمبراطوريات الفرعونية والصينية والروسية. لقد كانت الخلافة هي دولة الإسلام العالمية التي نجحت في ضم مجتمعات عديدة تحت نظام واحد، وعندما انهارت الدولة العالمية وواجه الإسلام تحديات لم يقدر على التعامل معها بنجاح خاصة في القرن العشرين، ظهرت فكرة إحياء الخلافة، ومن قبلها فكرة الجامعة الإسلامية على يد الأفغاني، وما إحياء الخلافة إلا تعبيراً عن الحنين للدولة العالمية.

ومن بين علامات انهيار الحضارة الاعتقاد في أن مؤسسة ما وُجدت في مرحلة الازدهار والنمو، وكانت عاملاً على هذا النمو قادرة على الحفاظ على المجتمع في مرحلة انهياره. ويتمثل هذا في الحضارة الإسلامية في دعوة الاتجاهات السلفية إلى إحياء الخلافة، والنظر إليها على أنها سوف تقدم الخلاص للمجتمع. يتباكى السلفيون على ضياع الخلافة بعد أن ألغاها كمال أتاتورك في تركيا، كما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافة العثمانية من الآن، وكما لو أن حال المسلمين كان أفضل أيام الخلافات السابقة على العثمانيين، وكأن الخلافة في حد ذاتها تعني صلاح المجتمع. يشكل إحياء الخلافة أحد الدعائم الأيديولوجية لحركة الإخوان المسلمين في مصر؛ إذ ظهرت الحركة على يد حسن البنا سنة ١٩٢٩، أي بعد سنوات قليلة من إلغاء الخلافة في تركيا. ويتصف الفكر الداعي إلى إحياء الخلافة بنزعة يوطوبية مثالية غائبة عن الواقع، فهو لا يقتصر على إحياء مؤسسة قديمة فات أوانها ولا يمكن العودة إليها بمقاييس عصرنا، بل كذلك يأخذ في الدعوة إلى إحيائها

بصورة مجردة مع عدم التفكير فيمن يمكن أن يشغل هذا المنصب الآن، فَمَنْ هو المرشح الأفضل لخلافة الرسول في زماننا؟ كما يعتقد الخطاب السلفي أن الخلافة شخص، وأن من يشغل منصب الخلافة شخص؛ في حين أن نظام الخلافة كما كان موجوداً بالفعل لم يكن يتمثل في أشخاص، بل في أسر حاكمة كل منها ذات توجه أيديولوجي معين: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، العثمانيون، ولم يكن أشخاص الخلفاء إلا منفذين لسياسات أسرهم الحاكمة. لا يعرف الخطاب السلفي شيئاً اسمه المؤسسة، ولا يعرف أن السلطة في المجتمع المعاصر سلطة مؤسسية؛ إذ لا يعد رئيس المؤسسة سوى منسق عام ومنفذ لقرارات المؤسسة أو صانع لقرارات تكون نتيجة تفكير مؤسسي لا تفكير فردي؛ هذا هو المفهوم الحداثي للسلطة، لكن المفهوم السلفي عنها تراثي وتقليدي؛ كما يتأثر الخطاب السلفي بما يحدث في مجتمعه من تركيز السلطات في شخص الحاكم وممارسته لسلطاته بأسلوب شخصي مما يطبع قراراته بالطابع الشخصي. ولا يفعل الإسلام السياسي شيئاً سوى إحلال ما يسميه الخليفة محل الحاكم الحالي متخذاً سلطاته نفسها لكن تحت قناع ديني. يريد الإسلام السياسي من الخليفة أن يكون حاكماً باسم الإله لا باسم الشعب، يريد أن يجعله دكتاتوراً لا يستمد سلطاته من الشعب بل من قوى غيبية. والخليفة الذى يتمنونه لن يكون حائزاً على سلطات مدنية وحسب؛ بل سيكون بالإضافة إلى ذلك أميراً للمؤمنين، أي سوف يجمع السلطتين الدينية والمدنية، وهو صنف جديد من الدكتاتورية يتعدى الدكتاتوريات الحديثة التي لم تكن تجمع إلا السلطات المدنية.

تحتوي النزعة السلفية للإسلام السياسي على صفات عديدة تتشابه مع الفاشية التي تؤمن بالخلاص على يد قائد أو زعيم أوحد؛ إذ يظهر ذلك في إيمانها بالخلاص على يد خليفة أو أمير للمؤمنين، كما تحتوي على نزعة عدوانية مسلحة تعتقد في إمكان تغيير الأوضاع نحو الأفضل باستخدام العنف المسلح، وتصفية الخصوم جسدياً، ونزعة ماضوية تنظر إلى الماضي على

أنه النموذج المحتذى، ونزعة خيال علمي تعتقد في إمكانية العودة إلى الزمان القديم بركوب آلة الزمن التي هي الدين حسب تصورهم عنه، فالدين لديهم هو آلة الزمن Time Machine التي إما أن تنقلنا نحن إلى الماضي أو تنقل الماضي إلينا (V, P.213). إذا كانت السلفية أو الماضوية هي موقف الإسلام السياسي من الماضي، فإن الفاشية هي موقفه من الحاضر والمستقبل، فالفاشية هي الوجه الآخر للسلفية. وموقف السلفية من الحاضر موقف فاشي لأنه يتمثل في رفض المجتمع، وتكفيره، ومواجهته بالعنف المسلح، وموقفها من المستقبل فاشي أيضا لأنها تسعى لتأسيس دكتاتورية تحت مسمى الخلافة. وما يميز الإسلام السياسي الآن هو ما كان يميز حركة المتعصبين اليهودية Zealots في القرنين السابقين على الميلاد والقرن التالي له.

النزعة الشكلية:

عندما يدخل المجتمع مرحلة التحلل يحاول الحفاظ على وحدته السابقة وتماسكه بأي شكل، ويظهر ذلك في اهتمامه الزائد بالصيغ القانونية الشكلية والصورية (VI, pp.49-83). لقد افتقد المجتمع المتحلل حيويته السابقة وقدرته على الإبداع، والتي كانت السبب في نموه وتوسعه وازدهاره، افتقد التلقائية المتضمنة في كل فعل حر، وفي كل ممارسة اجتماعية جديدة وناشئة؛ وهو يعوض فقدان حيويته وتلقائيته وممارسته الحرة بفرض قانون صوري على أعضائه، قانون يضمهم قسرياً في كل اجتماعي مصطنع. ويتأسس هذا القانون في فرض الممارسات الشكلية على أعضائه والتي دائما ما تأخذ صورة الشعائر. وبذلك تختفي الممارسة الاجتماعية Praxis الطوعية والمبدعة، والتلقائية، والحرة، وتحل محلها الممارسات الشكلية للشعائر. وهي تحافظ على التماسك الشكلي للمجتمع لضمان وحدته. ولا يعد الكل الاجتماعي ذا مضمون عيني حقيقي؛ بل يصبح كلاً شكلياً ويتحول إلى كل مظهري مصطنع. فلا يتمكن المجتمع من الحفاظ على الكلية الحقة التي تربط أعضاءه بروابط اجتماعية عينية، وكل ما يستطيع القيام به الحفاظ على كلية

شكلية تأخذ صورة توحيد المقاييس الخاصة بسلوكيات الأفراد. ويصل توحيد المقاييس هذا إلى الملبس؛ فيحاول المجتمع المتحلل الحفاظ على وحدة وكلية شكلية مظهرية تأخذ شكل فرض الحجاب وما يسمى بالزي الإسلامي وإطلاق اللحية.

وتتم المناداة بالعودة إلى الشريعة، وكأن الشريعة واحدة؛ في حين أنه لا وجود لمثل هذه الشريعة الواحدة، فهناك شريعة حسب الفقه الحنفي، وشريعة حسب الفقه الشافعي، وشريعة حسب الفقه المالكي، وشريعة حسب الفقه الحنبلي، وهي كلها تندرج في الفقه السني الذي يقف بجانبه فقه شيعي، وفقه الخوارج؛ لكن يتم التغاضي عن كل هذا الاختلاف والتنوع في فهم الشريعة، ويتم التركيز على شريعة واحدة شكلية وصورية، وهي صيغ قانونية صورية تهتم بالشكل والمظاهر، وبإضفاء وحدة شكلية مظهرية على المجتمع مع فقدان المجتمع ذاته لأي وحدة عينية حقيقية. يعمل الفهم الشكلي الصوري للشريعة على تحنيط المجتمع، أي الحفاظ على جسده مع غياب الروح. إن الفهم الصوري للشريعة يحنط المجتمع تماماً كما كان قدماء المصريين يحنطون أجساد موتاهم؛ فتحنيط الجسد لدى الفراعنة كان بهدف الحفاظ على الجسد استعداداً لبعثه في الآخرة، وتحنيط المجتمع لدى الفهم الصوري الشكلي للشريعة يهدف إلى الحفاظ على جسد المجتمع استعداداً للبعث أيضاً. ولا يكون التحنيط إلا لجسد قد مات وانفصلت عنه الروح، ولذلك فالتحنيط الاجتماعي هو لمجتمع فقد روحه وأصبح مجرد جسد ميت.

كما تصل النزعة الشكلية إلى التحكم في سلوك الأفراد، وهو ما يسميه توينبي "آلية المحاكاة" **Mechanicalness of Mimesis** **(IV, P.119)**، ويقصد بها أن المجتمع الذي وجد أن نوعاً من الفعل قد مكّنه من النمو والازدهار في مرحلة سابقة من تاريخه، يستمر في القيام بالفعل نفسه على سبيل المحاكاة في مرحلة انهياره وذلك بطريقة آلية، معتقداً أن تكراره لهذا

الفعل والتزامه بأدائه بحرفية سوف يساعده على البقاء، وعلى تجاوز أزماته الحالية. ويظهر ذلك في حالة المجتمعات الإسلامية في الدعوة إلى الالتزام بالشعائر الدينية؛ فهذه الشعائر كانت مرتبطة بحضارة في طور التقدم والازدهار، حضارة قامت على أساس ديني بصفة رئيسة، ويعتقد الخطاب السلفي أن التزام أفراد المجتمع بتلك الشعائر والقيام بها بحرفية كافٍ للحفاظ على هوية مهتزة للمجتمع، وعلى مجتمع يمر بمرحلة انهيار. وتصل درجة الالتزام بالشعائر إلى أدق التفاصيل؛ حيث يشدد الخطاب الأصولي على الالتزام بحركات جسدية معينة. ولا تقتصر آلية المحاكاة على المحاكاة الجسدية بل تشمل كذلك المحاكاة اللفظية، أي الترديد اللفظي لعبارات معينة قبل ممارسة كل نشاط يومي؛ قبل الأكل وبعده، وقبل دخول البيت وعند الخروج، وقبل ركوب وسيلة مواصلات وبعدها، وقبل دخول السوق وبعد الخروج منه، وقبل ممارسة الواجبات الزوجية وبعدها.

صنمية النص:

تنتهي النزعة الشكلية المتمسكة بحرفية النص إلى أن يتحول النص (في جانبه القرائي) إلى صنم **Fetish**. يصبح النص صنماً عندما يتخذه البشر وسيطاً بينهم وبين الواقع؛ إذ لا يعودون يفهمون واقعهم مباشرة بل عن طريق النص، ولا يستطيعون التعامل معه إلا من خلال النص، ولا يستطيعون فهم وتفسير مشكلاتهم الواقعية إلا بردها إلى حلول يعتقدون في وجودها في النص؛ وعندما يعتقدون أن التمسك بالنص كافٍ لحل كل مشاكلهم، هنا يتخذ النص الطابع الصنمي؛ إذ يصبح هو الصنم الأكبر في حياتهم. فالصنمية هي أن يتخذ البشر وسيطاً ما على أنه الأصل، يتخذون تمثالاً أو رمزاً، أو شيئاً، أو نصاً على أنه الحقيقة، وينظرون إليه كما لو أن به قوة خفية تتعدى سكونه الظاهر، وأسراراً لا يكشف عنها إلا للخاصة وبالتدريج، وهنا يتحول التمسك بالنص إلى نوع من السحر؛ إذ يصبح النص تعويذة لطرد الشر، والجن، والعفاريت، وجلب الخير. النصيون لم يفعلوا شيئاً إلا أن

أحلوا النص محل الصنم. صحيح أنهم حطموا الأصنام القديمة؛ إلا أنهم أقاموا مكانها صنماً جديداً. وصنمية النص أقوى أنواع الصنمية، ويفوق خطرها صنمية الشيء المادي، فالصنم المادي من السهل تحطيمه والتخلي عنه لأن تفاهته ولاعقلانيته ظاهرة للعيان، أما صنمية النص فتستعصي على التحطيم، لأن النص متكلم في حين أن الرمز صامت، والنص معنوي يتم تبادله على الألسنة وبين الأجيال. إن ضربة قوية باليد كفيلة بتحطيم التمثال أو الصورة؛ لكن صنمية النص لا يمكن تحطيمها بهذه الطريقة، ولذلك سوف يظل الكثيرون أسرى لها طويلا.

الانقسام في النفس البشرية:

وكما تشهد الحضارات المتحللة انقساماً في المجتمع، تشهد انقساماً آخر في النفس البشرية. ومن مظاهر انقسام النفس البشرية نزعة الاستشهاد التي تدفع الفرد للانفصال عن مجتمعه، والاندفاع المحموم نحو عدوه، أو من يتصوره أنه عدوه مضحياً بنفسه. إن نزعة الاستشهاد تعد من مظاهر انقسام النفس البشرية؛ لأن الشخص الذي يضحي بنفسه يكون قد انفصل عن مجتمعه من البداية، وقام باندفاع يائس نحو عدوه لا يحسب النتائج التي تترتب على استشهاده.فالشخص اليائس الذي يندفع نحو الاستشهاد تسيطر عليه رغبة غير عقلانية، لأنه يعمل بمفرده عالماً أن النهاية هي موته، ولا يفكر بمقاييس النجاح والفشل؛ بل يدفعه الإحباط إلى فقدان حياته. (V, pp.404-411). إن نزعة الاستشهاد لا تنتشر إلا في مجتمع يعاني أفراده من الإحباط واليأس الشديد، والذين ينفصلون عن مجتمعهم بتفضيلهم الموت على الحياة، وهو موت في سياق الفشل والخسارة. ويقدم المستشهد مثالاً على انقسام النفس لأن تفكيره قد سيطرت عليه ثنائيات متناقضة؛ إذ يفكر بثنائيات الخير والشر، والحلال والحرام، والإيمان والكفر، وهو يرى أن كل ما حوله شر وحرام وكفر. وتتمثل تعاسته وتعاسة مصيره في أنه يصبح ضحية للشر والكفر الذي يحاربه، ويسمح لهما بأن يأخذا حياته. فعلى الرغم من أنه

لا يرى أمامه إلا الزوجين المتناقضين: الخير والشر؛ إلا أنه لا يعمل من أجل الخير، بل يجعل نفسه ضحية للشر؛ لأن اندفاعه نحو الموت لا يؤدي بـه إلا إلى أن يضع نفسه تحت رحمة هذا الشر نفسه الذي يحاربه.

ومن بين مظاهر انقسام النفس البشرية المصاحبة لمرحلة تحلل الحضارات نزعة التمركز حول الذات، أو ما يسميه توينبي "تمجيد ذات زائلة" Idolization of an Ephemeral Self (IV, P.261)، ويتمثل ذلك في المجتمع الإسلامي في النظر إلى الأمة الإسلامية على أنها الأفضل بين الأمم، وعلى أنها سوف تنال وحدها الخلاص الأخروي، في حين أن حالها هو الأسوأ بين شعوب العالم. والذات يمكن أن تكون شخصاً، وتتحول النزعة بذلك إلى تمجيد الأشخاص على حساب المبادئ والقيم والأفكار، وتعتقد أن المبادئ والقيم لا تقوم إلا بالأشخاص، بل وبأشخاص معينين يمثلونها؛ مثل تجسد الكرم في حاتم الطائي، ويصبح الكرم حاتمياً، أي متصفاً بالشخص ولا يقوم بذاته، ويتجسد العدل في عمر ويصير العدل عمرياً، وتتجسد الشجاعة في عنتر بن شداد وتصبح الشجاعة عنترية، ويصبح الإيمان نوراً محمدياً. ويمكن أن تكون الذات أفراداً كثيرين يشكلون مجموعة، وتصبح ذاتاً جمعية متمثلة في الصحابة والتابعين، وبذلك يُنظر إليهم على أنهم يجسدون كل القيم الإنسانية، ويصبحون مثلاً لكل الأجيال، ويتم تقديسهم في حين أنهم بشر عاديون ليس لهم أي أفضلية سوى أن تصادف وجودهم في فترة زمنية معينة.

إن نزعة تمجيد الأشخاص تكشف عن عدم القدرة على إدراك أن المبادئ والقيم يمكن أن تتحقق في المجتمع وفي نظمه ومؤسساته، ولا تقتصر على الأشخاص؛ بحيث تكون مؤسسات المجتمع ضامنة لصلاح الأفراد، فمع عجز المجتمع المتحلل عن تحقيق العدل مثلا يتم إلحاق العدل بشخص معين يستطيع وحده تحقيق العدل بأفعاله الفردية؛ في حين أن العدل قيمة يجب أن تتجسد في المجتمع ونظمه؛ ومع عجز المجتمع عن تحقيق الفضيلة، تصبح

الفضيلة صفة لشخص يستطيع نقلها لغيره، ويتم تمجيد وتقديس الفضلاء في ذاكرة الناس كتعويض عن افتقاد المجتمع للفضيلة وعجزه عن تحقيقها.

ويتناول توينبي نوعا آخر من الشعور يظهر في الحضارات المتحللة يسميه "الشعور بالانسياق" The Sense of Drift ، ويتمثل في نزعة الجبر (V, P.424). ويتناول توينبي مذهب أبي الحسن الأشعري (القرن العاشر الميلادي) كمثل على ذلك الشعور، ويذهب إلى أنه يظهر لدى الأفراد في المجتمعات المتحللة، ويتمثل في اعتقاد المرء أنه خاضع لقوة أعلى منه ومن المجتمع كله، تفوقه، وتتحكم فيه، وتضع له مصيره ولا يستطيع منها فكاكاً. والسبب في هذا الشعور أن المجتمع فقد القدرة على مواجهة الأخطار التي تواجهه والتعامل معها بنجاح، وأصبحت نظمه ومؤسساته عاجزة، وهذا العجز ينعكس في وعي الأفراد، ويأخذ شكل الاعتقاد في الجبر والقدر، وفي كون الإنسان مسيراً، وهو لا يشعر بأنه مسير إلا لأن الظروف التي يعيشها قد انفلتت من سيطرته، ولم يعد متمكناً من التعامل معها بإرادته الحرة، وتحولت إلى قوة طاغية تتحكم فيه، فيشعر عندئذ بالعجز أمامها، وبالانسياق في تيارها، تأخذه حيث شاءت، وتفعل فيه ما تشاء دون إرادة منه.

كما يظهر نوع آخر من الشعور في الحضارات المتحللة يسميه توينبي "الشعور بالخطيئة" The Sense of Sin (V,P.432). والشعور بالخطيئة نوعان: نوع يشعر به المرء في نفسه ويعتقد أنه خطّاء، ويشرع في التوبة والتضرع طلبا للمغفرة، ونوع آخر يشعر به المرء في مجتمعه ويعتقد أن المجتمع كله خطّاء، وبالتالي يحكم عليه بالكفر. والنوعان منتشران في المجتمعات الإسلامية الآن، وخاصة النوع الثاني. فالشعور المسيطر على الجانب المسلح من جماعات الإسلام السياسي هو الشعور بخطيئة المجتمع، ومن هنا يأتي الحكم بتكفيره؛ لكن أفراد هذه الجماعات لا يشعرون بخطيئتهم هم بمثل ما يشعرون بخطيئة الآخرين. لو كانوا يحسبون نتائج أفعالهم الإرهابية

لَقَتْلَهم شعورهم بالذنب وبالخطيئة التي ارتكبوها في حق مجتمعهم والتي تفوق أي خطيئة يتصورونها لهذا المجتمع.

كما يسود المجتمعات المتحللة شعور آخر يسميه توينبي "الشعور بالاتحاد" Sense of Unity ، وهو شعور البعد الواحد، ووجهة النظر الواحدة التي تعتبر نفسها هي الصحيحة، والبقية خاطئة أو ضالة أو كافرة، ويظهر ذلك في المجتمع الإسلامي في صورة الفرقة الناجية، في حين أن النبي محمد ﷺ قد اعترف بأهمية تعدد الآراء والاختلاف: "إختلاف أمتي رحمة"؛ لكن تظهر على السطح فكرة الفرقة الناجية وتسود. إن الشعور الأحادي والبعد الواحد يسودان في المجتمعات المتحللة كعلامة على الرغبة في القضاء على التنوع والتعدد الذي يظهر في صورة اختلاف، وخلاف، وتشتت، وانشقاق. يظهر التعدد في مراحل نمو وازدهار الحضارات على أنه علامة صحية؛ فتظهر الديمقراطية في المجال السياسي أو المذاهب الفقهية المختلفة بل والمتعارضة في بعض النواحي في المجال الديني. وتنقلب ظاهرة التعدد إلى ظاهرة ضارة تعبر عن الانشقاق والخلاف في مرحلة التحلل؛ فيسود المذهب الواحد وتتم المناداة بالعودة للإسلام كما لو أن الإسلام واحد، في حين أنه ليس هناك وجود لمثل هذا الإسلام الواحد؛ فهناك إسلام مالكي، وإسلام شافعي، وإسلام حنبلي، وإسلام حنفي، وهذا كله إسلام سني يقف بجانبه إسلام شيعي، وإسلام صوفي، وإسلام خوارجي، وإسلام معتزلي؛ إسلام أزهري مصري، وإسلام وهابي سعودي، وإسلام خوميني إيراني.

ولأن المجتمع المتحلل يعيش حالة من الاغتراب ومن انفصال أفراده عنه، وعن بعضهم البعض، ولعدم وجود أي رابط حقيقي بينهم، ينظر هذا المجتمع إلى الفضيلة على أنها علاقة مع شئ آخر يعلو المجتمع والعلاقات الاجتماعية ويتجاوزهما (VI,pp.132-148) ، سواء كان هذا الشئ في الماضي أم في السماء، وسواء كان منفصلا عن المجتمع في الزمان أم في المكان. وتصبح

الفضيلة هي التمسك بالدين حسب ما يفهمه السلفيون، أي التمسك بالشعائر التي يؤدونها بمحاكاة آلية. وفي هذا الوضع يغيب البعد الحقيقي للفضيلة وهو بعدها الاجتماعي الذي يتجسد في العلاقات بين الناس وبعضهم، وبينهم وبين مجتمعهم الذي يشملهم. فلأن أفراد المجتمع منفصلين عن بعضهم البعض ومغتربين، يحاول المجتمع أن يقيم روابط أخرى متجاوزاً نفسه، ومكانه، وزمانه مع الماضي، ومع السماء. يعوض المجتمع فقدان الروابط الداخلية بين أعضائه بإقامة روابط خارجية في الزمان والمكان، فيرحل عن زمانه ومكانه تاركاً حاضره مسافراً نحو الماضي ونحو السماء، معتقداً أن هذا يعوضه عن فقدان ذاته في الحاضر. ولا يستطيع المجتمع الانتقال الفعلي الحقيقي إلى الماضي وإلى السماء؛ بل يظل شقياً تعيساً في حاضره؛ ولذلك فالرحلة التي يقوم بها ليست رحلة حقيقية بل رحلة متخيلة، رحلة حالمة تمده بمهدئات مؤقتة، وهي إن زادت على الحد يتحول تأثيرها إلى التخدير!

ملاحظات حول كتاب " فى فلسفة التاريخ " للراحل الكبير أ.د. احمد محمود صبحى

بقلم الأستاذ
مايكل مدحت يوسف
المعيد بقسم الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة حلوان

منذ أعوام قلائل، عندما كنت طالباً بالفرقة الثانية بقسم الفلسفة، كان أول لقاء لى بمادة فلسفة التاريخ، ووقتها لم أكن أعطى اعتباراً إلا للمراجع المكتوبة باللغات الأجنبية أو تلك المترجمة عنها. إلا أننى لم أجد مكتبة تخلو من كتاب "فى فلسفة التاريخ" للمرحوم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى"، فغلبنى الفضول، ووجدتنى أطالعه بين الحين والآخر خلسة، وكأننى أخشى الاعتراف أن أحد المراجع العربية يمكن أن يمثل إضافة حقيقية إلى أحد الفروع المهمة فى الثقافة. وبعد فترة وجيزة وجدت أننى قد قمت بثلاث قراءات للكتاب: الأولى كأحد المراجع الهامة أقتبس منها بعض الفقرات هنا وهنالك، أو ألتمس منه تفسيرات شارحة لما قد يستغلق على الفهم فى كتب أخرى أقل وضوحاً، أما القراءة الثانية فكانت بعد التخرج، وتلك بدافع الاهتمام الشخصى؛ لذلك كانت قراءة متمعنة لا هدف لها إلا التقييم السياقى للكتاب فى ضوء ما كُتب فى نفس المجال. لكن القراءة الثالثة كانت مختلفة بعض الشئ؛ إذ

الأفكار التى أثارت اهتمامى إلى حد كبير، ولكنها أبت أن تتجاوز عتبة الشعور، وظلت هناك فى أطراف دائرة الوعى؛ فلم تنل ما تستحق من اهتمام وتحليل، ومن هنا كانت العودة لتلك الأفكار مرة أخرى للوقوف عليها ومقاربتها ببعض مناهج القراءة المعاصرة. فلنتشارك إذن فى بعض من شذرات الأفكار حول هذا الكتاب القيم.

١ - لعل أول ما جذب انتباهى من الناحية المنهجية، كان اتجاهاً سابقاً لأوانه، ليس فقط فى المؤلفات العربية التى عالجت الموضوع نفسه، ولكن فى الاتجاه العام السائد فى فلسفة التاريخ آنذاك؛ حيث كان من المعتاد أن يكون معيار الموضوعية التاريخية فى الكتابة هو الاحتكام إلى مقولة السببية التاريخية Historical causation؛ فيبدأ معظم الكتاب بسرد واقعة تاريخية وتحليلها، ثم وضع المقاربات المتعددة حولها، ليكون معيار صحة أى تحليل هو مقدار ما يوضع فى تبريره من الأسباب التاريخية وفقاً للمادة المتاح تحليلها حول هذه الواقعة؛ أى أن مجموعة الأسباب التى تسرد للتدليل على صحة الواقعة هى السبب المشروع لمنح تلك الواقعة سمة "الموضوعية التاريخية".

لكن ما لفت انتباهى هنا هو أن الدكتور "أحمد محمود صبحى" فى القسم الثانى من الكتاب، ولاسيما فى الفصل الرابع المعنون بـ"البعد الحضارى الدينى لدى توينبى"، وكذلك فى الملحق الخاص بـ"أصول التحديث وأصول التأريخ"، أقول إن ما لفت انتباهى هو توظيفه - وأعتقد أن هذا كان عن وعى - لمعيار آخر ومنهجية أخرى فى معالجة موضوعه ألا وهو "السردية التاريخية Historical narrative".

ولكى نضع التفرقة بين كلتا المقولتين "السببية التاريخية" و"السردية التاريخية" فى نصابها الصحيح، فإنه يلزم أولاً أن نذكر خلفية مختصرة حول موضع كل منهما على الساحة الفلسفية؛ فقبل عقد السبعينيات من القرن

العشرين لم يكن أحد ليتشكك فى السببية التاريخية معياراً للموضوعية والتحقق من صدق الوقائع التاريخية، أما السردية فكانت تُقيم على أنها مقولة دخيلة على فلسفة التاريخ، لأنها لا تقيم حدوداً فاصلة بين السرد التاريخى والخيال السردى، ومن ثم فإنها لا تصلح لأن تكون بديلاً يحل محل السببية التاريخية. لكن الحال تغير مع بدء ظهور مؤلفات مثل "ماوراء التاريخ Metahistory" لهايدن وايت Hayden White عام ١٩٧٣، وكتابات لويس منك Louis Minc حول الموضوع نفسه، وخاصة فى الفترة الممتدة ما بين ١٩٦٦ و١٩٨٧، وكذلك ظهور ما يسمى بالمنعطف اللغوى The linguistic turn الذى دمغ بتأثيراته البالغة العديد من أفرع الفلسفة، والأدب، والتاريخ. وقد تدعم وضع مقولة السردية التاريخية إلى حد كبير بعد ظهور الهيرمينوطيقا نظراً لما تضعه من أهمية بالغة على العامل النفسى فى إدراك حقيقة النص.

وعودة إلى أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى"، سنجد أنه يوظف هذه المقولة المنهجية بشكل بارع؛ ففى تحليله للحضارة الإسلامية وفقاً لنظرية التحدى والاستجابة لأرنولد توينبى نجده يقدم لنا حبكة سردية فى بادئ الأمر؛ فيصور لنا الحضارة الإسلامية وكأنها بطل يوضع فى مأزق، وليس أمامه من مخرج سوى أن يواجه ما يُطرح أمامه من تحديات. ثم تأتى مرحلة المواجهة مع المنافسين؛ فهناك العديد من الحضارات (الفارسية واليونانية والرومانية والمسيحية) التى خضعت للظرف التاريخى نفسه من قبل. وتأتى مرحلة لاحقة نجده يعدد فيها استجابات الحضارة الإسلامية لهذا الظرف؛ فهناك الموقف المتشدد للسلفيين، ثم موقف التشكل لدى دعاة الحداثة الغربية مثل محمد على فى مصر، وأتاتورك فى تركيا.

ولا ينتهى الأمر على هذا النحو؛ بل هناك إعادة صياغة نقدية لما تم سرده (وفقاً لتوينبى)؛ فمقدمات الحبكة السردية لم توضع كلها بالشكل

الصحيح؛ فعلى سبيل المثال لم يكن انهيار الحضارة الإسلامية بدءاً من اقترانها بالسياسة فى غزوة بدر، ولم يكن امتزاج السياسة بالدين حطاً من شأن الدين، بل كان لرفعة الشأن السياسى المتردى فى ذلك العصر.

بالطبع سيكون القول بالتطبيق الواعى والكامل لمنهجية السردية التاريخية فى كافة أقسام الكتاب مُحملاً بقدرٍ ليس بضئيل من التكلف والتزيد؛ ولكن ما أود قوله إنه فى تلك الفترة التى وضع فيها المؤلَف، ومقارنة بغيره من الكتب - ولاسيما من المؤلفات العربية - يمكن اعتبار هذه المحاولة المنهجية محاولة متفردة تستحق التقدير والاحترام، وأن يُنظر إليها على أنها علامة تميز وتفرد من أستاذ سابق لجيله.

٢ - الملمح الثانى الذى لفت انتباهى فى الكتاب هو الملحق الخاص بأصول علم التحديث، أو علم أصول الحديث؛ حيث قدم الدكتور "أحمد محمود صبحى" توظيفاً رائعاً لكيفية الاستفادة من هذا العلم - الذى يعد علماً دينياً صرفاً - بشكل منهجى مدروس فى أفرع ثقافية أخرى بل وفى حياتنا اليومية أيضاً، مما يجعل منه وبحق نموذجاً للمثقف المبدع الذى يشخص أمراض عصره، ويسعى لمعالجتها دون الوقوع فى فخ الثنائيات الزائفة مثل الأصالة والمعاصرة، أو الموروث والوافد ... الخ. وذلك بقدر من الموضوعية يتيح له الخروج من شرنقة ربط النص بالدين، مع المحافظة على التراث، بل وتجديد مواطن الإبداع الكامنة فيه.

يبدأ أستاذنا "أحمد محمود صبحى" برصد مواطن الشبه بين كل من منهجى التحديث والتأريخ فيقول: "لعل أوجه الشبه بين منهجى الحديث والتأريخ قد بدأت تتضح؛ إنهما يلتقيان عند مقولتين: الزمان والفردية، إن نقطة البدء فى كل منهما واحدة: أحاديث موضوعة أو وثائق مزورة، ومن ثم لابد من الشك ومن النقد، إن منهجهما واحد: مسار معاكس لمسار التاريخ: المنهج الاستردادى". لكن أوجه الشبه هذه لا يجب أن تجعلنا نغفل عن فرق

هام بين العلمين، ألا وهو، اعتماد علم الحديث على الشفاهة أكثر من الكتابة؛ حيث الكتابة - فى هذا العصر وقبل اختراع الطباعة - كان يُنظر إليها على أنها عرضة للتحريف؛ فاللفظ المنطوق وقتها كان مراناً للذاكرة، وتثبيتاً للعلم.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى إيضاح معالم النقد الداخلى فى علم الحديث مقابلة بما يناظرها فى علم التأريخ. فكما أن علم التأريخ يخضع لنوعين من النقد: النقد الداخلى أو التأكد من صحة الوثائق وعدم زيفها، والنقد الخارجى الذى يوضح مدى تطابق الوثيقة مع ما حدث بالفعل فى التاريخ؛ حيث تعد الوثيقة الأصلية وسطاً بين النسخة التى أمام الباحث التاريخى وبين الحادثة التاريخية ذاتها، فإن علم الحديث أيضاً لديه ما يناظر ذلك، ففضلاً عن الدراسة النقدية لإسناد الحديث، فإن الرواة هم بدورهم وسط بين الحديث المتداول والحديث الذى نطق به النبى. ويمكننا أن نلخص نقاط الالتقاء فيما يلى:

١ - إن كلا العلمين يهدف من نقد المصدر إلى بيان صحة نسبة الوثيقة إلى مؤلفها.

٢ - إن نقد الوثيقة فى المجالين يهدف إلى بيان صلة النسخة بالأصل.

٣ - قِدم النسخة - أو الإسناد فى حالة الحديث - يقربها من الأصل ويبعد بها عن الخطأ والتحريف.

٤ - كل من المؤرخ والمحدث يضع تصنيفاً نقدياً لمادته العلمية؛ فالمؤرخ يصنف الوثائق حسب أهميتها وما تعالجه من مجالات الحياة المختلفة، وكذا هى الحال أيضاً مع المحدِّث حيث يصنف الأحاديث إلى مقبول ومردود، أو غيرها من التصنيفات.

بل إن لرجال الحديث سبقاً لا يُنكر عندما يتعلق الأمر بوضع منهج لتصحيح الرواية أو النقل من التاريخ: "ولقد اشتملت أخبار وروايات

التاريخ القديم، وكذلك التاريخ الوسيط على كثير من الأساطير والخيالات كادت تُطمس فيها حقائقه إلى حد أن أنكر كثير من المفكرين على التاريخ أنه علم، ومع ذلك فإن أحداً من المؤرخين قبْل رجال الحديث لم يفكر في وضع منهج لتصحيح الرواية أو النقل في التاريخ".

لكن غرض المقال ليس بيان أوجه التناظر بين أصول التحديث وأصول التأريخ، أو حتى سبق المفكرين الإسلاميين على المؤرخين الغربيين، يقول المرحوم "أحمد محمود صبحي": "أما أن المؤرخين الأوروبيين قد عرفوا منهج نقد الحديث، وأدركوا التناظر بينه وبين نقد الرواية التاريخية ثم تبنوه وطبقوه، فهذا ما لا سبيل إلى الجزم به، ومن ثم لا يجوز للباحث الموضوعي أن يقر تأثيراً متلمساً الأشباه والنظائر، مستنداً إلى ملامح عامة ومشابهات ... وبعد - ليس هدف هذه المقالة مجرد بيان جانب من الأصالة في الفكر الإسلامي، أو فضل السبق لأئمة الحديث على كل المؤرخين وديكارت - أبي الفلسفة الحديثة - على المؤرخين في ابتداع منهج لنقد الخبر، وعلى ديكارت في اصطناع منهج الشك من أجل اليقين، وإنما لابد من الانتفاع بما قدمه أهل الحديث من منهج".

قد يقف كثير من المفكرين عند مرحلة التلويح بمعول الهدم دون الكشف عن مواطن إبداعية جديدة؛ فيشرعون في نقد السابق وتحليله بهمة بالغة، لكن ما أن تأتي لحظة الخلق وتقديم الجديد حتى نجد الأقلام وقد خفت سرعتها، والأفكار وقد بدأ سيلها يتقطع - لاسيما بين المفكرين العرب - إلا أن المرحوم "أحمد محمود صبحي" يقدم لنا في نهاية هذه المقالة مجالين للإستفادة مما قدمه أهل الحديث:

أولهما: الإستفادة من الحصيلة اللغوية الهائلة لعلماء الحديث في إثراء لغة المنهج التاريخي، لاسيما فيما هو مترجم: "وأول وجوه النفع أن نفيد بما قدمه هؤلاء - وتمكنهم في اللغة مشهود - من مصطلحات يمكن أن تثرى

الحصيلة اللغوية للمنهج التاريخى؛ فالخبر الموضوع مرادف للزائف، وإذا لم يكن الخبر موضوعاً، ولكن لم تثبت الأدلة على صحته فهو ضعيف، بدلاً من القول إنه خبر من الدرجة الثانية أو رواية سقيمة، وأن نستخدم الإدراج مرادفاً للحشو أو الحشر، وأن نقول رواية شاذة إذا جاءتنا من راوٍ ثقة مخالفاً لما رواه الغير، ورواية منكرة إذا جاءتنا من راوٍ غير ثقة، وأن نصف معلوماتنا عن الحرب الميدية بين اليونان والفرس أنها أخبار آحاد، لأنها جاءتنا من جانب واحد، ومن مؤرخ واحد هو "هيرودوت"، وأنها لا تصل فى حجيتها معلوماتنا عن الحرب العالمية الأولى أو الثانية".

أما الثانى: فهو الإفادة من رواية الخبر مسبوقاً بسنده كسمة نقدية فى استقبال جهازنا المعرفى لكافة ما يتلقاه من العالم الخارجى، مثل مطالعة الصحف، مشاهدة الأخبار، تحليل ما نقرأه، بل والتشكك فيها بحذر إلى أن تثبت صحتها "ثانى وجوه النفع أن نفيد بمنهج هؤلاء فى ضرورة رواية الخبر مسبوقاً بسنده إلى حد أن أفتى ابن حجر بعزل كل خطيب مسجد لا يبين مستنده فى الرواية ... الخبر المقرون بسنده أو كذبه يكشف فى كثير من الأحيان عن حقيقة الخبر سواء أكان ذلك فى الحديث أم فى التاريخ أم تتناقله وكالات الأنباء من أخبار الدول وأحوال المجتمعات".

٣ - هناك عامل آخر قد يغفل عنه البعض ولكنه على قدر كبير من الأهمية؛ ألا وهو عرض الأفكار والأطروحات بشكل قابل للنقد - وهو المعيار الذى يعد دليلاً على العلمية فى الكثير من الأطروحات المنهجية الحديثة - فنجد الكثير من الفقرات التى تشير إلى أطروحات تدفع أذهاننا إلى إعادة التفكير فيما سبق طرحه؛ فعلى سبيل المثال بعد أن يعرض للنزعتين الطبيعية والتاريخية فى المنهج التاريخى، نجده يقول: "تصنيف المؤرخين وفقاً للمنهجين متعذر إذن فى بعض الأحيان؛ لأن المناهج قواعد والتاريخ تطبيق، والآلية غير قائمة حين تنتقل القواعد من مجال الفكر والنظر إلى مجال الواقع

والتطبيق". وتكثر أمثال هذه التعقيبات على وجه التحديد فى التعقيبات التى تأتى فى نهاية كل فصل.

إن ما دفعنى إلى الإشارة إلى هذه النقطة هو أن هناك الكثير من الأعمال التى يبدو فيها منهج الكتابة تبريرياً، فنجد أصحابها يضعون أطروحة ما ثم يلجأون إلى أطروحات أخرى مخالفة لبيان تهافتها، وأفضلية ما تم طرحه فى بداية الأمر. فهو إذن منهج تبريرى، تحليلى على أقصى تقدير يُقدم إلينا فى غلاف نقدى. ولكن ما نلمحه فى عمل "كاتبنا" هو عمل كاتب يريد أن يشاركنا أفكاره بل ويدعونا إلى نقدها ومراجعتها فى الكثير من الأحيان. وذلك إن لم يتجل بشكل مباشر، إلا أنه يظهر فى عدم تبنيه لأى من الآراء المطروحة أو الدفاع عن أى منها؛ بل جعلها جميعاً عرضة للنقد.

٤ - النقطة الأخيرة التى يجدر بنا الإشارة إليها هى الأسلوب الأدبى للكتاب؛ ففى الكثير من الأحايين نجد كتاباً قيِّماً من حيث ما يحتويه من أفكار، لكن الطريقة التى تمت بها صياغة هذه الأفكار قد تكون معقدة أو غير ملائمة بصورة أو بأخرى؛ فتقلل من قدر الكتاب وأهميته. لكن أسلوب أستاذنا الراحل "أحمد محمود صبحى" يتميز بسمتين غاية فى الأهمية، أولاهما: أنه يكتب بأسلوب عقلانى موضوعى يتوخى الموضوعية والعقلانية من ناحية، وسمة الوضوح التنويرى من ناحية أخرى؛ حيث يقدم صياغة غاية فى الوضوح لأفكار غاية فى التعقيد دون اختزال أو رطانة فى الشرح. أما النقطة الثانية: فهى الطريقة التى يترك بها الأحداث تنسج نفسها بنفسها تلقائياً وكأنها تنساب دون تكلف؛ فقلما نجده يتدخل لإعادة صياغة إحدى الاقتباسات، بل إنه ينجح فى توظيفها لتنطق بلسان حاله محققة غرضه بسهولة ويسر. **فتحيةً وتقديراً وعرفاناً لذكرى أستاذ جليل لم يسعف الحظ جيلى ليفيد بالقدر الملائم من فيض علمه.**

قراءة فى فلسفة الحضارة

بقلم دكتورة
سحر صديق السيد الشافعى
مدرس فلسفة السياسة
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

هـو أستاذى الجليل الذى غمرنى بعطفه وكرمه العلمى حتى على المستوى الإنسانى والخُلقى، فكم من كتب سياسية أهداها إلىّ لكى تفيدنى فى بحثى. وكم كان حريصاً على السؤال عنى وعن أسرتى مثل أبى، وكم من كلمات شجعنى بها على البحث لما تزل أصداؤها يتردد فى أذنى، وكم من مجال دافئ للعمل الناجح والبحث المستمر قد وفره باهتمامه بطلابه!.

لقد كان - رحمه الله - موسوعة فكرية يحرص فى كل لقاء مع تلاميذه على تعليمهم أسس البحث العلمى، كما يحرص على غرس القيم القويمة فى عقول أبنائه.

فإذا كان - رحمه الله - قد فارق الحياة، فشمسه ساطعة لن تغيب وكيف تغيب، وقيمه أمامنا، وكتبه كنزنا، وأخلاقه نبراسنا، وعلمه فى عقولنا؟ فأدعو الله أن يتغمده برحمته، ويكون علمه نوراً له فى قبره، وأخلاقه طريقاً له لجنات ربه، ويجعل من تلاميذه من يسير على دربه.

وإنه ليسعدنى ويشرفنى القاء الضوء على الحضارتين اليونانية

والإسلامية من خلال مؤلف عظيم من مؤلفات أستاذى الجليل الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" فى فلسفة الحضارة (اليونانية – الإسلامية – الغربية).

أولاً - الحضارة الإغريقية:

قدم أستاذنا الجليل – رحمه الله – عرضاً متميزاً للحضارة الإغريقية بدأه بتحديد من هم الإغريق؟ فهم مجموعة من القبائل هاجرت فى الألف الثانية ق. م من أواسط أسيا (الهند)، واستقروا فى بلاد اليونان؛ فالإغريق شعب آرى أقام بعضه – وهو الأيونى – مستعمرات على سواحل آسيا الصغرى (إفسوس وملطية وأزمير)، واستقر الدوريون على شبه جزيرة دورة وبعض الجزر، ثم الضفة الغربية من مضيق البوسفور، وأسسوا مدينة اسطنبول، واتجه الآخيون إلى جنوب إيطاليا وصقلية، ووصلوا إلى جنوب فرنسا، وأسسوا مدينة مرسيلية.

وبذلك يؤكد "أستاذنا" أن الحضارة الإغريقية لم تكن مقصورة على بلاد اليونان كما نعرفها الآن؛ بل أنها نشأت على سواحل آسيا الصغرى، وانتشرت وازدهرت فى مناطق بعيدة عن بلاد اليونان.

كما يؤكد أن الحضارة الإغريقية قد اتسمت بالروح الفردية – والفردية من مقومات الفكر الحر – فلم تكن هناك سلطة مركزية سياسية تفرض سلطانها، ولا نظام كهنوتى يفرض عقيدته، ومن ثم نشأت الفلسفة وليدة الروح الفردية وحرية الفكر.

ثم قسم مراحل الحضارة الإغريقية إلى ثلاث مراحل هى:

١ – مرحلة النشأة.

٢ – مرحلة الازدهار.

٣ – مرحلة التدهور.

١ - مرحلة النشأة:

وتسمى المرحلة العتيقة Archaic Period وتبدأ منذ القرن ١٢ ق.م. إلى القرن السادس ق. م، وهى تمثل طفولة الفكر الإغريق متمثلاً فى ملاحم هوميروس (الإلياذة والأوديسية) التى تغذى الوجدان. ووحى دلفى كعامل دينى، والألعاب الأولمبية ممثلة للرياضة.

وقد اتسمت هذه المرحلة بعدة سمات منها:

أ - كان الدين أضعف مظاهر الحضارة الإغريقية: دين لا يبعث على تدين، ولا ينطوى على قداسة للألوهية.

ب - لا يقدم تفسيراً لنشأة الكون ولا لما بعد الموت؛ إلا أن هذا الفراغ قد ملأته الفلسفة فيما بعد، على خلاف الحضارات الشرقية القديمة التى تقدم أديانها إجابات وحلولاً لمشكلات نشأة الكون، والخلق، والحياة بعد الموت.

جـ - لم تقم الحياة الأخلاقية ومعايير السلوك القديم عند الإغريق على أساس من الدين مادام الآلهة أنفسهم لا خلاق لهم.

٢ - مرحلة الازدهار:

وتسمى المرحلة الكلاسيكية Classical Period منذ القرن السادس ق.م. حتى الثلث الأخير من القرن الرابع ق. م، وهى تمثل نضج الفكر الإغريقى، وظهور كبار المفكرين فى الفلسفة، والفن، والمسرح، والتاريخ، وكانت أثينا مركز الصدارة.

وقد كانت المشكلة الفلسفية لدى الفلاسفة الأوائل السابقين على سقراط تتعلق بمبحث الوجود؛ إذ لم تعد الأساطير صالحة لمجتمع دخل النضج، كما اهتم الفكر الفلسفى قبل القرن الخامس ق. م بمحاولة تفسير نشأة الكون. ثم جاءت مرحلة لحقت بهذه المرحلة استهدفت الاهتمام بالإنسان، وقد كان السوفسطائيون رواداً لهذه الحركة وكذلك سقراط الذى أنزل

الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أى من البحث فى الكون إلى البحث فى مشكلات الإنسان؛ فقد قام سقراط من الناحية العملية بدور المرشد الأخلاقى المهتم بالفضيلة والصلاح فى مقابل الفكر السوفسطائى.

ثم جاء أفلاطون- تلميذ سقراط - ليقدم مذهباً متكاملاً جامعاً فى جميع مباحث الفلسفة من الوجود: الله - العالم - الإنسان - ثم مبحث المعرفة، فالأخلاق، والسياسة، وفلسفة الجمال.

ورأى أفلاطون أن النظام السياسى الأمثل هو الذى لا يزيد عدد سكانه عن ٢٠,٠٠٠ نسمة، ومن هنا جاء نظام دولة المدينة City - State أو البوليس Polis؛ ذلك النظام الذى يمكن المواطنين الأحرار من الذكور من أن يشاركوا فى المسئوليات السياسية.

وقد أشاد "أستاذنا الجليل" بفكر أرسطو مؤكداً أنه مثّل قمة الفكر الإغريقى، فضلاً عن أن آراءه ظلت مسيطرة من بعده على مدى ألفى سنة، فلم يتحرر الفكر الأوروبى الغربى من نفوذه إلا منذ القرن السابع عشر الميلادى، فضلاً عن تأثيره البالغ على فلاسفة الإسلام؛ بل إن كثيراً من نظرياته مازالت موضع اعتبار فى الأخلاق والسياسة؛ بل إنه يتفوق فيها على الفلاسفة الذين أتوا من بعده؛ لأن هذه العلوم لا يلغى الحديث فيها القديم- على سبيل المثال - مع التقدم الهائل فى علم كالبيولوجيا، فإن بعض آرائه مازالت صحيحة، ويعد هو مؤسس علوم البيولوجيا، والنفس، والمنطق.

ثم يضيف "أستاذنا" كيف تفردت الحضارة اليونانية "بالمسرح" لإشباع الجانب الوجدانى، وتهذيبه، وتطهيره، وكيف ساعد المسرح فى تأمل مشكلات الإنسان، وعلاقته بالكون، وترديد الحِكَم، ولا شك أن المسرح بهذا المعنى هو ما تفتقر إليه الحضارات الإنسانية فى العصور الحديثة والمعاصرة، إن صدقت تسميتنا لها بالحضارة.

٣ ـ مرحلة التدهور:

Hellenistic Period عقب فتوحات الإسكندر ٣٢٠ ق. م، حيث امتزج الفكر الإغريقى بالفكر الشرقى، كما امتزجت الفلسفة بالدين، وانتقلت مراكز الحضارة إلى خارج بلاد اليونان، وأصبحت الإسكندرية بدلاً من أثينا مركز الثقافة الإغريقية؛ ومع أنها تمثل شيخوخة الفكر الإغريقى، فقد ازدهرت فيها كثير من العلوم كالهندسة، والكيمياء، والجغرافيا.

وقد بين "أستاذنا" أن الحضارة الإغريقية كانت تحمل فى طياتها عوامل انهيارها، وذلك لاحتوائها على قلة من المواطنين الأحرار، وأغلبية من الرقيق يقومون بالأعمال التجارية، والزراعية، والحرفية؛ ومع أن الإسكندر قد حاول أن يسوى بين اليونانيين وغيرهم لضمان بقاء الإمبراطورية من بعده، فإن قواده قد انحرفوا عن سياسة المساواة، وسعوا إلى إقامة ملكيات عسكرية قوامها جيش مقدونى يعززه عدد ضخم من المرتزقة، مما أثقل اقتصاديات المجتمع الإغريقى، وساد نمط حياة قوامه الصراع على المال، يزداد فيه الأغنياء غنىً والفقراء فقراً.

وهكذا انتهت مدينة الحضارة لتقوم مدينة الاستغلال التجارى والاستبداد السياسى، انتهت مدينة أسسها مواطنوها ليمارسوا فيها حريتهم، ومن ثم ارتبطوا بها ارتباطاً عضوياً، لتحل محلها مدينة أسسها الملوك لتكون سجناً لمواطنيها يشعرون داخلها بالاغتراب.

كما أصاب الوهن كل نواحى الحياة الإغريقية الأخرى (العلاقات الاجتماعية – الفن – التعليم– الفلسفة، وعلى القمة الأخلاق).

ثانياً ـ الحضارة الإسلامية:

تعد كتابات الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" فى الفكر الإسلامى من أكثر الكتابات تميزاً فى هذا المجال؛ فقد أثرى المكتبة الإسلامية بالعديد

من المراجع القيمة، كما عبَّر فى كتابه فى "فلسفة الحضارة" عن الحضارة الإسلامية تعبيراً بليغاً وذلك فيما يلى:

أكد أن الحضارة الإسلامية عربية النشأة إسلامية المسيرة، وليس بالضرورة أن تؤدى نشأة الدين إلى قيام حضارة؛ فقد يظهر دين فى أمة، وتظل مسيرة التاريخ دون منعطف جوهرى كما فى البوذية أو اليهودية؛ بل قد تنهار الحضارة بعد انتشار الدين، فعلى سبيل المثال: حمَّل بعض مؤرخى الحضارة الرومانية المسيحية مسئولية تدهور الدولة الرومانية؛ أما بالنسبة للإسلام فالأمر يختلف حيث إن هناك تلازماً بين نشأة الإسلام وقيام حضارة، ويرجع ذلك إلى أن الإسلام قدَّم تصوراً مبايناً للمسيحية سواء بصدد الحياة على الأرض أم بصدد المثل الأعلى للإنسان؛ فليس نزول آدم عقوبة على خطيئة، وإنما ليكون خليفة الله فى أرضه دون ملائكته "إنى جاعل فى الأرض خليفة"، كما رفض الإسلام حياة الرهبنة واستبدل بها عمارة الأرض.

وقد مرت الحضارة الإسلامية بعدة مراحل هى:

١ - دور النشأة.

٢ - دور الازدهار.

٣ - دور الانهيار.

١ - دور النشأة:

لنشأة الحضارة الإسلامية زمانان:

الأول: وهو نشأة الدين الإسلامى حين نزل الوحى على الرسول محمد بن عبد الله وهو فى مكة فى سن الأربعين، وقد ولد عليه الصلاة والسلام عام ٥٧١م.

والثانى: حين هاجر عليه الصلاة والسلام إلى يثرب بعد عشر سنوات من بداية الدعوة، فى ذلك التاريخ تجسد الدين فى دولة، وإلى ذلك ترجع

أهمية التأريخ بالهجرة دون مولد الرسول ﷺ ودون ظهور الإسلام كدين بنزول الوحى فى مكة.

لا شك أن وحدة الدين والدولة فى مؤسس واحد هو نبى وهو حاكم فى آن واحد كان من العوامل التى يسرت قيام حضارة متجانسة دينياً وسياسياً دون التعرض لخلافات عقائدية أو اضطرابات سياسية، وقد كانت الغزوات التى قامت فى زمن الرسول ﷺ لإنشاء الدولة وتوسيعها فى شبه الجزيرة العربية وخارجها، ثم بعد الرسول ﷺ جاء دور الصحابة أو بالأحرى الخلفاء الراشدين ليقضوا على أكبر دولتين كانا بمثابة خطر على الدولة الإسلامية هما (الفرس والروم).

وليس معنى ذلك أن الإسلام قد انتشر بالسيف - كما يرى المستشرقون؛ فلو كان الأمر كذلك، لارتدت الشعوب التى أسلمت عند ظهور أول بادرة ضعف من الدولة.

٢ - دور الازدهار:

إن ما يميز الحضارة الإسلامية هو أنها تجاوزت مرحلة البداوة أو الجاهلية. وقد استند الإسلام كدين إلى مصادر أربعة للتشريع هى: القرآن - الحديث - الاجتهاد - الإجماع.

أ - القرآن الكريم:

هو الكتاب المنزل على نبيه ﷺ وهو مصدر إلهى بحت، لم يمسه تحريف ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر : ٩).

وقد انبثق عن القرآن الكريم معظم العلوم الدينية كالقراءات، والتفسير، والفقه، والنحو، والبلاغة، وعلم الكلام، والتصوف.

ويؤكد "أستاذنا" أنه قد اقترنت نشأة بعض العلوم المدنية بتعاليم الإسلام؛ إذ استندت إلى ثلاثة أركان من أركان الإسلام الخمسة وهى: الصلاة

والصوم، والحج إلى علم الفلك، كما اقتضى تحديد القبلة فى الصلاة فى البلدان المختلفة نشأة علم حساب المثلثات، واستندت معرفة أحكام المواريث أو علم الفرائض إلى تطور علم الحساب، وإلى نشأة علم الجبر.

ب - الحديث:

يُقصد بالحديث أو السنة ما ورد عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ثم ضُم إلى الحديث - بعد عصر الرسول ﷺ ما ورد عن الصحابة الذين كانوا يسمعون قوله، ويشاهدون عمله.

وتأتى مكانة الحديث النبوى تاليةً لمنزلة القرآن الكريم حيث جاءت كثير من الآيات مجملة؛ فجاء الحديث فبيَّنها، وفسرها. كما رسم الحديث النبوى للمسلم سلوكه فى مختلف مظاهر الحياة؛ فلم يكن الأمر مقصوراً على العبادات وإنما شتى جوانب المعاملات: الأسرية، والاجتماعية، والاقتصادية، معاملة الإنسان مع والديه، وزوجه، وأولاده، وجيرانه، وإخوانه، وكذلك مع أصحاب الديانات الأخرى، وكذلك العلاقات بين الدول، كما حثَّ على العلم، وكذلك اشتمل الحديث على فلسفة تاريخ تحدد أسباب انهيار الأمم، وتحذر المسلمين مما قد يحيق بهم ويلحق بمجتمعاتهم وذلك على أساس أخلاقى.

ونتيجة لما تعرضت له الأحاديث من أكاذيب، فقد وُضعت شروط لنقل وجمع الحديث، حيث استطاع رجال الحديث تقديم منهج متكامل فى ضبط الحديث، منهج قائم على الشك، حيث ذكر ابن الجوزى "أن كل حديث رأيته تخالفه العقول، أو تناقضه الأصول، أو تباينه النقول، فاعلم أنه موضوع".

جـ - الاجتهاد أو القياس:

لقد صادف الفقهاء مشكلة، هى: أن عدداً محصوراً من آيات الأحكام - لا تتجاوز خمسمائة آية - أمام عدد غير محصور من المشكلات، لا يصلح

القياس الشمولى لها نظراً لتنوعها واختلافها، وإنما ما يصلح لها هو المنطق المعبر عن روح الحضارة الإسلامية، وهو قياس الغائب على الشاهد؛ أى النظر فى الأدلة الشرعية حيث تؤخذ منها الأحكام، أو قياس الأشباه بالأشباه، وفى كل الحالات يحكم الشريعة الإسلامية مبدأ أخلاقى متمثل فى القول: "لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام"؛ لذا لم تكن الأحكام ثابتة، وإنما مرنة قد تتغير بتغير الظروف والملابسات من ذلك:

- نهى الرسول ﷺ على أن يبيع الإنسان ما ليس عنده، أو ما يسمى ببيع المعدوم؛ كشراء نتاج بستان فاكهة قبل نضجها، فأجاز الفقهاء الاستصناع حين جرى العرف به فى الصناعة.

- أجاز الرسول ﷺ شهادة القريب فى القضاء حين كانت العلة المؤثرة إيثار الحق، فلما آثر الناس أهليهم على قول الحق، أوقف الفقهاء العمل بالحكم، ومنعوا شهادة الأقارب.

د - الإجماع:

الإجماع مبدأ مكمل للاجتهاد، فإذا كان الأخير يبيح الاختلاف، فإن الإجماع يرد الأمة أو العلماء إلى الوحدة وفقاً للحديث النبوى (لا تجتمع أمتى على ضلالة)، ومن الطبيعى أن يقع الإجماع على ما يستند إلى آيه محكمة أو حديث متواتر، ومن ثم يكون الكتاب أو السنة أو السند الحقيقى للإجماع. ولقد ربط "أستاذنا" بين مبدأ الإجماع فى الشريعة وبين الديمقراطية فى السياسة من حيث الأخذ برأى الجمهور، وأنه يحول دون الجمود أو الاستبداد سواء فى الدين أو فى السياسة.

كما يؤكد "أستاذنا" أن الحضارة الإسلامية قد تميزت عن غيرها من الحضارات فى جانبين هامين:

أ - الكيمياء.

ب - الفن والزخرفة الإسلامية.

أ - **الكيمياء:**

ويرجع "أستاذنا" سبب تقدم الحضارة الإسلامية على الحضارة الإغريقية فى الكيمياء - بالرغم من حاجة الحضارة الإغريقية لها فى مجال الطب الذى نبغت فيه - إلى ثلاثة أبعاد هى كالتالى:

البعد الأول: فلسفى : فيرى أن أرسطو قد جعل الحركة أقساماً، من اللاوجود إلى الوجود وتسمى "كونا"، ومن الوجود إلى اللا وجود وتسمى "فساداً"، ومن الوجود إلى الوجود وهو "التغير"، ولا يكون إلا فى الأعراض، لأنه لا تغيير فى الجوهر، وقد وقفت هذه الفكرة الفلسفية حائلاً دون قيام علم الكيمياء؛ لأن الاختلاف بين المركبات هو عند أرسطو اختلاف فى الجوهر. أما "جابر بن حيان" فقد ذهب إلى أنه طالما أن الأشياء من مصدر واحد، فإن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى اختلاف نسب مقادير العناصر الداخلة فى تركيبها، ومن ثم يمكن تبديل طبائع الأشياء تبديلاً يحول بعضها إلى بعض إما بحذف بعض خصائصها، أو إضافة خصائص جديدة.

البعد الثانى: منهجى: أدرج أرسطو العلم الطبيعى فى تطبيقه للعلوم ضمن العلوم النظرية مع العلم الإلهى والرياضيات، فكان من أهم اهتماماته الهيولى، والصورة، والعلل الأربع، والخلاء، والملاء والصدفة والاتفاق. أما "جابر بل حيان" فقد رأى أن التجربة شرط أساسى للعلم، ثم حدد خطوات المنهج التجريبى بحيث تبدأ بمشاهده الظاهرة ثم استنباط النتائج المترتبة، ثم العودة إلى الطبيعة لرؤية هل تصدق أم لا تصدق على مشاهدات جديدة، فإن صدقت تحول الفرض إلى قانون علمى.

ومن هنا يؤكد "أستاذنا" أن "جابر بن حيان" قد سبق "فرانسيس بيكون" فى استخدام المنطق الاستقرائى. كما أن "جابر بن حيان" فى استناده إلى المنهج التجريبى كان معبراً تماماً عن روح الحضارة الإسلامية سواء

من خلال الآيات العديدة التى تحث على النظر فى الكون، أم فى النزعة العلمية لدى الفقهاء فى استنباط أحكامهم للمشكلات الفقهية.

البعد الثالث: من الطبيعة إلى الكيمياء: حيث خالف "جابر بن حيان" الفلاسفة الطبيعيين القائلين بأن الموجودات مركبة من عناصر أربعة هى النار، والتراب، والماء، والهواء، وذهب إلى أن المواد القابلة للانصهار، والتأكسد، والذوبان، والتبلور إنما تتكون من عناصر زئبقية وكبريتية، وبذلك تجاوز أشياء طبيعية لا صلة لأغلبها بالمركبات الكيميائية إلا ما يعد حقاً عنصراً كيمائياً.

ب - الفن والزخرفة الإسلامية:

فقد تمثل فى الفن الإسلامى خصائص الروح الإسلامية؛ فابتعد عن التشبيه والتجسيم، ونفر المسلمون من النحت أو التصوير على خلاف الحضارة الإغريقية. وقد بدأت نشأة الزخرفة الإسلامية فى مسجد الصخرة وقصور الأمويين، حيث التزم الفنان بالبعد عن التشبيه أو التصوير المادى المحسوس، كما تحمل المئذنة دلالة رمزية عميقة، فليس الفن الإسلامى محاكاة بالمفهوم الأفلاطونى أو الأرسطى، وإنما هو فى العمارة أو الخط رمزاً أو إشارة إلى معان باطنة، وارتقاء من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن المادة إلى الروح.

٣ - دور الانهيار:

يقدم الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" عرضاً شيقاً لدور الانهيار فى "الحضارة الإسلامية" يؤكد من خلاله أن موطن الضعف تمثل فى "السياسة"؛ فقد كانت السياسة أول مصدر للخلاف؛ إذ لم يمض على وفاة الرسول ﷺ ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، وانتشرت مظاهر الضعف بسبب السياسة التى أورثتهم العداوة والبغضاء، واشتد الظلم زمن ملوك بنى أمية - إلا فى زمن "عمر بن عبد العزيز"، وتعلق

الناس بالأمل في الخلاص من بني أمية بقيام بني العباس، فإذا بالأمل يغدو سراباً، وأي عدل يُرجى ممن بدأ حُكمه بسفك الدماء حتى لُقب بالسفاح ؟! وأي خير يُنتظر ممن أسس حُكمه على الغدر ونقض العهود؟! والناس على دين ملوكهم؛ فإن استشرى الفساد في القصور ، فهو لابد أن يسرى إلى الرعية. لكن بالرغم من ذلك انسحب الأتقياء واشتغلوا بالعلم والعبادة إذ استشعروا الخطر على العقيدة والدين فطلّقوا السياسة. ويؤكد "أستاذنا" أن هذا التباين الشاسع بين خير ما في الحضارة الإسلامية الذي أشرق من نبع الدين ونور الإيمان، وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي نجم عن فساد السياسة كان سمة هذه الحضارة في ذلك العهد (العباسي).

وقد قامت حركات إصلاحية تحاول القضاء على البدع ولو بالقوة كحركة "محمد بن عبد الوهاب" في نجد والحجاز، ولكنها كانت تعالج العرض دون المرض، والمظهر دون أصل الداء؛ لكن ما للشيخوخة من دواء. خاصة حين تنتشر الغيبيات والخرافات.

في فلسفة التاريخ
رؤية تحليلية نقدية

دكتور
دعاء محمد عبد النظير
مدرس الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

تفرد أستاذنا الدكتور "أحمد محمود صبحى" بكتابه فى فلسفة التاريخ، بحيث أصبح لايضاهيه أحد فى هذا المجال، ولذا فقد وقع اختيارى على هذا الكتاب لكى ألقى الضوء عليه ؛ ليكون هادياً لكل باحث جاد عن الإبداع والعلم الحقيقى، ولعل أهم ما يوضحه الكتاب هو أن التاريخ ليس سرداً للأحداث والوقائع الجزئية، إنما هو اهتمام بالتأريخ للحضارات، والأسباب الجوهرية الكامنة وراء نشوئها وازدهارها وتدهورها، ومن هنا جاء الاهتمام بفلسفة التاريخ.

لقد حاز هذا الكتاب على إقبال القراء إلى حد أن قرنت بعض المراكز العلمية والأكاديمية اسم "أستاذنا الفاضل" به، وكان من أسباب سعادته بهذا الكتاب أن حصل به عام ١٩٧٦م على جائزة جامعة الإسكندرية التشجيعية فى أول عام لإنشائها، غير أن سعادة "أستاذنا" الكبرى أن كان الكتاب سبباً لأول اتصال بالأستاذ الدكتور "زكى نجيب محمود" الذى اختير ضمن لجنة التحكيم والذى ورد فى تقريره: "هذا كتاب ممتاز بأى معيار تختاره للحكم : فهو ممتاز من حيث المنهج؛ لأن كل فصل من

فصوله قد صيغ فى سياق متماسك ترتبط حلقاته بروابط منطقية ... وهو ممتاز من حيث المنهج كذلك إذا حكمنا عليه من زاوية المراجع التى استند إليها ... وامتياز المنهج لابد أن يشتمل على صفة رأيناها واضحة فى هذا الكتاب وهـو الأسلوب العلمى الرصين المشرق؛ فلا حشو فيه ولا اقتضاب ... وهو ممتاز مـن حيث الموضوع ومادته؛ فلقد تحكم المؤلف فى ميدانه تحكماً لم يجعـل طرفـاً مـن أطرافه يفلت من نظرته ... والكتاب ممتاز فى أهدافه الثقافية ... ".

* * *

يرجع أول استعمال للفظ فلسفة التاريخ إلى "ڤولتير"، وإن كان ذلك لا يعنى أنها قد بدأت به؛ وإنما ترجع إلى "ابن خلدون" على ما سيأتى بيانه، وقد قصد ڤولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أى دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات، وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات، وهو فى ذلك يعنى كل رواية غير مقبولة لدى العقل أو محتملة الشك .

تبدأ نقطة الانطلاق فى فلسفة التاريخ لدى ڤولـتير مـن اسـتنكاره أن تصبح دراسـة التـاريخ أكوامـاً متراميـة مـن المعـارك الحربيـة أو المعاهـدات السياسية دون معنى مفهـوم أو حكمـة باديـة؛ وهـو إذ أراد تنقـيح الدراسـة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدى، فقد قصد أيضاً إلى تعديل طبيعـة الدراسة التاريخية من التـاريخ السياسـي والعسـكرى إلى فلسـفة الحضـارة . مهمة التاريخ النقدى أن يحرر الفكر الإنسانى من العبودية، والخرافة، والغباء من أجل نشر الحرية، والتنوير، والعقـل، ومهمـة فلسـفة الحضـارة أن تتسـع دراسة التـاريخ لمـا هـو أهـم مـن أخبـار المعـارك، وسـير الملـوك، وحواديـت البلاط،أن يتتبع سير العقل البشري ممثلاً فى شتى مظاهر النشاط الإنسانى .

أما نقطة الانطلاق فـى فلسـفة التـاريخ لـدى "ابـن خلـدون" ففـى التمييز بين الظاهر والباطن فى التاريخ : فى ظاهره لا يزيد على أخبـار عـن الأيام، والدول، والسـوابق مـن القـرون الأولى، وفـى باطنـه نظـر، وتحقيـق،

وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقـائع وأسـبابها عميـق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق .

وتتضمن عبارة ابن خلدون جانبين :

- أن فلسفة التاريخ تتجاوز السرد والحشد للأخبار دون ربط بينها .
- أن فلسفة التاريخ تهدف إلى التعليل .

يمكن إذن أن تتحدد مقولات فلسفة التاريخ على النحو التالى :

أولاً : الكلية : وتعنى أن نقطة البدء فـى فلسـفة التـاريخ تكامـل بـين الأجزاء وترابط بين الوقائع، ويتشكل من ذلـك كلـه مـا يسـمى "بالتـاريخ العالمى" الذى يصبح مادة الفيلسوف . يتجاوز المؤرخ إذن الوقائع الجزئية إلى التاريخ العالمى **Universal History**.

ثانياً : العلية : يختزل فيلسوف التاريخ العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أوعلتين على الأكثر، يفسر فى ضوئها التاريخ العـالمى، وهـذا يقتضى منه إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدم منها صورة عقلية .

يلزم عن هذا أن تختلف طبيعة الدراسة فى فلسفة التاريخ عن طبيعـة التاريخ. ويعرض الكتاب لأهم نظريات فلسفة التاريخ وأبرزها تحديداً لمعـالم فلسفة التاريخ؛ فجاء الباب الأول إجابة عن سؤال أساسى ألاوهو : ما الـذى يحدد مسار التاريخ ؟

وقد رأى كل من "ابن خلدون" و"ڤيكو" أن مسار التـاريخ كعجلـة دائرة تخضع للحتمية؛ إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار وانحطاط، ورأى رجال الدين فى التاريخ مظهر العناية الإلهية وتعبيراً عن تخطيط إلهى محكم، بينما عارض مفكرو عصر التنوير ذلك؛ إذ لم يروا فى التاريخ إلا أثر الفعل الإنسانى، وتحمسوا لعصرهم فجعلـوا مسـار التـاريخ

قدماً إلى الأمام وهذه هى نظرية التقدم، ثم جاءت نظرية "كانط" فى التاريخ العالمى مزيجاً من التدبير الإلهى والفعل الإنسانى : ظاهره أفعال الإنسان العشوائية، وباطنه تدبير محكم وتخطيط مرسوم .

أما الباب الثانى : فيعرض نظريات متكاملة فى فلسفة التاريخ، وتعقيد تاريخ الإنسان جعل كل فيلسوف يتناوله من بعد معين، فقد نظر "شبنجلر" إلى التاريخ الإنسانى نظرته إلى كائن عضوى؛ فجاءت نظريته ذات بعد بيولوچى، وأخيراً قدم "توينبى" دراسة عميقة خصبة لجميع الحضارات التى تناوبت على تاريخ الإنسانية فجاء تفسيره حضارياً ذا طابع دينى .

نظرية التعاقب الدورى للحضارات : ابن خلدون :

يقول نيكلسون: "لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخلقية والروحية التى تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور. كان "ابن خلدون" على وعى باختلاف فلسفة التاريخ عن التاريخ، الذى لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها، ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها . وإذا كانت آراء "ابن خلدون" يمكن أن تدرج فى فلسفة التاريخ، فهى لابد خاضعة لمقولاتها ألاوهى الكلية والعلية".

يرى "ابن خلدون" أن تعاقب الدول والحضارات يمر بأطوار ثلاثة :

١ ـ طور البداوة : كمعيشة البدو فى الصحارى، والبربر فى الجبال، والتتار فى السهول، وهؤلاء جميعاً لا يخضعون لقوانين مدنية، ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم .

٢ ـ طور التحضر : حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار فى المدن .

٣ ـ طور التدهور : نتيجة الانغماس فى الترف والنعيم .

ومن هنا نجد أن أفراد البداوة تحكمهم رابطة العصبية، حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر . وإن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة فى دور هرمها، انتزعت الأمر منها، وصار الملك لها، أما إن صادفت دولة فى طور قوتها، انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتها فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة، ولذا فإن فتح المسلمين للشام، والعراق، وفارس، ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال أفريقيا التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة؛ بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم .

إن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها؛ ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران، فهى فى الوقت ذاته مؤذنة بنهاية عمره . وأول هذه العوامل هى العصبية التى بها تتم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد، الطبيعة الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة من أن يشاركه أهل عصبيته فيدفعهم عن ملكه، ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه .

فيكــــو : ١٦٦٨ـ ١٧٤٤م

ترجع أهمية "ڤيكو" إلى المنهج أكثر مما ترجع إلى المذهب، فهو قد حدد القواعد اللازمة لهذا العلم. وإذا كان "ڤيكو" قد حدد موضوعه بالنسبة لعلوم أخرى قد تتداخل معه كفلسفة السياسة، فقد انتقد فلاسفة السياسة فى القرن السابع عشر من أمثال جريتوس وهوبز على أساسين :

الأول: أنهم فسروا الماضى من أجل أهدافهم ومصالحهم؛ فهم لايدرسون الماضى لذاته، وإنما من أجل نظريات سياسية تتعلق بحاضرهم .

الثانى: كانت تعوزهم الحاسة التاريخية؛ إذ تصوروا المجتمع استاتيكياً ثابتاً كما لو كان لا يتغير من عصر إلى آخر، لقد افترضوا وحدة الطبيعة

البشرية فى كل زمان ومكان، وترتب على ذلك أن فرضت على الوقائع التاريخية صورة زائفة ممسوخة، لقد فرضوا على مشاعر وتفكير البدائيين أفكاراً فلسفية مسبقة، ومن ثم جاء بحثهم فى قيام المجتمع ونشأة الدولة بحثاً تحكمياً تعسفياً لا نتيجة دراسة تاريخية؛ إنه المنهج التكوينى التاريخى لا التركيبى الفلسفى هو اللازم لتتبع تطور الجماعات، وذلك ليتسنى تتبع المجتمعات من حيث بدأت، وكيف تشكلت، وعلى أى نحو تطورت، وحينما نتبع هذا المنهج، ونتحرر من الأفكار الفلسفية المبتسرة عن تكوين المجتمعات، فإن مجال البحث التاريخى يتخذ وجهة نظر جديدة ذات مضامين منهجية عميقة ينفرد بها التاريخ.

يقسم "ڤيكو" إذن التاريخ إلى أقسام ثلاثة :

١ - **دور الآلهة** : حيث كانت الشعوب الأممية تعيش فى ظل حكومات تشرع قوانينها بما تعتقد أنه مشيئة الآلهة، وذلك عن طريق الرؤساء الدينيين أو وحى الكهان .

٢ - **دور الأبطال** : حيث الحكم بيد أبطال أشداء محاربين يعتقد الناس أنهم أسمى من البشر، وتسود الأرستقراطية نظم الحكم، وفى هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية .

٣ - **دور البشر** : حيث الاعتراف بسواسية البشر؛ فظهرت الأنظمة الديمقراطية بعد الملكيات المستبدة .

اجتازت كل الشعوب هذه الأدوار، وهى تجتازها فى تاريخها حيث تتوالى فى تعاقب دورى، حيث تتصل نهاية الدور الثالث بالدور الأول إما لنفس الأمة أو لأمة أخرى؛ فهى دائرة أزلية مرسومة لكل أمة . غير أن "ڤيكو" وإن اقتبس صورة التاريخ من إحدى الحضارات الأممية، فإنه يستقى مادة التاريخ من الكتاب المقدس . على أن الإنسانية لاتتقدم خلال أدوار التاريخ فى خط مستقيم، كما أن التعاقب الدورى لايعنى أنها ترتد إلى البداية نفسها؛ بل إن

مسارها فى خط لولبى كما لو كانت تدور حول جبل لتصل إلى قمته، كل دورة تعلو سابقتها، ومن ثم فإن ما يبدو أنه تكرار ليس إلا موقعاً أكثر ارتفاعاً تستطيع منه الإنسانية أن ترى آفاقاً أكثر اتساعاً، فكلما ارتفعنا أكثر وأكثر فى صعودنا الدائرى، ازدادت نظرتنا عرضاً، وفكرنا شمولاً .

نظرية العناية " التخطيط الإلهى ":

من أهم ممثليها " سان أوغسطين " : ٣٥٤ ـ ٤٣٠م

تشير نظرية العناية الإلهية إلى أن "التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان"؛ أى أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، بل هى التى شكلتها على نحو ما هى عليه، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة، والإيمان بالعناية الإلهية يقتضى إيماناً بالله، ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية، ولكنها ترقى إلى مستوى الاعتقاد؛ إذ لابد من تدخل محكم من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخيرلنفسه، ولولا هذا التدخل الإلهى لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة فى عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة .

لقد كانت الظروف السياسية مهيئة لظهور نظرية تدافع عن المسيحية؛ إذ كانت الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط، وكانت الفكرة الشائعة أن انحلال الدولة راجع إلى انتشار المسيحية باعتبارها قد أضعفت من ديانة الدولة وآلهة الرومان، فانبرى "سان أوغسطين" يدافع عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة، أو بالأحرى مدينة الله على الأرض .

يرى "أوغسطين" أن فى الإنسان نزعتين : نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، كذلك فى المجتمع مدينتان: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو مدينة الله؛ تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة؛ ولقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبى الله إبراهيم ثم

تميزت المدينة السماوية فأصبحت فى بنى إسرائيل، والمدينة الأرضية فى سائر الحضارات التى بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية ، ولكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معاً ويمهدان لظهور السيد المسيح؛ مهد بنو إسرائيل له روحياً، ومهدت الحضارات القديمة له سياسياً وفقاً لتدبير من العناية الإلهية ؛ ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح، ومن ثمن يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحى ممثلاً فى الكنيسة، والجانب السياسي ممثلاً فى الدولة، ولما كانت الأخيرة تسعى إلى الخيرات المادية الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى، فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة، لقد اعترضوا بأن تعاليم المسيحية تخالف مقتضيات الدولة .

نظرية التقدم : الفعل الإنسانى :

لقد تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخى عصر التنوير علاقات السياسة وأخبار الحروب، لأن هذه لاتكشف عن شيىء من التقدم، تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنسانى ممثلة فى العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوچيا؛ فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذى يكشف عن تقدم العقل البشرى، من ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة .

من أهم ممثلى هذه النظرية فولتير ١٦٩٤ـ ١٧٧٨م :

يتبلور فى شخصيته عصر التنوير والاتجاهات التاريخية فيه، ويمكن إيجازها فيما يلى :

- الاهتمام بالتأريخ للحضارات بدلاً من الملوك والقواد؛ لأن أخبار السياسة والحرب لاتفصح عن العقل الإنسانى خلال عصور التاريخ .

- اتساع دائرة التأريخ فلا تكون وقفاً على تاريخ أوروبا، بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم، ومن ثم فقد انتقد "ڤولتير" كتاب "بوسويه": مقال فى التاريخ العالمى؛ فليس فى نظره تاريخاً عالمياً ذلك الذى حصر التاريخ فى أربعة أوخمسة شعوب،

وتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات المجيدة كالصين، والهند، وفارس، وبابل، وآشور، ومصر .

إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوروبي فى العصرين القديم والوسيط، وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وإمكان تجنبها فى المستقبل ؛ إن أزهى عصورالتاريخ الأوروبى يتمثل لديه فى فترات أربع : التاريخ اليونانى القديم، ثم الدولة الرومانية إبان ازدهار حضارتها، ثم عصر النهضة، وأخيراً عصر التنوير، والأخير أكثر استنارة؛ ذلك أن معيار التقييم لديه فى سيادة العقل؛ فحيث يكون العقل قادراً على طرد ظلام الجهل، والأهواء، والغيبيات، وأحقاد التعصب، يتم التقدم نحو الكمال، ومن ثم فإن أكثرعصور التاريخ تدهوراً وركوداً فى نظره هو العصر الوسيط، حيث الحرب التى أثارها التعصب الأعمى من البابوات ورجال الكنيسة، وحيث الفظائع المشينة التى تولدت عن تلك الحروب، كانت الأحقاد متحكمة والأهواء سائلة ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل، كانوا يلبسون مسوح الرهبان وهم سفاكو دماء متحالفون مع ملوك مستعبدين طغاة، ارتكبوا أبشع الفواحش، ثم غرروا بالجماهير الساذجة ببيع العفو عن المعاصى بصكوك الغفران، إن المؤرخ يجب أن يرفع شعار : اسحقوا الفجور ! من أجل إزاحة أكبر عقبة فى سبيل تقدم الجنس البشرى .

انتقد "ڤولتير" مفهوم العناية الإلهية كأساس لتحديد مسار التاريخ، ورأى أن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين، ومن ثم فإن التاريخ لا يسيروفقاً لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما بمقتضى العقل البشرى نحو الأفضل، لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة فى العصور التى تحكم فيها العقل، إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام؛ حيث يكون العقل هو المرشد، والقرن الثامن عشر أكثر

القرون استنارة وتقدماً بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة، والإنجازات فى مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبقه، ليس فى وسع الإنسان إلا أن يتفاءل بالنسبة للمستقبل، إذ ستخطو سيطرة العقل خطوات أبعد، كما أن الصناعة ستصبح أكثر تطوراً بفضل التحسينات والابتكارات فى مجال التكنولوجيا، وبفضل سحق الخرافة والجهالة المتمثلين فى سلطة الكنيسة؛ إذ ستنتهى الحروب الدينية والمذهبية، وإن كان هذا لا يعنى نهاية الحروب تماماً إذ ستظل الحروب لدوافع سياسية .

على أن ذلك لا يعنى أن حركة التاريخ دوماً حركة صاعدة، وإلا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار؟ وكيف سادت العصور الوسطى التى أدانها بعد العصر الكلاسيكى؟ ليس التقدم إذن متصلاً فقد تحدث مفاجآت، وإذا كان العقل كفيلاً بعلاج الآفات التى يتعرض لها الإنسان كالخرافة والجهالة، فإن الدواء الذى يشفى المرضى قد يهلك مريضاً، كذلك تكون أخطاء التاريخ وانتكاساته ؛ قد تثور الأحقاد أو التعصب، ومن ثم ترتد الحضارة، ومع ذلك فيمكن التفاؤل بصدد إمكان العقل إحراز التقدم فى العلوم والاكتشافات .

التقاء الفعل الإنسانى بالتقدير الإلهى

" بين التقدم والعناية " : تفسير كانط للتاريخ بمفهومه العالمى :

تبدو كل من نظرية التقدم والعناية الإلهية متباعدتين: ترجع الأولى التقدم فى مجرى التاريخ إلى فعل الإنسان.وقدرته العقلية، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد تمجيد الإنسان خلال العصر اليونانى، والرومانى، وعصر النهضة، ثم عصر التنوير، وتُرجع الثانية مسار التاريخ إلى عناية الله بالرغم من عبث الإنسان وشروره، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد التفكير الدينى.

ولقد جعل "كانط" التلاقى بين النظريتين ممكناً؛ فهو من ناحية يسلم بعبث الإنسان وشره؛ حيث تصدر أفعاله عن غرور وطمع، الأمر

الذى جعل الحروب أمراً لا مفر منه، وأصبح السلام الدائم متعذراً، ولكن من ناحية أخرى إن هذه الحالة من عدم الاستقرار هى نفسها وسيلة الطبيعة - اللفظ الذى استخدمه "كانط" بدلاً من الله ليجعل تفسيره ذا طابع علمى فلسفى لا غيبى لاهوتى - من أجل تقدم الإنسان، يأمل الإنسان فى السلام، ولكن الطبيعة تعرف أن صالحه فى عدم السلام، يرغب الإنسان فى الحياة الهادئة المستقرة، ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يكد ويشقى من أجل تقدمه الخلقى والفكرى، لاتعبأ الطبيعة بسعادة الإنسان الفرد، لقد جعلته كائناً يضحى بسعادته ويحطم سعادة الآخرين، ولكن فى هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها لتحقق هدفها فى الإنسان : تقدم النوع الإنسانى .

أما عن **هدف الطبيعة فى النوع الإنسانى** فقد أشار إليه "كانط" فى "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" بقوله : "تكشف الظواهر سواء فى عالم الطبيعة أو عالم الإنسان عن اطراد ونظام .. إن مسار التاريخ يبدو كما لو أن هناك عقلاً يدبره، أحداث التاريخ التى تبدو فوضى تعبر عن نظرة إلى الظواهر من خارج، أما التغلغل فى باطن أحداث التاريخ فيكشف عن سر النظام فيه، وهذا يتعلق بالأشياء فى ذاتها".

وقد طبق "كانط" آراءه الفلسفية بصدد غائية أفعال الإنسان على التاريخ على النحو التالى :

تبدو الأفعال الإنسانية مستندة إلى حرية الإرادة، وهذا يتضمن أنها لا تخضع لقوانين كقوانين الطبيعة: حقيقة أن حرية الإرادة لاتعنى أن الناس يسلكون مسلك الحيوانات، ولكنهم أيضاً لايتصرفون بإحكام، ولا تصدر أفعالهم دائماً عن تعقل واتزان، حتى الفلاسفة الذين يُعتقد أنهم حكماء ليسوا من الحكمة، بحيث يخططون لحياتهم الخاصة على نحو يتفق مع القيم التى يبشرون بها، ولكن إذا لم تكن للأفعال الإنسانية مبررات معقولة،

فالحروب - مثلاً - تبدو من نسج الحماقة، وصادرة عن شهوة التدمير، فهل هناك من هدف كامن وراء ما يبدو كأنه فوضى ؟ هذه هى غاية التاريخ : الكشف عن النظام والاطراد .

على الإنسان إذن أن يؤمن بوجود غائية فى طبيعة البشر ككل حتى وإن بدت عدم الغائية فى الجزئيات والتفاصيل، إنه حتى لو توصلت الإنسانية إلى سلام دائم، فإنه سلام لا يخلو من وجود أخطار وإلا خمدت قوى الإنسانية؛ إذ لابد من مبدأ الفعل ورد الفعل المتبادلين، وستظل الإنسانية تتحمل فى سبيل ذلك أقسى الشرور .

تبدو هذه الغائية فى طبيعة البشرفى مجرى التاريخ، فإن استعرضنا مساره مبتدئين بتاريخ اليونان القديم باعتباره نقطة البدء فى الحضارة الأوروبية، وتابعنا سيره فى نظام الدولة لدى الرومان، ثم سقوطها على يد القبائل المتبربرة، ثم تابعنا السير حتى عصرنا الحاضر وما أسهمت به الشعوب الأخرى فى مسار التاريخ، فإنه يمكن أن نستخلص من هذا العرض السريع دليلاً على ما يبدو مضطرباً فى أحوال الإنسان، ومن ثم يمكننا التنبؤ السياسي بمستقبل التغيرات فى نظم الدول، وتصور حال النوع الإنسانى فى المستقبل البعيد، وهذا يدل على عمل الطبيعة أو بالأحرى العناية الإلهية، وإلا فما قيمة إطراء جلال الخالق وحكمته فى مملكة الطبيعة غير العاقلة، ثم نيأس من العثور على غاية كاملة وحكمة بالغة فى تاريخ النوع الإنسانى ؟

هكذا جعل "كانط" من أفعال الإنسان وسيلة يحقق من خلالها التدبير الإلهى أهدافه فى التاريخ، غير أن "كانط" قد غلب عليه عقل الفيلسوف؛ فأهمل المادة التاريخية ومن ثم بدت أفكاره الفلسفية مسبقة، الأمر الذى لا يرضى المؤرخين فضلاً عن أنهم لا يسلمون بأن يكون للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر إلى المستقبل .

البعد البيولوجى لدى شبنجلر (١٨٨٠- ١٩٣٦ م):

يقول "شبنجلر": "إن عصراً تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال".

يستبدل "شبنجلر" بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ؛ إنها مقولة المصير . ولا يعنى "شبنجلر" بالمصير ما تعنيه التراچيديا اليونانية من مفهوم مرادف للجبر - أو بالأحرى قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان، وإنما المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود؛ تقتضى فكرة المصير إذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل، ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحدٍ فى أغلب الأحيان، فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات .

يختلف "المصير" بهذا المعنى عن "العلية" بما فى ذلك العلة الغائية، لأن "العلية" أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية، أما "المصير" فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها، وتفاعلها من أجل إثبات الذات، وفى ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية؛ فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم . ولا يعبر عن سياق التاريخ غيرالمصير، ومن ثم فقد أخطأت نظرية التقدم فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشرى إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية: تنبت، وتنضج، وتذبل، وتفنى، إن تاريخ الحضارة كتاريخ أى كائن حى - إنساناً أو حيواناً أو نباتاً - أما تصور التاريخ يتقدم إلى ما لا نهاية، فإنه كتصور نمو اليرقة تنمو بالتغذى إلى غير نهاية، إنه كما أن للكائن الحى دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون دورة مغلقة .

وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائها الذاتية، فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحاً مطلقة كما تصورها "هيجل"، فهذه لا تعبر عن مساره، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدورى للحضارات؛ إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أى كائن عضوى حى من ولادة، ونمو، وفناء، وشيخوخة.

ومع اعتراض كثير من الباحثين على تمثيل الحضارة بالكائن الحى، أو تفسير مسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً، فإن أحداً لم يقدم إجابة شافية عن إمكان أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات من تدهور وفناء، وحقيقة أن دراسة "شبنجلر" لا تتسم بالتحليل العقلى أو الأحكام العلية فذلك فى رأيه منهج العلم، بقدر ما تتسم دراسته للتاريخ بالطابع الشعرى أو الأحكام الجمالية؛ ومع ذلك فقد كان لآرائه تأثير بعيد المدى، ليس فحسب فى "توينبى" - أكبر مؤرخى العصر - وإنما فى آراء كثيرة من مفكرى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الذين أصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية، وأزمة الأوروبى المعاصر من أمثال "كولن ويلسون" و"هربرت ماركوزه".

البعد الحضارى الدينى لدى توينبى :

تعد نظرية "توينبى" من أهم نظريات فلسفة التاريخ؛ فهو مؤرخ معاصر يعيش ويشاهد مشكلاتنا العالمية؛ الأمر الذى يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا فى أزمنة خلت، كذلك حرص "توينبى" على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً، وهو ليس مؤرخاً عادياً؛ بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريباً فى عمق، وخصوبة، وموضوعية .

انتقد توينبى ما استقر فى عرف مؤرخى الغرب من تقسيم ثلاثى للتاريخ إلى قديم، ووسيط، وحديث، إن هذا يعد نظيراً لجغرافى يؤلف كتاباً عن جغرافية العالم ولا يتناول إلا أوروبا والبحر المتوسط، فالتقسيم الثلاثى

للتاريخ والتقويم الميلادى لايعنيان شيئاً بالنسبة لشعوب الحضارات الأخرى كالصين .

وقد يكون من أسباب أنانية بعض مؤرخى الغرب اعتناق النظرية العرقية التى تعتبر الجنس النوردى ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء ـ أوما يسميه "نيتشه" الوحش الأشقر ـ أسمى الأجناس. ينتقد "توينبى" هذه النظرية كمؤرخ فيحصر الحضارات التى أسهم فيها النورديون، وتلك التى أسهم فيها غيرهم، ليبين أن معظم الأجناس قد أسهمت فى قيام الحضارات، فضلاً عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم فى قيام أية حضارة، وإذا كان الجنس الحامى ـ العنصر الأسود ـ لم يسهم فى حضارة ما، فإن التفوق الروحى والفكرى لا يرتبط بلون البشرة، وإنما يرجع ذلك إلى أن الفرصة لم تتهيأ بعد أو لقصور الحافز .

كذلك يستبعد "توينبى" القومية كوحدة الدراسة التاريخية، ليس فحسب لأنها قد ترتبط بالنزعة العنصرية، وإنما لأن الأمة جزء غير مكتف بذاته، بل مفتقر إلى ما هو أشمل منه، ومن ثم فإن وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة التى تضم عدة أمم .

نظرية التحدى والاستجابة لتوينبى : Challenge & Response

إن وحدة الدراسة التاريخية هى المجتمع وليست الأمة؛ إذ ليست هذه إلا جزءاً من كل، فلا يمكن دراسة انجلترا تاريخياً مستقلة عن سائر دول أوروبا، وإن الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هى : الحضارة المسيحية الغربية (أوروبا وأمريكا) ــ الحضارة المسيحية الشرقية "الأرثوذكسية" (روسيا ودول البلقان). الحضارة الإسلامية ـ الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)، حضارة الشرق الأقصى أو بوذية الماهايانا . هذه هى الحضارات الخمس المتبقية من إحدى وعشرين حضارة اندثرت باقيها، أما أسباب اندثارها فذلك هو موضوع الدراسة .

من الملاحظ أن "توينبى" يرد الحضارات إلى الأديان؛ ذلك أن الإمبراطوريات ليست هى مقياس الحضارة؛ إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع، وهى لا تحمل إلا سلاماً مؤقتاً ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها، على عكس ذلك الأديان؛ إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالية، فالعقائد الدينية هى التى تسير مجرى التاريخ، وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمس سالفة الذكر، فذلك فى حدود هذه الأديان وبسبب منها .

يرى "توينبى" أنه ليس صحيحاً أن البيئة السهلة هى التى تنبثق منها الحضارة، فإذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية، فإنه كان يجب أن تنشأ الحضارات فى بيئات من الطراز النيلى، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك، فإن عدم قيام حضارة فى وادى الأردن يدحضها، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الإنديانية، فإنه فى خط العرض نفسه، والظروف البيئية نفسها غابات حوض الكونجو، حيث لم تقم حضارة، والحضارة الصينية سليلة النهر الأصفر ولكن حوض الدانوب مع التشابه فى المناخ والتربة قد أخفق فى إنجاب حضارة. خلاصة القول: إن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملاً إيجابياً فى إيقاظ الجنس البشرى فى غضون الستة آلاف سنة الماضية، وكما أخفقت نظرية العرق ـ الجنس ـ فى تفسير نشأة الحضارة، كذلك لاتقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية .

لقد ازدهرت الحضارة فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والأدغال؛ فعدَّل المصرى القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة؛ فالظروف الصعبة - لا السهلة - هى التى تستحث الإنسان على التحضر؛ بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة؛ إذ الشدائد هى وحدها التى تستثير الهمم ؛ وتتمثل الظروف الصعبة إما فى بيئة طبيعية أو ظروف بشرية تستحث البيئة الطبيعية القاسية الإنسان على

تغيير موطنه أو تعديل بيئتـه، إذ الأرض الشـاقة والمـوطن الجديـد يشـكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع في الإنسان .

ينتقد "توينبي" كذلك تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجي، ويـرى أن الحضارة تنهار داخليـاً قبـل أن تطأهـا أقـدام الغـزاة **فما سبب انهيار الحضارات إذن ؟**

إن العامل الرئيس في انهيـار الحضـارة هـو فقـدان الأقليـة الحاكمـة للطاقة المبدعة فيها؛ تلك الطاقة التي لها من تأثير السحر على البروليتاريـا، إضافة إلى قصور الطاقة الإبداعية في الأقلية الحاكمة، وعزوف الأغلبيـة عـن محاكاة الأقلية بعد أن فقدت الأخـيرة مـبررات الاقتـداء بهـا، كـذلك فقـدان التماسك الاجتماعي سواء بسبب انشـقاق الخـارجين أو سـخط المحكـومين . وهكذا فإن المجتمع هو الذي جلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبهـا عليه غزو خارجي.

هكذا جاءت نظرية "توينبي" لتـدين النزعـة العنصرية، وتصـفها بأنهـا أبشع النزعات البدائية الهمجية في الإنسان، والفكر الغربي يسوده التقييم المـادي وقـد أسـكرته نشـوة تقـدم العلـم ممثلاً فـي التقـدم الهائـل فـي التكنولـوچيـا والاختراعات؛ فجاءت نظرية "توينبي" لتكشف النقاب عن قلق دفين في صـميم حياة الغربي لا يخفيه العلم أو التقدم التكنولـوچي ولا تعوضـه الأيـدولوچيـات، قلق ليس له من علاج إلا إثراء الروح والتماس زادها من الدين .

من هنا ينبغي أن نطـرح سـؤالاً هامـاً ألا وهـو : **هـل التـاريخ مـن صـنع شخصيات أم من صنع حضارات ؟**

مَنْ الذي يصنع أحداث التاريخ ويؤثر في مساره : الأفراد أم الجماعـات ؟ الحكام أم الشعوب ؟ هل الأحداث التي تصل إلى درجة من التأثير والفاعلية من خلق ساسة وقواد بلغوا مرتبـة البطولـة، أم أن هـذه الأحـداث حصـيلة

حضارة أسهم فيها شعب بجميع أوجه نشاطه: اقتصادية، واجتماعية، وعلمية، وفكرية، وفنية، وأدبية، فضلاً عن أنظمته من دين، ولغة، وعادات ؟ لمن يؤرخ المؤرخ : لشخصيات يراها صنعت التاريخ وأثرت فيه، أم يؤرخ لحضارات ؟ ما محور التأريخ ؟ الأفراد أم الحضارات ؟

يبدو أن وجهة النظر الأكثر شيوعاً أن التاريخ مرتبط فى الأذهان بشخصيات الساسة والقواد العسكريين، فإن قيل ـ تاريخ اليونان القديم ـ فليس "سولون" أو "بركليس" أو "سوفوكليس" أو "أرسطو" هم الذين يخطرون فى الذهن؛ ولكنه "الإسكندر"، والدولة العثمانية قد اقترنت فى الذهن "بسليم الأول" و"سليمان القانونى" وغيرهما من السلاطين، وإذا أردنا تسجيل أوروبا فى القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين فإنه على حد تعبير "تايلور" يمكن الاكتفاء بالكتابة عن ثلاثة عمالقة : "نابليون" و"بسمارك" و"لينين".

ولنفرض أن التاريخ من صنع أفراد، فهل هذا الفرد الذى بلغ مرتبة البطولة ابن عصره أم أنه صانع عصره؟ هل مجتمعه هو الذى أنشأه وأظهره حتى رفعه إلى مرتبة البطولة، أم أنه هو الذى رفع مجتمعه إلى أن يتصدر أحداث العالم ؟

يبدو أنه إذا سلمنا بأن التاريخ من صنع أفراد، فإن وجهة النظر التى تتفق معها هى اعتبار الأفراد هم الذين يؤثرون فى الشعوب أو المجتمعات، وأن الأبطال هم الذين يدفعون شعوبهم، ويرفعونها من الحضيض إلى القمة وصدارة الأحداث، وقد عبر "توماس كارليل" فى حماس بالغ عن دور الأبطال فى التاريخ، إنه يقول : "إن التاريخ العالمى ـ تاريخ ما أنجزه الإنسان فى العالم إنما هو فى صميمه تاريخ العظماء وما أنجزوه، إن كل ما تم إنجازه فى العالم إنما هو الحصيلة المادية الخارجية، والتحقيق العملى، والتجسد الحى لأفكار عاشت فى عقول عظماء عاشوا فى هذا العالم؛ إنهم روح التاريخ العالمى كله " .

ويتغنى "كارليل" بهذا البطل بقوله: "إنه فريد، رسول من قبل عالم الغيب للإنسانية ... إن ما ينطق به من كلمات ليست لأحد غيره، كلمات نابعة من جوهر الحقائق؛ إنه يرى باطن كل شيء، أقواله نوع من الإلهام، خرج إلينا من قلب العالم، ومن أحشاء الكون، وهو جزء من الحقائق الجوهرية للأشياء".

ويحلل "كارليل" عناصر العظمة فى البطل فيرجعها إلى أسباب ثلاثة .

١ - الإيمان بأن البطل قد اختاره الله .

٢ - الإيمان بالجبرية التى يعبر عنها البطل برسالته، فلقد كان "كرومويل" يعتبر نفسه أداة فى يد العناية الإلهية، وكان "لينين" يرى نفسه أداة تسيرها المادية الجدلية .

٣ - أن يتحلى البطل بالشجاعة .

وهكذا فإنه مع اعتبار "كارليل" ممثلاً لنظرية "البطولة صانعة التاريخ"، فإنه قد استدرك على ذلك استدراكين :

الأول : إنه لم يقصر البطولة على السياسة والحرب، ولكنه أطلقها على أفراد يعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة، وبذلك اقترب من النظرية المقابلة : الحضارة صانعة التاريخ .

الثانى : إنه لم يمجد السياسة والقواد تمجيداً مطلقاً، ولكنه كان على وعى بالفرق بين البطولة الحقة والبطولة الزائفة، وإن لم يميز بينهما بتحليل علمى دقيق؛ فذلك لأنه لم يتبع المنطق الرصين ولم يحكم العقل، وإنما جاءت عباراته إنشائية خطابية، إنه يقول : "ليست العظمة بالجلبة ... فلا تقاس عظمة الرجال بتيجان الملوك، ولا بصليل السيوف، ولا بأخبار عمن تردد الصحف أخبارهم صباح مساء ... فما ذلك إلا أكذوبة، ومظهر باطل، وعرض زائل، وبريق مبهر، ولكنه فى قراره لا شيء ... فلنمجد دولة الصمت الوقور .. كنز لا يفنى، لا تمتلئ فيها الجيوب، ولايغرى فيها الرجال بالمال، إنها بين الأشياء جميعاً أكثرها نفعاً لنا فى زمان علا فيه الصراخ".

والعبارة قالها بصدد اعتبار "دانتى" من الأبطال، ومع ذلك فقد كان يعد البطولة السياسية والعسكرية أسمى البطولات، وإنهم خلاصة سائر صور البطولة، لأمرهم تخضع الرعية ولإرادتهم يذعنون، ابحث فى أى بلد عن أقدر الرجال وأرفعه مكاناً علياً، تتوفر لك حكومة صالحة، لا يغنى عنه التصويت فى الانتخابات، ولا الخطابة فى البرلمانات ولا الأنظمة الدستورية، أقدر الرجال، وأكملهم، وأمثلهم، وأعلاهم، وأنبلهم، وما يأمرنا أن نفعله هو أحكم الأفعال وأكثرها صلاحية لنا .

على أن آراء "كارليل" لم تجد استجابة تذكر فى المجتمعات الغربية، ومرجع ذلك إلى الاعتبارات الآتية :

١ - خطورة أن يصبح مصير الأمم إبان الأوقات الحرجة فى تاريخها معلقاً على قراريصدره فرد واحد قد يخطئ وقد يصيب .

٢ - اقتران البطولة السياسية بالاستئثار بالسلطات، والعمل على إضعاف المؤسسات الديمقراطية - إن لم يكن القضاء عليها - باعتبارها معوقة لقراراتها .

٣ - مع أن التطور السياسي فى الأنظمة الغربية نحو مزيد من الديمقراطية السياسية، فإن الزعامة قد أصبحت أشد خطراً من أى عصر مضى فى أن تنقلب إلى ديكتاتورية؛ ذلك أنه باستطاعة الزعيم السيطرة على وسائل الإعلام، وتسخيرها لصالحه، وإزالة كل تصور قد يكون لدى الجماهير عن صلاحية شخصية أخرى غيره، ولم تكن وسائل الإعلام على هذا النحو من الخطورة والتأثير فى أى عصر مضى .

إن النظرة الصائبة لتقدير دور البطل أو الزعيم والحكم التاريخى إن له وإن عليه تقتضى مراعاة اعتبارين :

الأول: تجنب الإدانة لفعل الرجل العظيم : يقول المثل الصينى: الرجل العظيم مصيبة عامة؛ لأن الأبطال قد شقوا طريقهم إلى العظمة وصدارة

الأحداث بالحرب وسفك الدماء"، لقد دفع الشعب الفرنسى نصف مليون قتيل فى الحملة على روسيا التى اعترف "نابليون" بعدها أنها كانت من أكبر أخطاء حياته، مما يعنى - حسب تعبيره - أن الملوك والساسة والعسكريين قد عرقلوا تطور الحضارة.

الثانى : تجنب المبالغة المفرطة فى تقدير دور الرجل العظيم : إن هناك خلطاً دائماً بين إنجازات العصر وإنجازات الفرد؛ إنجازات العصر هى تلك الإنجازات الحضارية التى تتم كنتيجة حتمية لعوامل فكرية، وروحية، واقتصادية، وسياسية فى ذلك العصر .

إذن لكى يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلاً من أفراد لابد أن يصبح التاريخ فى تقديرهم غير تابع للسياسة، بمعنى ألا يتصوروا أن السياسة هى أعظم مظاهر الحضارة، أو أنها أبرز مظاهر النشاط البشرى أو أكثر فعالية فى مسار التاريخ، بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مساره، قد يكون الدين، أو الفكر، أو العلم، أو التكنولوچيا، أو أى مطهر آخر من مظاهر الحضارة، حينئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها .

لقد شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنسانى ممثلاً فى الجوانب المختلفة للحضارة من عادات، ومعتقدات، وتشريع، وعلم، وفلسفة، وفن، وتكنولوچيا، وتجارة، وصناعة، إن الحروب وسير الملوك لا تفصح عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب فى مجالات العلم، والفن، والفلسفة، والأدب، والتكنولوچيا وغير ذلك، فإذا كان لأحداث التاريخ معنى، وإذا كان مساره إلى ما هو أفضل، فإن العلاقات السياسية بين الدول وأخبار بلاط الملوك، وأحداث آلاف المعارك الحربية لا تكشف عن شيئ من ذلك، وإنما يكشف عنه الفكر الإنسانى ممثلاً فى شتى مظاهر الحضارة .

إن التاريخ من صنع حضارات لا أفراد؛ فالتاريخ الأوروبي الحديث قد تحددت معالمه بعصر النهضة، والكشوف الجغرافية، والثورة الصناعية، وعصر التنوير، وأخيراً عصر الذرة والفضاء، وكل ذلك قد شكّله فكر فلاسفة وعلماء، شكّله "مايكل أنجلو"، و"شكسبير"، و"دانتي"، و"كولومبوس"، و"كبلر" و"نيوتن"، و"ديكارت"، و"ڤولتير"، و"كانط"، و"جوته"، و"ماركس"، و"تولستوي"، و"ماكس بلانك"، و"فرويد"، و"أينشتين"، و"رسل" ... ولم يشكله "نابليون"، و"بسمارك"، و"هتلر".

هذا هو أستاذنا الجليل المفكر والفيلسوف والعالم الذي مازلنا ننهل من فكره الإبداعي، الذي لاينضب. رحم الله "أستاذنا الفاضل"، ونفعنا بعلمه الفياض. فهو - لما يزل - يحيا في قلوبنا، وهذا الشعور يصاحب كل من تتلمذ على يد "أستاذنا" وعرفه عن قرب، وهذا المقال التذكاري تعبير بسيط عن مدى حبنا وولائنا له. وكل ما نملكه الآن هو دعاؤنا بأن يسكنه الله الفردوس الأعلى.

لم ألتق بك إلا بضع مرات، عهدتك فيها عالماً جليلاً، وأباً كريماً، وعقلاً فلسفياً مستنيراً، ومفكراً شرقياً أصيلاً مهموماً بالشرق وحضارته، واعياً بأسباب تراجعه، مؤمناً بإمكانية ازدهاره، ومؤكداً ضرورة التحول، وإعادة الصياغة والرؤى.

رحمك الله وتغمدك برحمته، وأنزلك منازل الشهداء والصديقين.

فى فلسفة الحضارة الاغريقية

بقلم دكتور
عزيزة عبد المنعم صبحى
مدرس مساعد بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

عندما اضطلعت بكتابة هذا المقال التذكارى عن الأستاذ الدكتور "أحمد محمود صبحى" أصابتنى الحيرة؛ فهل ألقى الضوء فى هذا المقال على الجانب الإنسانى أم على الجانب الأكاديمى وذلك من خلال قراءة أحد مؤلفاته؟ وآثرت الاختيار الثانى وربما كان مبعثه أننى قد اعتقدت فى صدق ما رآه الأستاذ الدكتور "أحمد صبحى"، ذلك الرأى الذى أعلنه فى تصديره لكتاب قام بإعداده عن الدكتور "حبيب الشارونى" والذى يعلن فيه أنه لا قيمة لكتاب تذكارى تغلب عليه المقالات المهداة إلى المتوفى لا صلة لها

بفكره، وذلك حرصاً على نفع الطلاب والدارسين، ومحاولة للتعرف على فكر من نفتقدهم من النابغين.

على أيه حال، إنى أرى فى هذا الكتاب استمراراً لرسالة قد حرص على تأديتها "أستاذنا" بنفسه ألا وهى فكرة الكتب التذكارية التى فضلاً عن كونها لمسه وفاء وواجب تجاه من يستحق من العلماء، فهى تُعد أيضاً محاولةً لإثراء فكرنا العربى.

ارتأيت أن أقوم بعرض كتاب ينتمى إلى تخصصى وهو كتاب "فى فلسفة الحضارة: الحضارة الإغريقية" ذلك الكتاب الذى يمثل دراسة متميزة فى الحضارة الإغريقية ومظاهرها، ومراحل تطورها، كذلك يعكس إلماماً واسعاً ودقيقاً لكل جوانبها المختلفة.

يبدأ "أستاذنا" فى مقدمته لهذا الكتاب بالإجابة عن التساؤل الذى قد يتبادر إلى ذهن القارئ، عن أسباب تناوله للإغريق وحضارتهم، وهو المتخصص فى الفلسفة الإسلامية، ويذكر أنه قد اهتم كثيراً بمسالة تعثر الحضارة المصرية، ولم يجد إجابة شافية لأسباب هذا التعثر، مما دفعه إلى تأليف كتاب "فى فلسفة التاريخ" محاولةً منه لمعرفة عوامل قيام الحضارات وأسباب ازدهارها. وكان لا بد له بعد ذلك أن يستكمل المسيرة وذلك بذكر أمثلة لحضارات قامت وازدهرت، وشغلت الفكر البشرى، تمثلت هذه الحضارات فى ثلاث: الإغريقية، والإسلامية، والغربية.

ثم يعرض لبعض الجدل القائم حول تعريف الحضارة **civilization** والثقافة **culture** مابين المماثلة و التمايز، ثم يضع التعريف الذى ارتضاه فى هذا التناول، وذلك باستخدامه لفظ "الحضارة" للدلالة على جميع مظاهر النشاط - مادية ومعنوية - لشعب من الشعوب، بحيث تبدو أساليب حياته وأنشطته الدينية، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية كنسيج متداخل، وحتى تبدو الحضارة وحدة عضوية متكاملة.

كذلك ينوه أ. د "أحمد صبحى" إلى الآفة التى قد تؤدى إلى كثير من سوء الفهم، والتى تتمثل فى عدم الإحاطة الكاملة بجوانب الموضوع محل الدراسة، فكم من دارس للفلسفة اليونانية غير محيط بشئ من حضارتها، ثم يضع بعد ذلك منهجاً ضرورياً للفهم الصحيح، لا فيما يتصل بالفلسفة اليونانية فحسب، وإنما يتصل بكل مظهر الفكر، ويتمثل هذا المنهج فى ضرورة البدء بدراسة الحضارة قبل دراسة الفلسفة.

ويفرق – فى مدخل الكتاب – بين لفظ "إغريق" ولفظ "هيللينية"، ويذكر أن لفظ "إغريق" يطلق على مجموعة القبائل التى هاجرت فى الألف الثانية قبل الميلاد من أواسط آسيا، واستقروا فى بلاد اليونان وما حولها. وانتهى الأمر بإحدى القبائل المهاجرة تلك وهى قبائل الأيونيين إلى ساحل آسيا الصغرى الذى سمى أيونية أو الساحل الأيونى، بينما ينسب لفظ "هيللينية" إلى هيلاس، وهى المنطقة التى تفصل بين وسط اليونان وشماله، وهى مركز تجمع الإغريق ورمز وحدتهم، ولكنها لم تكن مهد الحضارة؛ إذ إنها نشأت بين الأيونيين على سواحل آسيا الصغرى، ويخلص إلى أن تسمية هذه الحضارة بالهيللينية أدق تعبيراً، وإن كان تسميتها بالإغريقية أو اليونانية أكثر شيوعاً، ويرجع ذلك إلى التفسير الذى قدمه "توينبى" والذى يرى فيه أن لفظ "يونانى" يجعل اللغة أهم مقومات الحضارة، بينما كانت هناك شعوب تتكلم اليونانية ولا تنتسب إلى هذه الحضارة، كذلك فمن الناحية الجغرافية لم تكن الحضارة فى بلاد اليونان فحسب؛ بل كانت منتشرة بين سواحل آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، بل امتدت إلى ساحل أفريقيا الشمالى.

ثم يعرض "أستاذنا الراحل" إلى إحدى الإشكاليات التى أثارت الفكر فى القرن العشرين؛ ألا وهى مسألة إعجاز وتفرد الحضارة الغربية المتمثلة فى الحضارة الإغريقية، ويرى أن هناك نماذج للمبالغة فى هذا الصدد

قد تصل إلى حد التهويل، وذلك بإرجاع كل مظاهر الحضارة إلى اليونان، ويقرر فى هذا التناول أمرين:

الأمر الأول: إن الحضارة الإغريقية إذ نشأت متأخرة عن حضارات الشرق جميعاً، فإنها أفادت منها. بل إن ظهور هذه الحضارة على سواحل آسيا الصغرى لا فى اليونان نفسها إنما يرجع إلى احتكاكها واتصالها بالحضارات الفينيقية، فضلاً عن الرحلات الكثيرة التى قام بها كبار مفكرى الإغريق من أمثال أفلاطون، وصولون، وفيثاغورث، وغيرهم إلى مصر وغيرها، مما كان له أثر كبير فى تشكيل فكرهم.

الأمر الثانى: إن كُتّاب الغرب هم ممن حمّلوا الإغريق هذا الاستعلاء الفكرى على حساب سائر الحضارات القديمة، ويُعد ذلك نزعة عنصرية لدى الأوروبيين المحدثين ولم يعرفها اليونانيون القدماء، حيث كانوا أكثر تواضعاً من أخلافهم الأوروبيين فى معرفة حقيقة أنفسهم.

وفى رأى الأستاذ الجليل "الدكتور صبحى" السابق ذكره؛ وإن كان فيه يبدو متباهياً بالشرق، مؤكداً لدورة الحضارى، فإنه ليس متعصباً متحيزاً مثل أصحاب تلك النزعة العنصرية، ولكنه بهذا الرأى قد وافق الكثير من المعاصرين فى القرن العشرين من الغربيين أنفسهم ممن أقروا بدور الشرق؛ بل وأرجعوا إليه كل تقدم، وحضارة، وفلسفة، من أمثال "مارتن برنال" صاحب كتاب "أثينا السوداء"، "وهنرى برستيد" صاحب كتاب "فجر الضمير" وأيضاً "جورج جيمس" صاحب كتاب "التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة"؛ بل وقد نهج الوسط العدل؛ فهو لم يفرط فيؤكد أهمية حضارة الشرق إلى الحد الذى يبخس فيه قدر فلسفة الإغريق وحضارتهم؛ ولكنه آمن بأن التاريخ البشرى سلسلة متصلة الحلقات يُثرى فيها السابق اللاحق، كذلك آمن بضرورة التأثير والتأثر، وهو فى هذا لم يقل بإعلان شأن الذات على الآخر، ولكنها الحقيقة التى

اعترف بها الآخر، حيث اعترف كثير من فلاسفة اليونان ومؤرخيها ومُصلحيها بزيارتهم لمصر، والإفادة من حضارتها.

كذلك كان - رحمه الله - من أنصار الدعوة للبحث في الفكر الشرقي القديم، وهو ما تحقق في الآونة الأخيرة؛ حيث أفردت الجامعات المصرية لهذا التخصص ساعات دراسية وبحثية، وهمٌ بدراسته الكثير من طلاب الدراسات العليا؛ بل والأهم من ذلك أن نجده الآن بمثابة فرع أصيل، ومجال خصب لاهتمام الكثير من الباحثين في الجامعات الغربية.

يعرض "د. صبحي" بعد ذلك أثر العامل الجغرافي في تحديد بعض خصائص الحضارة الإغريقية، وكيف أدى إلى قيام مستعمرات على سواحل آسيا الصغرى وجنوب إيطاليا، كذلك أدى إلى استقلال كل مدينة وانفرادها بطابع خاص، أما أهم ما يميز الروح اليونانية فهي "الفردية"؛ فالفردية من مقومات الفكر الحر، وهو ما أدى إلى نشأة الفلسفة؛ إلا أن عوامل الفردية لدى الإغريق لم تكن بحال من الأحوال أقوى من النزعة الجماعية، وإلا لما أمكن أن تقوم تلك الحضارة. ثم يتحدث "أستاذنا الراحل" عن مراحل الحضارة الإغريقية ويجملها في ثلاث: مرحله النشأة، ومرحلة الازدهار، ومرحلة التدهور، ويفرد الباب الأول من الكتاب لتناول مرحلة النشأة أو كما يسميها المرحلة العتيقة **Arachaic period** .

يعرض في الفصل الأول من الباب الأول لمعالم القومية الإغريقية، وتتمثل هذه العوامل في أربعة: الإلياذة والأوديسية، الأعمال والأيام، وحي دلفي، والألعاب الأوليمبية.

ويرى في الإلياذة والأوديسية أقوى عوامل التجمع الفكري الوجداني، وتحتوي الملحمتان على أفكار في الطبيعة، والآلهة، والحياة الإغريقية، وهي أفكار ذات طابع أسطوري تضفي الحياة بل الألوهية على ظواهر الطبيعة. وفي الحقيقة نجد التصور الهوميري للألوهية تصوراً مشيناً؛

حيث الآلهة على شاكلة البشر، لا تبعث على التدين؛ إذ إن فيهم رذائل البشر وشرورهم، يتعصبون، ويتشاجرون، ويخونون. تلك الصورة التى لم تألفها أديان الحضارات الشرقية لأنها من خيال شعراء، أو سجع كهان، لا من وحى أنبياء، فالدين الهوميرى يُعد أضعف مظاهر الحياة الإغريقية على الإطلاق؛ لأنه لا ينطوى على قداسة، ولا يقدم تفسيراً لنشأة الوجود ولا مشكلة الموت وما بعده.

أما قصيدة "الأعمال والأيام" فهى ديوان يتكون من أربعة أقسام، ولا يتناول موضوعات ميتافيزيقية كأصل الوجود، ومصير الإنسان، وإنما يتناول مسائل الحياة اليومية. أما عن وحى دلفى فيعد مظهراً آخر من مظاهر الوجدان المشترك لدى الإغريق، حيث كان بمثابة منظمة قومية ذات طابع دينى، وقد لعبت كاهنة دلفى، باعتبارها ناصحاً أميناً للهيللينيين دوراً مجيداً فى تاريخ المجتمع الهيللينى أثناء عصر التوسع فيما وراء البحار.

كذلك كان للألعاب الأوليمبية أثر "كبير" على الأدب والفن، وارتبط التقويم التاريخى بهذه الألعاب، كما كانت تعد أعياداً تتوقف فيها الحروب وأحكام الإعدام.

ويتحدث "دكتور صبحى" فى الفصل الثانى من الباب الأول عن دولة المدينة **city state** أو البولس **polis**، ويذكر أن عوامل الشعور الوجدانى المشترك السابق ذكرها لم تنجح فى خلق وحدة سياسية بين الإغريق؛ حيث كانت أسباب الفرقة أقوى من عوامل الوحدة السياسية، ولا يرجع ذلك إلى العامل الجغرافى فحسب، وإنما إلى اعتزاز الإغريق بروح الفردية، لهذا كانت بلاد الإغريق حتى عصر فيليب المقدونى وابنه الإسكندر كيانات مستقلة بعضها عن بعض سياسياً واقتصادياً، ونظراً لصغر هذه الكيانات، ارتبطت حياة الفرد بمدينته ارتباطاً كلياً، بحيث يمكن أن تُعد دولة المدينة ممثلة لأوجه الحياة السياسية، والاقتصادية، والفكرية لجميع مواطنى دولة المدينة.

لم تكن المسؤوليات السياسية داخل دولة المدينة من المسائل التى ينفرد بها الحاكم، وإنما كان يشارك فيها المواطنون الأحرار البالغون من الذكور على اختلاف أعمالهم، وذلك هو مفهوم الديمقراطية الإغريقية الذى يتمثل فى حكم الشعب لنفسه مباشرة لاعن طريق ممثلين؛ تلك الديمقراطية التى انتقدها سقراط حيث رأى أن الأثينيين يُوكلون جميع أمورهم إلى متخصصين، ولكنهم يوكلون بالديمقراطية إلى العامة.

كذلك أتاحت دولة المدينة لمواطنيها - بفضل نظام الرقيق - نوعاً من الفراغ والترفع عن مزاولة الحرف اليدوية التى تهبط فى نظرهم بالإنسان إلى مستوى الآلة. وربما يكون هذا هو ما أدى بالمدينة إلى ابتكار فكر سامٍ وفنٍ خلاق.

أما الباب الثانى المعنون: "بالمرحلة الكلاسيكية، الحضارة الإغريقية فى طور الازدهار"، فيعرض الفصل الأول منه لأثينا بوصفها مهداً للديمقراطية، حيث تقع أثينا فى موقع من شبه جزيرة أتيكا جعل منها مركزاً اجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً لشبه الجزيرة، ولم تكن ظروفها تسمح بسيطرة مطلقة واحدة على الإنتاج، ومن ثم التسلط السياسى المطلق، ومن هنا كان وضع الطبقات بدوره متعادلاً ومتكاملاً، الأمر الذى مكّن لقيام الديمقراطية.

على أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملاً مؤثراً فى التحول إلى السلطة المطلقة؛ إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تؤدى الهزيمة إلى خراب تام للمدينة؛ إلا أن إرساء قواعد الديمقراطية إنما يرجع إلى "صولون"Solon، حيث تولى منصب الأركون عام ٥٩٤ ق.م، وحاول التوفيق بين الطبقات الثلاث: التجار، والأرستقراطيين، وطبقة العامة، حيث ربط بين الثورة والحقوق السياسية، وكانت هذه الحقوق مرتبطة من قبل بالحسب والنسب.

يُنسب إلى "صولون" القول المأثور: "الدكتاتورية مقام جميل حقاً، ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه، وليس ثمة طريق للنزول منه"، كذلك قام باصلاحات ذات طابع اجتماعى، حيث كانت الأراضى مرهونة بسبب ديون أصحابها، ففك الرهون، وأعادها إلى أصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التى سُلبوا إياها. كذلك أقر بأن ما شرعه للأثينيين هو أصلح ما ينفع لهم، وهو بذلك لم يعبر فحسب عن أن التشريع إنما يصلح بقدر ما يلائم مجتمعه، وإنما أكد كذلك وضعية التشريع؛ فلا يدعى أنه إلهى أو ثيوقراطى. وهكذا خاطب "صولون" فى الأثينيين قلوبهم، وعقولهم، وضمائرهم، وأصبح الأب الروحى للديمقراطية الإغريقية بوجه عام، والأثينية بوجه خاص، وفى سن السادسة والستين غادر أثينا إلى مصر للدرس والتجارة، ولتعلم التاريخ على كهنة مصر كما ذهب إلى ذلك بلوتارخوس.

وبعد "صولون" ظلت الديمقراطية الأثينية تعانى من التوتر وعدم الاستقرار إلى أن عادت مرة أخرى إلى نهج "صولون"؛ إلا أن الديمقراطية الأثينية قد لاقت الكثير من النقد؛ فانتقدها "أفلاطون" حيث لم يجد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء؛ بينما أخذ إيزوقراط - الخطيب السياسى - على المجالس الشعبية اختلاف أفرادها وتشتت آرائهم، وكذلك كانت العامة تسيرهم الهواء، ويتلاعب بهم الزعماء الديماجوجيون؛ إذ يكرههم الفقر على الخضوع، فيحضرون ما شاء لهم زعماؤهم حضوره من جلسات المجالس الشعبية نظير مكافآت، كذلك وجدت الديمقراطية نقداً مريراً فى كوميديا أريستوفانيس؛ إذ هى تعنى وقوف العاطلين فى طوابير منتظرين اقتراع أسمائهم ليكونوا قضاة يتقاضون منحاً.

على أن هذه المآخذ كلها يجب ألا تجعلنا نغفل عن محاسنها؛ ذلك أن الإنسانية لم تعرف بعد نظاماً سياسياً وضعياً لم يخلُ من عيوب. ومن خصائص الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفى على الناس عيوبها، وليس ذلك بعيب فيها؛ بل إنها حسنة لها؛ إذ تسمح بهذا النقد، كما أن

انعدام النقد فى عهود الدكتاتورية لا يدل على صلاحيتها، وإنما هو تكميم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور.

ويأتى الفصل الثانى من الباب الثانى فيلقى الضوء على صورة مناقضة تماماً لصورة الديمقراطية الأثينية ألا وهى اسبرطة؛ ليس لأسبرطة قيمة حضارية حيث انفصلت فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الإغريقية، وتبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعقم الحضارى؛ فلم تنتج فكراً ولا علماً ولا فناً، ولا فلسفة، ورغم إفلاسها الفكرى، فقد كانت مصدر إعجاب بعض المفكرين حيث استلهم بعض أنظمتها أفلاطون فى "الجمهورية"، وأثنى على دقة نظامها كل من زينوفون وبلوتارخوس. على أن النظام العسكرى الصارم الذى انتهجته اسبرطة لم يقضِ فقط على جميع المواهب العقلية، وإنما كل شئ فيها يخالف حقيقته مظهره؛ ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع الإسبراطى وبين حقيقته فهى تبدو طبيعية؛ إذ من الضرورى أن يؤدى الكبت إلى التردى إلى مهاوى الفساد الخلقى عندما تتاح أول بادرة لحرية التحلل.

لم تكن إسبرطة تعبأ بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الإغريقية فما كان يهمها من مصير الإغريق شيئاً، ثم هى بعد ذلك لم تستنفد من قوتها شيئاً، لا لأن فكر الإسبرطى قد أصابه الشلل، ووقف كجندى فى استعراض شاهراً سلاحه فى وقت كانت فيه سائر المدن الإغريقية تقيم حضارة فحسب، وإنما لأنه حتى حينما انتصرت على أثينا، عجزت تماماً عن مواجهة متطلبات السيادة على الإمبراطورية التى ورثتها، ثم أُسدل الستار على العسكرية الإسبرطية، وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة فى موقعة "لوكرا" عام ٣٧١ق.م.

يتناول الفصل الثالث الحرب البيلوبونيزية Peloponnesian war (٤٣١-٤٠٤ق.م)، تلك الحرب التى قامت بين أثينا وإسبرطة، واستمرت سبعاً وعشرين سنة، وكانت نتيجة طبيعية للاختلاف التام بين النظامين، وحينما هُزمت إسبرطة من طيبة، انتهى الأمر بزوال سيادة إسبرطة على هيلاس، وقد حاولت أثينا أن

تستعيد سلطانها، ولكن الأمور كانت قد تغيرت، وانتهى الأمر بالتردى إلى حالة من الفوضى، وهكذا آلت الأمور على مسرح الأحداث الإغريقية حين آن للإسكندر الظهور. ورغم الوحدة التى فرضها المقدونيون، فإنها لم تنجح فى أن تجعل الجرح الغائر فى الكيان الإغريقي بسبب الحروب المتصلة أن يندمل، ولم توقف هذه الوحدة إثر النزيف الداخلى الذى ظلت تنزفه الروح الإغريقية فى فترة فتوتها وشبابها، الأمر الذى أتى على هذه الحضارة ولم تعمر طويلاً؛ إذ أتاها أجلها بسبب هذا التمزق.

ويعرض الفصل الرابع لأول مظاهر الحضارة الإغريقية وهو الفلسفة، وتتلخص عوامل تفرد اليونان فى الفلسفة فى : ضعف سلطة الدين، وفى النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة، بينما عاشت حضارات الشرق القديم فى ظل سلطات مطلقة تفرض السيادة، وتملى العقيدة، عاش الإغريق فى ظل مدن تتمتع بحرية الفكر.

فلسفة ما قبل سقراط: تبدأ الفلسفة من مشكلات فكرية لا تجد لها فى العقل حلاً، كانت مشكلات الوجود أولى المشكلات الفلسفية ظهوراً بعد قصور أديان اليونان عن تقديم الجواب؛ فتساءل "طاليس" عن أصل الوجود، فتباينت أجوبة الفلاسفة الأولين، وكان من الطبيعى أن تُرجع المدرسة الطبيعية الوجود إلى أصل مادى، لأن فلاسفتها من العلماء الطبيعيين، ولأن ما هو محسوس أقرب إلى الفهم مما هو معقول، ومن ثم كانت المادية والآلية أول المذاهب الفلسفية ظهوراً، وبتأثير من ارتقاء علوم الرياضة والفلك قدم الفيثاغوريون تفسيراً للوجود مفاده أن العالم عدد ونغم. وتشعبت المشكلات الفلسفية، وتناولت البحث فيما إذا كان الوجود واحداً أم متعدداً، وعما إذا كان ثابتاً أم متغيراً. وهنا بدأت فى الفلسفة ظاهرة الاستقطاب بين تغير هيرقليطس، وثبات بارمنيدس، وذلك لازم عن تنافر مصدرى المعرفة: الحواس والعقل، ومن ثم بدأ مبحث المعرفة (الإبستمولوجيا) فى الظهور؛ على أنه بدا لبعض الفلاسفة أن الحقيقة لا تُنال بالتطرف، وإنما بالتوفيق والتلفيق؛ فنشأت مذاهب

تلفيقية لدى الطبيعيين المتأخرين، ثم وضع "أنكساغوراس" بذرة المذهب العقلى والمتمثل فى فكرة العقل أو النوس، ووصلت الفلسفة اليونانية إلى قمة التجديد والعقلانية لدى الإيليين ممثلى النزعة الميتافيزيقية؛ إلا أن الصلة الوثيقة بين الفلسفة والمجتمع لم تصبح فى اليونان مذهباً فلسفياً كما وجدنا لدى السوفسطائية: تلك الحركة التى اتخذت من الإنسان وحضارته موضوعاً لها.

بدا السوفسطائيون كممثلين لعصرهم بما فيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده، والجديد بآماله وأفكاره؛ فكانوا أساتذة الجيل الجديد، غرسوا الشك بديلاً عن الدوجماطيقية، وكانوا معبرين عن روح حضارتهم فى عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، فحل التسامح فى قبول الرأى ونقيضه محل الحقيقة الموضوعية المطلقة.

كانت أثينا فى تلك الفترة فى حاجة إلى معلم فكر لا معلم بيان، وإذا كان "هوميروس" معلم الإغريق فى طور الأسطورة، فإن "سقراط" معلمها فى طور الفلسفة، ويمكن النظر إلى شخصية سقراط من أبعاد ثلاثة:

أ ـ **شخصية المرشد**، حيث الجانب العملى يطغى على الجانب النظرى؛ إذ كانت شخصية سقراط أبعد أثراً فى نفوس تلاميذه من دروسه النظرية، فمحاورات سقراط تدور حول موضوعات أخلاقية هى بطبيعتها وثيقة الصلة بالحياة العملية.

ب ـ **منهج "سقراط"** لم يخلف لنا سقراط فكراً بقدر ما قدم لنا منهجاً للتفلسف قدَّمه فى مرحلتى التهكم والتوليد.

جـ ـ **المذهب**: كانت محاورات سقراط تنتهى بلا نتيجة، وإنما تبقى المسألة معلقة. وهكذا يتضح أن قيمة سقراط فى الفلسفة تتصل بمنهجه. أما عن مسألة إعدام سقراط فهى التى أضفت عليه تلك الهالة من القداسة، وهى بقدر ما تضفى من قداسة على سقراط بوصفه شهيد الكلمة وحرية الرأى بقدر ما يشير إصبع الاتهام إلى أثينا ونظامها الديمقراطى.

أفلاطون: أقام "أفلاطون" فلسفة متكاملة ذات طابع تلفيقى جمع أصولها من مذاهب شتى، حيث تأثر "بالفيثاغورية" و"ببارمنيدس" "وهيراقليطس" و "أنكساغوراس"، فضلاً عن "سقراط". صاغ مؤلفاته فى شكل حوار فلسفى، وجعل من سقراط الشخص الرئيس فى كل محاوراته. أما عن قيمة منهج أفلاطون فهو منهج جدلى ديالكتيكى ارتبط بمذهبه، ولم يصبح مجرد قالب لعرض المذهب، وإنما أصبحت هناك وحدة لا تنفصم بين الجدل وموضوعه، كما أن أفلاطون أقام الثنائية بين عالم المثل والعالم المحسوس فى مجال الوجود، وبين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية فى مجال المعرفة، بين النفس والجسم فى الإنسان، بين اليوتوبيا وما هو واقع فى السياسة.

أرسطو: أما أرسطو فقد جاء فى عصر يمثل منحنى خطيراً فى تاريخ المجتمع الإغريقى؛ حيث كان ذلك المجتمع يشهد تحولاً سريعاً فى أنظمته؛ لم يكن خلاف أرسطو مع أفلاطون يقف عند حد اختلاف التلميذ النابه مع أستاذه ليقيم مذهباً جديداً، ولكنه اختلاف يرجع إلى اهتمامات أرسطو قبل التحاقه بالأكاديمية؛ فهو من أسرة تعمل بالطب، وكان له اهتمام شخصى بمشاهدة أنواع النبات والحيوان؛ لذا كان من الطبيعى أن يكون منحنى تفكير أرسطو واقعياً بقدر ما كان أفلاطون مثالياً.

يتلخص الطابع العام لمنهج "أرسطو" فى أنه قد عالج مباحث الفلسفة جميعاً على نحو متسق متكامل. أما الطابع العام لمذهبه، فيتلخص فيما يأتى:

فى مجال المنطق يعد "أرسطو" مؤسس علم المنطق، تبدو كتبه المنطقية مطردة فى موضوعاتها على نحو منطقى ابتداءً من المقولات إلى "العبارة" ومن القضايا يتشكل الاستدلال، وهو موضوع "التحليلات الأولى"، ثم يصنف الاستدلال وفقاً لدرجة اليقين فيه، فإن كانت مقدماته يقينية، فذاك موضوع "التحليلات الثانية: وإذاك كانت مقدماته ظنية، فذاك موضوع

"الجدل" وإن كانت سفسطة فذاك موضوع "الأغاليط". ولقد ساد منطق أرسطو الفكر الغربى قروناً طويلة.

فى مجال الميتافيزيقا: لم يتخلص "أرسطو" من التصور الشرقى البابلى عبر الفيثاغورية والأفلاطونية فى أن كل ما هو سماوى روحى، ومن ثم جاء تصوره للكواكب ككائنات عاقلة. كذلك قدم أرسطو تحليلات ميتافيزيقية لعدة مصطلحات كالجوهر، والعلية، والمكان، والزمان، والحركة.

فى مجال علم النفس: يعد "أرسطو" مؤسس علم النفس بمفهومه الفلسفى، ولازالت الكثير من ملاحظاته، خاصة فيما يتصل بالصلة بين النفس والجسم وتفاعلها أكثر تفوقاً مما ذهب إليه بعض المحدثين الذين لم يدركوا أثر الانفعالات النفسية على الوظائف الفسيولوجية.

فى مجال الأخلاق: يُعد "أرسطو" أول من قدم دراسة فلسفية متكاملة منهجاً وموضوعاً عن الأخلاق.

فى مجال السياسة: درس "أرسطو" ١٥٨ دستوراً سياسياً لأنظمة المدن اليونانية، وكتب عنها، ولا تزال لآرائه السياسية قيمتها إلى اليوم.

أما الفصل الخامس فيتناول التأريخ بوصفة المظهر الثانى من مظاهر الفكر التى كان للإغريق فضل السبق إليها.

وفى هذا يشار إلى "هيرودوت" (٤٨٤ - ٤٢٦ق.م)، وإلى "ثيوكيديدس" (٤٧١ - ٤٠٧ق. م) على أنهما من أعظم مؤرخى الإغريق.

ويخصص الفصل السادس لالقاء الضوء على المظهر الثالث من مظاهر الحضارة الإغريقية وهو المسرح، ويعد المسرح مما انفردت به العقلية الإغريقية، تطور المسرح من مجرد كونه جزءاً من مهرجان الربيع، حيث كان المغنون يقدمون الجدى قرباناً للإله "ديونسيوس"، تطور إلى مسرح مأسوى

حيث أصبحت موضوعاته غاية فى الجد والعمق. ويُعد المسرح معبراً تماماً عن طبيعة الروح الإغريقية التى لا تجد حرجاً فى تقديم الآلهة فى صورة مهزوزة، كذلك فى جعلها الإنسان ومشكلاته هما محور الاهتمام. ومن أهم رواد المسرح الإغريقى "اسخيلوس" و"سوفوكليس" و"يوربيدس"

ويأتى الفصل السابع ليلقى الضوء على المظهر الرابع من مظاهر الحضارة الإغريقية وهو فلسفة الفن أو فلسفة الجمال، وتتمثل المشكلة بصدد فلسفة الجمال فى التساؤل عما إذا كان الفن يلتزم بقيم الأخلاق أو معتقدات الدين، أم أن الفن للفن؛ ومن ثم لا ينبغى أن يكون للفن من غاية سوى المتعة، وهناك فى هذا الصدد تياران متعارضان فى الفكر الإغريقى:

التيار الأول: من الفيثاغورية إلى سقراط" ثم "أفلاطون، ثم لدى "أفلوطين"، ويتبنى ذلك التيار نظرية الفن للأخلاق.

التيار الثانى: من ملاحم "هوميروس" إلى "السوفسطائيين" ثم أرسطو، ويتبنى نظرية الفن للفن.

أما الحديث عن العلم فورد فى الفصل الثامن بوصفه المظهر الخامس من مظاهر الحضارة الإغريقية، ولا شك أن الإغريق قد تفوقوا فى علوم تؤهلهم إلى التفوق، ولكنهم قصروا فى علوم لم تؤهلهم طبيعة تفكيرهم إلى أن يتفوقوا فضلاً عن أن يبتكروا فيها؛ فهم قد برزوا فى الهندسة، ولكنهم لم يتفوقوا فى علم الحساب؛ حيث كان نهجهم فى التفكير نظرياً تأملياً مما يتفق مع الهندسة ذات الطبيعة البرهانية.

وعند الحديث عن الهندسة يخلص "أ. د. صبحى" إلى أن أصولاً شرقية كانت منهل الإغريق؛ ذلك أن هناك آلاف الجهود العلمية التى سبقت علم الإغريق. كذلك من آثار هذه الأصول الشرقية أن النزعة الروحية لم تكن

منفصلة عن الفكر العقلى الرياضى. من ذلك مثلاً: تقديس العدد عشرة، واعتباره أكمل الأعداد.

أما فى الفلك، فنجد امتزاج الطابع الشرقى المتمثل فى النزعة الروحية السرية بالطابع الإغريقى المتمثل فى الاتجاه النظرى الاستنباطى دون العملى التجريبى فى علم الفلك لدى الإغريق، أو بالأحرى لدى الفيثاغوريين؛ فكانوا نظريين أكثر منهم راصدين.

لذا فمن الخطأ القول بأن الإغريق قد ابتكروا العلم، فهم حتى بعد إفادتهم من الحضارات المجاورة لهم لم يبلغوا شأن المصريين فى الطب منذ ألف عام قبل بداية الحضارة الإغريقية، ولم يصلوا إلى ما وصل إليه البابليون فى الفلك، ولا الهنود فى الحساب.

يتناول الفصل الأول من الباب الثالث والأخير والمعنون بـ: "المرحلة الهللينستية: المنحنى والمسار" الحضارة الإغريقية فى طور النهاية، ويقصد بالحضارة الهللينستية تلك القرون الثلاثة التى ابتدأت بوفاة الإسكندر عام ٣٢٣ق. م، وانتهت بنهاية حكم "كليوباترا" فى مصر وقيام الإمبراطورية الرومانية عام ٣١ق.م. وبدأ منحنى المرحلة الهللينستية تاريخياً حين انطلقت فرقة مكونة من خمسة وثلاثين ألف جندى يقودها الإسكندر الأكبر لتصل إلى حدود الهند، فتقضى بذلك على أكبر إمبراطورية عرفها الشرق القديم حين هزم الفرس فى ثلاث معارك حاسمة، وما كان للغزو العسكرى فقط أن يقيم حضارة لها طابعها المتميز؛ ذلك أن الحروب لا تقيم حضارات لولا ما اتبعه الإسكندر من سياسة رشيدة تمثلت فى أنه أسس فى العالم الشرقى سبعين مدينة طبعها بالطابع الإغريقى، وقد قُدر لإحدى هذه المدن أن تحمل مشعل الفكر الإغريقى؛ بل أن تصبح أهم مركز ثقافى فى العالم إبان المرحلة الهللنيستية، ألا وهى الإسكندرية، كذلك اصطحب معه فى فتوحاته عدداً من الفلاسفة، والعلماء، والأدباء، ولقد اتبع فى فتوحاته سياسة المزج بين

اليونانيين والشرقيين؛ حيث تزوج من أميرتين فارسيتين وبذلك حطم الحواجز الإقليمية التى كانت قائمة بين الإغريق والفرس، ومهد السبيل لعالمية العصر الهللينستى.

ولقد شكلت فتوحات "الإسكندر" بداية مرحلة من الحضارة الإغريقية، وقد كانت مرحلة تعبر عن بداية النهاية، ولم يكن الأمر كذلك لأن الإسكندر قد أكره الإغريق على غير سجيتهم حين ساقهم إلى الفتح، أو حين أضفى على نفسه صفة الألوهية فحسب، وإنما لأن ورثته قد انحرفوا عن سياسة المساواة بين اليونانيين والبرابرة، وأعادوا نعرة الاستعلاء، وسعوا إلى إقامة ملكيات عسكرية، وإذا كان الأمر قد استتب فى مصر تحت سيطرة البطالمة، فإن آسيا قد عانت من الصراع على السلطة على مدى قرنين من الزمان.

ويعد الامتزاج بين حضارتى الشرق والغرب من أهم ملامح الحضارة الهللينستية؛ حيث شهد الشرقيون روحاً لم يألفوها من قبل. ولكن هذا لا يعنى أن الشرق قد غُلب على أمره، إذ كانت الروح الشرقية أصلية راسخة؛ فظل الناس يتخاطبون بلغتهم الوطنية، حيث عجزت الروح اليونانية أن تتوغل فتسرى فى أعماق العقلية الشرقية، ولقد كان الدين راسخاً يتعذر أن يتزعزع، وبدلاً من أن تتعدل الروح الشرقية بما فُرض عليها من روح وثنية، انحدر الدين من الشرق إلى الغرب ليتبدل العالم اليونانى الوثنى، وليصل التبدل ذروته بظهور المسيحية.

يتسم العصر الهيللينستى أيضاً باستقلال العلوم عن الفلسفة؛ حيث ساد فى ذلك العصر التخصص الذى لم يكن كذلك فى المرحلة الكلاسيكية. وبفقدان دولة المدنية خسر اليونانى مدينته ودينه؛ ذلك أن آلهة المدينة قد ثبت عجزها عن حماية مدينته، ولا تعيش القلوب فى فراغ، ومن ثم التمس الناس أية عقائد، فانتشرت أديان غريبة، وعقائد سرية، وتسربت معتقدات تمزج آلهة مصر بآلهة الإغريق؛ ولكن نمط الحياة السائد الذى هو قوامه الصراع من

أجل المال لم يهيئ لإزالة القلق من النفوس، وأدت آثار طغيان الحياة المادية إلى تدهور الأدب، والفن، والعلم، والفكر؛ بل كان الانحلال الخلقى أشد وطأة من الانهيار الفكرى، ورغم انحدار الفكر الإغريقى، فذلك لا يعنى انهياره التام؛ حيث انطوت شيخوخة الفكر على حكمة لا يعرفها الشباب، وقد حل التسامح محل التعصب، وأصبحت هناك مراكز فكرية خارج بلاد اليونان.

أما الفصل الثانى من الباب الثالث والمعنون بـ"استسلام الفلسفة"، فيتناول اتجاهين فلسفيين متضادين من حيث المذهب، متفقين من حيث الغاية، ألا وهى محاولة حل مشكلات الحياة الإنسانية.

يمثل **الاتجاه الفلسفى الأول** المدرسة الأبيقورية التى لم تكن فلسفتها حكراً على طالبى الفلسفة، وإنما متاحة للناس جميعاً على اختلاف مراكزهم وأجناسهم، وتُنسب إلى "أبيقور" الذى دعا إلى عدم ضرورة البحث فى التفسيرات الطبيعية، ويرى أن غاية العلم هى تخليص البشر من خوف الظواهر، ومن الموت، وليس فى الفلسفة من يقين إلا قضيتان: اللذة خير والألم شر؛ على أن ما يجعل الحياة سعيدة ليس هو الانغماس فى الشهوات؛ إذ قد تؤدى إلى عواقب وخيمة؛ وإنما ذلك التفكير الهادئ، ولا مبرر للخوف من الموت؛ لأنه مجرد تفكك الذرات، فإن تحللت الذرات، فقد المرء الإحساس، وأصبح فى حكم العدم، وهذا هو ما يسمى "الأتراكسيا". لم يضف أتباع أبيقور إلى تعاليمه جديداً، ولقد ظل الانطباع عن الأبيقورية كما تركها المعلم أنها "فلسفة اللذة المعتدلة"؛ غير أنها بسبب سيرة بعض المنتسبين إليها، أصبح اللفظ يعنى فى أحد معانيه الفسق والفجور. أما فى أوساط الدين فقد أصبحت الأبيقورية تعنى المروق عن الدين.

أما **الاتجاه الفلسفى الثانى** فتمثله الرواقية؛ حيث كانت فلسفة العالم الهيللينستى، وكل ما عداها من فلسفات يُعد فى المرتبة الثانية وهى فلسفة متطورة تلاءمت مع مقتضيات تغير الظروف، وهذا هو ما مكنها من أن

تعيش بعد أن أُغلقت المدارس الفلسفية اليونانية بأمر الإمبراطور جيستينيان عام ٥٣٩م، وربما أعان على انتشار الرواقية عبر الحدود أنها لم تكن إغريقية خالصة سواء فى فلسفتها أو فى فلاسفتها، حيث كان مؤسسها فينيقياً، وكان معظم رجالها الأوائل سوريين أو رومان، مؤسسها "زينون" وكان من أهم تلاميذها إثنان آسيويان هما: "أقلافينتوس" و"كريسبوس".

يرى "كريسبوس" أن الفلسفة كالشجرة جذورها الميتافيزيقا، وساقها الطبيعة، وثمرتها الأخلاق، ولا يعنى الأمر مجرد وحدة بين فروع الفلسفة، وإنما يتعدى ذلك إلى تأصيل فلسفى عميق للأخلاق؛ فهناك ارتباط وثيق بين نظريتهم فى العالم ونظرتهم إلى الإنسان، وهو أمر مفتقد فى الأخلاق الأبيقورية.

والعالم بأكمله كائن ذو نفس عاقلة حكيمة؛ فلا شئ يقع مصادفة، وعلى الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى، وأن يترجم عنه بأفعاله، أى أن يحيا وفق الطبيعة والعقل، والحكيم هو من يقبل أحكام القدر طوعاً؛ بينما الشرير من ينظر إلى إرادته مستقلة عن القدر فيصرفها إلى لذته. والجبرية هنا لا تشكل قيداً على السلوك الإنسانى؛ لأنها تعنى أنه لا سلطان للإرادة الإنسانية على الأشياء الخارجية عنا؛ لذا يصبح للحرية مفهوم آخر ليس هو حرية الإرادة وإنما إرادة التحرر، وعلى هذا لم يكن الرواقيون متواكلين باسم القدر. أما عن مسألة انفعالات الإنسان إزاء الأحداث الخارجية، فالانفعالات هذه ليست لازمة عن الأحداث الخارجية؛ وإنما قبولنا لهذه الانفعالات هو الذى يحرم الإنسان من السعادة؛ فليس حكمنا بأن موت الصديق مصيبة هو الذى يثير فينا انفعال الحزن، وإنما إذعاننا للحزن إزاء موت الصديق هو الذى يجلب على الإنسان الشقاء، والانفعال وهو تصرف معارض للإرادة الكلية؛ فانفعال الحزن أو الأسف يعنى أن شيئاً قد حدث وكان يمكن ألا يحدث، والحكيم الرواقى هو من لا يفرح بما هو آت، ولا يأسف، ولا يرجو. وإنما يقف إزاء الحوادث الخارجية غير مكترث ولا مبال.

إذا كانت كل من الفلسفة الأبيقورية والرواقية تدعو إلى أن يجد الإنسان العزاء فى نفسه لا فى شئ خارجها، فإن شكاك العصر الهيللنستى قد حملوا شعار "لا شئ يهم"؛ فاللامبالاة هى أفضل ما ينبغى للنفس المرهقة. ومن ثم وجب العدول عن الحكم والامتناع عن الجدل.

ويؤكد "أ.د. صبحى" فى تعقيبه على فلسفة العصر الهللينستى على تلك الصلة الوثيقة بين المذاهب الفلسفية وحضارة ذلك العصر، كذلك يؤكد أن الروح الشرقية بدأت تزحف على هذه المدارس الفكرية حتى بدت الملامح الإغريقية بعضها شاحبة، يتضح ذلك فى الرواقية حيث قبلت الاعتقاد بالتنجيم وغيره من المعتقدات الشرقية، وربما يعد ذلك إرهاصاً بغزو فكرى من الشرق إلى الغرب.

لعبت فلسفة أفلوطين (ت. ٢٧٠ م) الدور الهام فى إقامة ذلك الجسر الفكرى بين الشرق والغرب، وحقيقة أن أفلوطين متأخر عن القرون الثلاثة التى عُرفت باسم العصر الهللينستى، ولكنه يمثل الحلقة النهائية فى الفلسفة الإغريقية؛ حيث استجمع فى فلسفته كل العناصر الروحية استعداداً لتقبل عقيلة جديلة.

أما الفصل الثالث فيلقى الضوء على الإسكندرية التى كانت أهم مدن العالم الهللنيستى، حيث ازدهرت فيها الحضارة التى يمكن أن تزدهر بفضل قوة الدولة، وغابت عنها مظاهر الحضارة التى تغيب فى ظل الحكم المطلق، وعرفت حياة الترف والبذخ، ومع الترف المسرف تضيع الأخلاق، ومع الحكم المطلق تفتقد الحرية، وبدأ الانحلال يدب فى كل شئ، ولم يفلح البطالمة فى أن يوحدوا بين "زيوس" و"سيرابيس"؛ حيث إن الديانات لا تفرض من فوق، ولأن أديان اليونان لم تبلغ فى سموها وقداستها ما كان لدين المصريين. على أن العلم غير الدين؛ حيث شيد "بطليموس" الأول متحفاً كان مقراً للعلماء والباحثين، وملتقى للمفكرين من كل فج، وقد ألحق

بالمتحف مكتبة ضخمة، وبعد بناء معبد السرابيوم ألحقت بـه مكتبـة أخـرى فأصبحت بالإسكندرية مكتبتان عامتان تحويان معظم تراث الإنسانية، وازدهر العلم فى ظل المتحف والمكتبة، فبلغ العلم الرياضى أوج مـا بلغتـه العقليـة الإغريقية على يد "إقليدس" و"أرشميدس" أما فيما يتصل بالفلسفة نجد أن هناك اتجاهين فى مدرسـة الإسـكندرية: الاتجـاه الأول يتمثـل فـى الغنوصـية، والثانى لدى "فيلون السكندرى".

ويتناول الفصل الرابع الحديث عن العلوم والآداب، وفى هذا الصـدد ثمـة تساؤل يفرض نفسه، كيف تسنى هـذا التقـدم العلمـى فـى عصـر تتـدهور فيـه الحضارة؟ لقد تقلصت الفلسفة فى ظل حكم ديمقراطى، بينما تقدم العلم فى ظـل حكم ملكى؛ وتفسير ذلك أن الفلسفة لا تقتضى غير فكر متحرر، ثم مبنى بسيط حتى ولو كان سقيفة كسقيفة الرواقية، بل ربما لا يحتاج إلى مبنى، وقد كانت فلسفة سقراط فى الطرقات والأسواق؛ أما العلم فيلزمه أدوات بحث، وأجهـزة، ومراصـد، ومعامل، مما لا يقدر علـى اقتنائـه الأفـراد، كـذلك يعـد تشـجيع العلـم، وإنشـاء المتاحف والمكتبات مظهراً من مظاهر الفخامة، واستعراض الثروة.

وفى خاتمة الكتاب، يعـاود "أ.د. صـبحى" التسـاؤل عـن كيفيـة قيـام الحضارة، وهل لابد لكل حضارة من انهيار كأنه أجـل محتـوم؟ وهـل تصـلح الحضارة الإغريقية لسائر الحضارات؟

فيما يتصـل **بالتساؤل الأول** فالإجابـة عنـه تماثـل مـا قالـه "هيجـل": "إذا ما قُدر لأمة أداء دورها فى التاريخ لتتصدر مسـرح الأحـداث، تلاشـت الهوة بين الإمكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة وعن الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل"؛ ذلك أن الحضارات كالأفراد يصل الفرد إلى النبوغ إن أمكنه أن يستثمر موهبته الفردية إلى حد يبلغ به درجـه النبـوغ، ولقـد كـان للإغريق إمكانيات تمثلت فى النزعة الفرديـة، والنزعـة الإنسـانية، والنزعـة النظرية المتمثلة فى التأمل، وذلك على نحو ما تم ذكره سلفاً.

أما السؤال الثانى: هل لابد لكل حضارة من انهيار كأنه أجل محتوم؟ فالحضارات تموت انتحاراً ولا تموت قضاءً وقدراً؛ وقد فقدت الروح الإغريقية أهم مقوماتها خلال الحروب الأهلية بين المدن، حينما فقدت وحدتها وحريتها، فضلاً عن فتوحات الإسكندر التى حمّلت الإغريق ما لا طاقة لهم به، حيث فتحت هذه الفتوحات عليهم نافذة على الشرق هبّت منها أعاصير عاتية عجزت الروح الإغريقية عن أن تواجهها.

أما التساؤل الثالث: هل تصلح الحضارة الإغريقية لسائر الحضارات؟ فإن كل ما أنتجته العقلية الإغريقية لا يصلح لسائر الحضارات، وإنما هو نتاج لخصائص ومظاهر تخصها، ومن ثم فإن الاقتباس منها يُعد نوعاً من التقليد.

ثم يعلن "أ.د. صبحى" فى النهاية خلاصة رؤيته لما أرّق فكره وذكره فى مقدمته للكتاب، وذلك فيما يتصل بتأخر الحضارة المصرية، ويرى فى هذا أن الحضارات تتعثر لأن مفكريها لا يستطيعون أن يستشفوا روح حضارتهم، وروح سائر الحضارات؛ فلا يعرفون تفرقة، ولا يدركون تمييزاً بين ما يصح أن يُقتبس منه، وما يلزم الإعراض عنه، ويرى أن هذه هى آفة مصر منذ أن سعت إلى النهضة منذ أكثر من قرن ونصف بالنسبة لحضارة الغرب.

قصة الحضارة الإنسانية
قراءة فى كتاب
" فى فلسفة الحضارة "

بقلم الدكتور
محمد على خضر
دكتوراه فى الفلسفة المعاصرة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

سوف نتناول فى هذا المقام عرضاً لكتاب "فى فلسفة الحضارة" للدكتور "أحمد صبحى" -رحمه الله- الصادر عن دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، فى ٢٠٠٦، وهو كتاب على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لدارسى التاريخ والفلسفة؛ حيث يقدم لنا تصوراً عميقاً لمسيرة الحضارة الإنسانية، والتى جمعت فى مراحلها المختلفة بين النهضة أحياناً والكبوة فى أحيان أخرى، أو بعبارة أخرى الازدهار ثم الانكسار فيما يمكن تسميته بدورة الحضارة: يتناول "المؤلف" ثلاث حضارات وثيقة الصلة بالحضارة العربية وهى الحضارة اليونانية - والإسلامية - والغربية. بأسلوب يتصف بالدقة والعمق لقصة الحضارة الإنسانية وخطاها المنتظمة عبر التاريخ، وكيف أنها تبدأ بالنشأة، ثم الازدهار، ثم الانهيار كما هى الحال بالنسبة لمسيرة كل الكائنات الحية.

وسوف نقدم فى هذا العرض لرؤية أ.د. "أحمد صبحى" لفلسفة الحضارة؛ وهى الرؤية التى تقوم على التعاقب الدورى للحضارات كما يتضح فى ثنايا هذا الكتاب

ولكن قبل أن نخوض فى الحديث عن هذه الحضارات بمزيد من الشرح والتوضيح، يجدر بنا أولاً أن نعرف ما المقصود بفلسفة الحضارة؟

يقول "المؤلف" إن لفظ الحضارة مشتق من الحضر؛ غير أن هذا اللفظ قد تغير معناه بمرور الزمن، فبعد تقدم الدراسات الأنثروبولوجية أضحى للفظ الحضارة مفهوم آخر ينأى به عن كونه نمطاً راقياً من الحياة، أو أنه مقصور على بعض الشعوب، وغدا لكل شعب نصيب من الحضارة قل أو أكثر طالما أنه يمارس نمطاً من الحياة يميزه؛ بحيث يمكن القول بحضارة الشعوب البدائية، أو الحضارة فى عصر ما قبل التاريخ.

ويرى "د. صبحى" أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لتتبع إنجازات العقل البشرى فى التاريخ، فذلك أجدر بالإهتمام من اختيار الملوك، والحكام، وحواديت البلاط. وأن الخير الحقيقى للإنسانية ليس فى قادتها وحكامها؛ وإنما فى فلاسفتها وعلمائها ومفكريها، ولعل هذا ما حدا بالفيلسوف الفرنسى "ڤولتير" إلى المطالبة بضرورة تحول الدراسة فى التاريخ من التاريخ السياسى والعسكرى إلى تاريخ الحضارة.

إن هذا النمط من الدراسات التاريخية قد عرفه المسلمون فيما يعرف "بكتب الطبقات" مثل طبقات المحدثين للواقدى، وطبقات الفقهاء للشيرازى، وطبقات الشافعية للسبكى، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، وطبقات الصوفية للسلمى، وطبقات الشعراء لابن سلام، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة، وطبقات النحويين واللغويين للزبيدى وغيرها.

فالنقلة الأولى فى الكتابة التاريخية كانت من التأريخ السياسى إلى التأريخ الحضارى.

ويوضح "د. صبحى" الاختلاف بين فلسفة الحضارة وتاريخ الحضارة بقوله: إن فلسفة الحضارة تختلف عن تاريخ الحضارة؛ فتاريخ الحضارة وصف

وتقرير أما فلسفة الحضارة فتعليل وتفسير، وبينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تنحو نحو التعميم والكليات.

كما أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما نستخلص فى فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة. فى فلسفة الحضارة انتقال من وقائع تاريخية جزئية إلى أحكام عامة كلية، فالمنهج فيها هو منهج الاستقراء؛ أما فى فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة عادةً يفسر فى ضوئها التاريخ العالمى.

ويطرح "د. صبحى" تساؤلاً هاماً فى الصفحات الأولى من الكتاب هل هى حضارة إنسانية واحدة أم حضارات متباينة؟

ويجيب بأن لكل حضارة خصائصها الذاتية التى تختلف فيها عن سائر الحضارات، بحيث ما يقال عن واحدة منها لا يصح إطلاقه على سائر الحضارات؛ فالحضارات الشرقية القديمة: كالصينية، والهندية، والفارسية، والبابلية، والسريانية، والسبأية، والمصرية لا تتماثل أو تتشابه مع بعضها البعض، كما أن الحضارات اليونانية، والرومانية، والإسلامية، والأوربية الحديثة لا تنتظم فى مجرى متصل واحد. ومع ذلك فهناك اتجاهان فى دراسة فلسفة الحضارة:

اتجاه الوحدة والتماثل مما يذكرنا فى الفلسفة بنظرية بارمنيدس فى الثبات، واتجاه التنوع والاختلاف مما يذكرنا بعبارة هيرقليطس: "كل شئ فى تغير مستمر". ويتفق "أستاذنا" مع الرأى القائل بالاختلاف والتنوع، فأبو التاريخ هيرودوت سجل اختلافاً فى أساليب حياة الشعوب، مما يفسر الصراع الحضارى الذى يجعل الحروب بين الدول أمراً لا مفر منه.

على أن الأديان العالمية وبخاصة المسيحية والإسلامية كانت أول من وحَّد بين حضارات متباينة، فاتحدت أوروبا تحت لواء الحضارة المسيحية فى ظل الدولة الرومانية، كما اتحدت دول الشرق من المغرب إلى الهند تحت لواء حضارة إسلامية واحدة.

متناقضات الحضارة اليونانية:

يكشف "د. صبحى" فى الباب الأول من كتابه - وهو بصدد الحديث عن الحضارة اليونانية - عن حقيقة تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية، وهى أن الاعتقاد بأن الحضارة الإغريقية أو اليونانية نسبة إلى بلاد اليونان هو خطأ تاريخى! (ص ٢٣)، لأن هذه الحضارة - كما يقول - قد نشأت على سواحل آسيا الصغرى، وانتشرت وازدهرت فى مناطق بعيدة عن بلاد اليونان؛ فقد تأثرت هذه الحضارة بالحضارات الأخرى، وأخذت اللغة اليونانية أبجديتها من الحضارة الفينيقية، كما كان للحضارة البابلية الفضل فى معرفة اليونان بعلم الفلك، فضلاً عن رحلات كبار مفكرى اليونان من أمثال أفلاطون وهيرودوت إلى مصر (ص٢٤).

وقد مرت الحضارة الإغريقية بثلاث مراحل:

مرحلة النشأة:

وتسمى بالمرحلة العتيقة منذ القرن الثانى عشر ق.م. إلى القرن السادس ق.م ومن أهم مظاهرها ملحمتا "الإلياذة والأوديسية" و"وحى دلفى" و"الألعاب الأوليمبية" (ص٣٢).

مرحلة الازدهار أو "المرحلة الكلاسيكية":

منذ القرن السادس حتى الثلث الأخير من القرن الرابع ق.م، وهى تمثل تضج الفكر الإغريقى، ومن مظاهرها الفلسفة والمسرح، وقد ازدهرا لأسباب من أهمها: ضعف سلطة الدين، وظهور النزعة الفردية، ونظام دولة المدينة (ص٣٨).

مرحلة التدهور:

عقب فتوحات الإسكندر (سنه ٣٢٠ق.م) حيث امتزج الفكر الإغريقى بالفكر الشرقى، وهو ما عرف بالمرحلة الهيللينستية، مما أدى إلى انتقال مراكز

الحضارة إلى خارج بلاد اليونان، وأصبحت مدينة الإسكندرية هى مركز الحضارة الإغريقية بدلاً من أثينا، كما أصبحت مكتبة الإسكندرية أشهر مكتبة فى العالم القديم، وبذلك فقدت أثينا قيادتها الفكرية، سواء باعتبارها رائدة الديمقراطية، أم منار الفلسفة، وكان ذلك من متناقضات الحضارة اليونانية (ص٤٤، ٤٥).

ولكن يبقى السؤال: كيف كان مصير الفلسفة فى مرحلة شيخوخة الفكر والحضارة؟

يتفق الباحثون على تراجع جميع مباحث الفلسفة، ليحتل مبحث الأخلاق الصدارة، ويُفسر الاهتمام بالبحث الخلقى بانهيار الأخلاق؛ فحين تتفكك الحياة الاجتماعية، وحين تطغى القيم المادية على سلوك الأفراد، فإن رد الفعل أن تتصدى الأخلاق لتقدم للفرد طريقه إلى السعادة.

حقيقة كان سقراط مهتماً بالأخلاق، ولكن فلسفة الأخلاق كانت لديه فى إطار غاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة. أما وقد فقد الفلاسفة القدرة على وضع نظريات فى تفسير الكون أو الإنسان، فقد أصبحت الأخلاق محور الاهتمام. يقول أبيقور: "وظيفة الفلسفة الحقيقية ليست فى تفسير العالم؛ بل أن تهدينا إلى السعادة، وأن تخلصنا من كل أنواع الجزع والاضطراب" (ص٤٨).

ثانياً ـ الحضارة الإسلامية:

يطرح "د. صبحى" فى مستهل الباب الثانى والخاص بالحضارة الإسلامية هذا السؤال: هل هى حضارة عربية أم إسلامية؟ ذاهباً إلى أن من يرجحون الوصف بأنها عربية، يقولون بأن العرب هم أول من تلقى الإسلام، وحمل لواءه، ونشر حضارته، فضلاً عن أن اللغة العربية هى لغة هذه الحضارة (ص٥٥).

أما الذين يرجحون تسميتها بالحضارة الإسلامية؛ فلأنها قامت على الإسلام وبالإسلام، كما أن شعوباً غير عربية قد أسهمت فى قيام هذه

الحضارة، ويفضل "أستاذنا" الصيغة الإسلامية لوصف العربية؛ كأن يقال "فلسفة إسلامية"؛ لأن أقسام الفلسفة الإسلامية ثلاثة: علم الكلام وموضوعه الدفاع عن العقيدة الإسلامية فى مقابل علم اللاهوت المسيحى أو اليهودى، فهو يرتبط بالإسلام، ولا شأن له بالقومية أو اللغة، ثم "فلاسفة الإسلام" وتدور فلسفتهم حول التوفيق بين الفلسفة والدين، ولا شأن لها بالقومية أو اللغة. وأخيراً التصوف وهو يعبر عن الجانب الروحى فى الإسلام وله نظيره فى سائر الأديان، ولذا يقال تصوف مسيحى، أو تصوف بوذى، ولا يقال تصوف إنجليزى أو فرنسى حتى يناظره تصوف عربى (ص٥٦). كما أن العلوم الدينية كلها تنتسب إلى الإسلام، فيقال "تفسير إسلامى" أو "فقه إسلامى".

على أن هناك علوماً مدنية كالرياضيات، والفلك، والطب اصطلح الباحثون على تسميتها بالعربية.

ولحل هذا الإشكال مال بعض الباحثين إلى التوفيق بتسميتها بالحضارة العربية الإسلامية، وهى تسمية لا يقبلها الفرس، أو الهنود، أو البربر، لذا فإن الوصف الإسلامى للحضارة هو الأدق تاريخياً، وهو الأكثر قبولاً لدى الجميع.

فهى حضارة عربية النشأة، إسلامية المسيرة (ص٥٦).

متناقضات الحضارة الإسلامية:

لنتساءل أولاً قبل الخوض فى متناقضات الحضارة الإسلامية كما أوضحها المؤلف: لماذا قامت حضارة عقب نشأة الإسلام؟

الحقيقة أنه لم يكن ممكناً تصور وجود حضارة فى المنطقة العربية لولا ظهور الإسلام؛ فقد قدم الإسلام تصوراً مبايناً للمسيحية، سواء بصدد الحياة على الأرض، أم بصدد المثل الأعلى للإنسان؛ فليس نزول آدم عقوبة

على خطيئة، وإنما ليكون خليفة الله فى أرض دون ملائكته، وهكذا أشاع الإسلام نظرة متفائلة بديلاً من التصور اللازم عن الخطيئة الأصلية فى المسيحية؛ ولكن من الخطأ تعميم الحكم بصدد الأديان بالحضارات، فإذا كانت الحضارة الإغريقية علمانية وإذا كان للكهنوت دور فى تدهور حضارة العصر الوسيط، بينما اقترن عصر النهضة الأوربية بمعارضة دور الكنيسة ورجال الدين (ص٥٧)، إلا أنه ما كان يمكن تصور قيام حضارة فى شبه الجزيرة العربية لولا ظهور الإسلام.

ثم يسرد المؤلف قصة الحضارة الإسلامية منذ النشأة وحتى فترات الانكسار والانهيار، موضحاً المتناقضات الكبيرة التى حفلت بها تلك الحضارة.

دور النشأة:

إن وحدة الدين والدولة فى مؤسس واحد هو نبى وهو حاكم، كان مما يسَّر قيام حضارة متجانسة دينياً وسياسياً، دون التعرض لخلافات عقائدية أو إضطرابات سياسية (ص٦٣).

دور الازدهار:

لقد استند الإسلام كدين على أربعة مصادر للتشريع:

١ - القرآن الكريم.

٢ - الحديث.

٣ - الاجتهاد أو القياس.

٤ - الإجماع.

وكانت هذه هى مرحلة الازدهار الحقيقى للفكر الإسلامى؛ حيث ظهرت العلوم المدنية كالكيمياء، والفن، والزخرفة الإسلامية وغيرها من العلوم (ص٨٢).

دور الانهيار:

يشير "المؤلف" إلى أن السياسة كانت أول مصدر للخلاف؛ إذ لم يمضِ على وفاة الرسول ﷺ ربع قرن إلا واقتتل المسلمون، وتفرقوا شيعاً وأحزاباً، وانتشرت مظاهر الضعف بسبب السياسة التى أورثتهم العداوة والبغضاء، وفرقت دينهم إلى سنة، وشيعة، وخوارج (ص٨٧).

واشتد الظلم فى عهد ملوك بنى أمية، إلا عهد خلافة عمر بن عبد العزيز، وثارت الفتن واستشرى الفساد، وكان الناس بين بلاءين: بلاء الخليفة إن قويت الدولة واستعان على رعيته بالعسكر، وبلاء بالفتن والثورات إن ضعفت الدولة، ويكفى للدلالة على فساد السياسة أن يعاصر إنسان متوسط العمر ثمانية أو تسعة من الخلفاء منهم من قُتل كالمتوكل، وثلاثة خُلعوا وقُتلوا كالمستعين، والمعتز، والمهتدى، ولم ينج عصر من خليفة أسعده الحظ فمات على فراشه، أو دون فتنة أو غارة أو تمرد؛ إذ يسلط الله ظالماً على ظالم (ص٨٨).

ولكن كان الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقاً ومبايناً لتلك الصورة القاتمة التى عرضناها؛ ففى القرن الثالث الهجرى والنصف الأول من القرن الرابع - أزهى عصور الإسلام - اكتملت المذاهب الأربعة فى الفقه، وتُوفى آخر الفقهاء أحمد بن حنبل (عام ٢٤١هـ)، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخارى، ومسلم، وابن ماجة، وابن داود، والترمذى، والنسائى.

وفى علوم الأدب والنحو كابن الفراء، و ابن السكيت، والجاحظ، والمبرد، والرياش، وغيرهم، ومن المؤرخين، والجغرافيين البلاذرى والدينورى والطبرى، ومن الفلاسفة الكندى والفارابى.

وفى التصوف الحارث المحاسبى، وأبو القاسم الجنيد، وهذا التناقض فى صورة الحضارة الإسلامية. لا يدعو إلى الدهشة؛ فقد كانت الدولة أشبه

بالمرج الأخضر الذى ينبت الحب والفاكهة، كما ينبت الشوك والعشب المسموم (ص٩٠).

شيخوخة الفكر الإسلامى:

لقد بدأت أعراض الشيخوخة منذ القرن الخامس؛ حين بدأ من أثروا الفكر الإسلامى يرمون خصومهم بالمروق من الإسلام، أو الحرمان من رحمة الله؛ فالمتكلمون قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة، وإنه لا يصح الصلاة خلف معتزلى، ولا يحل أكل ذبيحته، ولا رد السلام عليه، ويشخص "أستاذنا" هذا الداء الذى أصاب الحضارة الإسلامية بأنه أول أعراض شيخوخة الفكر الإسلامى (ص ٩٣).

وهذا الداء واكبه نضوب فى معين الأصالة؛ حتى إننا لا نكاد نجد سفكراً أصيلاً منذ القرن الثامن الهجرى باستثناء إبن خلدون (ص ٩٣). وانتشرت الخرافات، وساد الاعتقاد بكرامات الأولياء، وزيارة القبور، والنذور للأولياء، والاعتقاد بنفعهم وضرهم حتى فى قبورهم.

والحقيقة أنه قامت حركات إصلاحية تحاول القضاء على كل هذه البدع ولو بالقوة: كحركة محمد بن عبد الوهاب فى نجد والحجاز؛ ولكنها كانت تعالج العرض دون المرض، والمظهر دون أصل الداء، وما للشيخوخة من شفاء. ويرى "د. صبحى" أن هذا الانهيار ليس قضاءً وقدراً ولكن بما كسبت أيدى الناس (ص٩٥).

الحضارة الغربية الحديثة:

نشأت الحضارة الغربية الحديثة فى عصر النهضة فى إيطاليا فى منتصف القرن الرابع عشر، وقد جسدت هذه المرحلة العديد من المظاهر الحضارية الأساسية، وكذلك القيم الاجتماعية، وكان للاتجاه الإنسانى دوره فى إحياء المعرفة الكلاسيكية.

فالإنسانيون أمثال ليوناردو، وبرونى، وسالوناتى، وبروكر، هم من لعبوا الدور الرئيس فى حضارة عصر النهضة، باهتمامهم بالفلسفة الخلقية، والسياسية، مما أدخلهم فى صراع مع الفلاسفة الذين قاموا فى ذلك الحين بتدريس الأخلاق والسياسة فى الجامعة (ص١٠٤)، كما شهد هذا العصر إحياءً للفلسفة اليونانية، وبخاصة الأرسطية فى كتابات سواريز Suarez وچون الأكبر John Major، والأفلاطونية فى كتابات فيتشينو Ficino (ص١٠٧)، وكذلك الرواقية والأبيقورية، ومذهب الشك الذى وجد له أرضاً خصبة فى عصر النهضة (ص١٠٨، ١٠٩).

أما القرن السابع عشر فقد شهد ازدهار الحضارة الغربية، وفى هذه المرحلة ظهر مفهوم "المنهج" بوصفة مظهراً حضارياً لهذه الفترة.

فلقد تميز هذا القرن بميزتين أساسيتين هما: "المنهج التجريبى، عند فرانسيس بيكون كما ورد فى كتابه "الأورجانون الجديد" Novum Organum ١٦٢٠م، "والمنهج العقلى" عند ديكارت كما ورد فى كتابه "مقال عن المنهج" Discours de la Methode ١٦٣٧م، ولكن كل من هذين المنهجين كانت له عيوبه (ص١١٥). فمنهج بيكون لم يخلُ من جوانب سلبية، كما أن منهج ديكارت كان يدور أساساً حول فكرة الذاتية، مما أوقعه فيما يمكن تسميته: "مأزق التمركز حول الذات" (ص١٣٤).

الجانب العلمى فى الحضارة الغربية:

يعد الجانب العلمى الذى أسهمت به الحضارة الغربية لخدمة الإنسانية، من أروع وأنصع جوانبها.

فما قدمته الحضارة الغربية فى مجال العلوم، وبخاصة فى القرنين التاسع عشر والعشرين، ليس فحسب تتضاءل إلى جانبه الحضارات الأخرى فى تاريخها الطويل؛ بل إنه كقياس القطار إلى الدابة بالنسبة للقرن الثامن عشر

نقطة البدء فى الجانب العلمى تبدأ فى القرن السادس عشر عند كوبرنيقوس؛ فإليه يُنسب النظام الفلكى المعمول به إلى يومنا هذا.

والحقيقة أن فلكيى الحضارة الإسلامية سواء فى مرصد مراغة أو فى الأندلس كانوا قد بينوا رياضياً وفلكياً خطأ نظرية بطليموس فى دوران الأجرام السماوية حول الأرض، ولكن كانت تعوزهم القفزة الأخيرة - على حد تعبير تومى هاف - التى لا يتسنى أن تقوم بها حضارة فى طور شيخوختها آنذاك (يقصد الحضارة الإسلامية).

أما فى الحضارة الغربية فقد تابع يوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٣٩م) اكتشاف كوبرنيقوس فى مجال علم الفلك، فاكتشف القوانين التى تحدد مسار الكواكب السماوية التى اعتمد عليها الملاحون فى أسفارهم، وتبعه جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) الذى عارض آراء الكنيسة، وجاهر باتباعه آراء كوبرنيقوس. أما إذا نظرنا للقرن السابع عشر وهو عصر نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م)، فنجد أنه يتميز من الناحية العلمية بخاصيتين:

الأولى: ضعف هيمنة أرسطو على الفكر العلمى، وبخاصة فى مجالى الطبيعة والآثار العلمية، وذلك لاستخدام أرسطو المنهج التأملى النظرى فى أبحاث علمية تفتقر إلى التجربة، وهو مالا بتطابق مع الأفكار العلمية فى القرن السابع عشر.

الثانية: تضاؤل نفوذ الكنيسة التى كانت تدعم آراء أرسطو، مما وسع من مساحة الحرية للعلماء.

لقد ارتبط اسم نيوتن بكثير من الإنجازات العلمية والفلسفية، فهو واضع أسس علم حساب التفاضل والتكامل الذى مكّنه من تفسير الظواهر الطبيعية بلغة رياضية.

ولكن يبقى السؤال الذى يؤرقنا نحن فى العالم العربى: لماذا نهض الغرب علمياً وتأخر المسلمون؟

يفسر "د صبحى" لغز نجاح العلم فى الغرب، وتعثره فى الحضارات الأخرى بأسباب يرجعها إلى تحرر الغرب من المعوقات السياسية، والدينية، والاجتماعية، فضلاً عن تسامح، بل وتشجيع للعلماء، وإتاحة كل فرص البحث لهم.

علماء ومخترعون فى الحضارة الغربية:

١ - لافوازييه: Lavoisier (ت. ١٧٩٤م)

هو أول من اكتشف أن الاحتراق هو إتحاد الشئ المحترق بالأوكسجين. انتهت حياته نهاية مؤلمة ومفجعة، فقد أعدمته الثورة الفرنسية بدعوى تأييده الملكية، وقيل بعد وفاته: ليست جريمة الثورة الفرنسية فى إعدامها لويس السادس عشر، وإنما فى إعدامها لافوازييه (ص١٨٧).

٢ - مكسويل (ت. ١٨٧٩م):

يعود إليه الفضل فى اكتشاف المعادلات الرياضية التى أقامت جسراً بين النظرية التموجية فى الضوء، والتموج الكهرومغناطيسى، وبذلك جعل من الضوء شكلاً من أشكال الطاقة الكهرومغناطيسية.

٣ - جون دلتن (ت. ١٨٤٤م):

من أوائل العلماء الذين لهم الفضل فى اكتشاف الذرة؛ إذ يرجع إليه الفضل فى بيان أن التفاعل الكيميائى إنما يعنى اتحاداً بين الذرات.

٤ - إمير وأفوجادرو:

تعتبر أفكاره العلمية امتداداً لجهود من سبقوه من علماء الذرة؛ فقد أوضح أن أبسط جزئ يتركب من ذرتين حين يتحدان اتحاداً كيميائياً، وأن المواد الكيميائية تتركب من جزئيات.

٥ - مدام كورى (ت. ١٩٣٤م):

هذه المرأة التى خلدها تاريخ العلم، لما قدمته من خدمة جليلة للإنسانية تمثلت فى اكتشافها غاز الراديوم (ص١٨٨).

٦ - أينشتين:

هو مؤسس النظرية النسبية؛ تلك النظرية التى ترى أن لا شئ مطلق، فليس من مكان مطلق، فالزمان الفلكى المعروف لنا مرتبط بدوران الأرض حول الشمس، ولأن المجموعة الشمسية نفسها فى حالة دوران دائم فى الفضاء الفسيح، فتقدير وضع أى جسم فى المكان مستحيل، وإنما يتعذر وضعه بالنسبة لغيره المتحرك (ص ١٨٩-١٩٠).

وكما تميزت الحضارة الغربية بالانفراد بالنبوغ فى مختلف العلوم، كذلك تميزت بالاختراعات فى شتى المجالات من المصباح الكهربائى إلى التليفون، والتلفاز، وأجهزة التبريد، إلى الطائرات فى الفضاء ومن بين هؤلاء المخترعون:

توماس أديسون:

وتنسب إليه العديد من الاختراعات العلمية؛ فهو مخترع المصباح الكهربائى الذى طوره إلى اختراع محطة توليد كهربائية تضئ مدينة بأكملها.

وكذلك **ماركونى** والذى يرجع إليه اختراع الاتصالات السلكية واللاسلكية عبر القارات؛ حيث أثبت أن الموجودات اللاسلكية تنحنى مع تحدب الأرض ولا تسير فى خطوط مستقيمة.

وقد سارت الاختراعات بسرعة مذهلة فى النصف الأخير من القرن العشرين، حيث تم اختراع محطة الإذاعة التى بدأت فى عام ١٩٣٤، ثم أعقب ذلك اختراع جهاز التلفزة؛ حيث تتحول الصور والأشكال إلى مجموعة من النقط والبقع تنتقل لاسلكياً عبر الفضاء الرحب إلى أجهزة الاستقبال، فتتجمع بذلك الصورة مع الصوت.

الصهيونية بوصفها أيديولوجية مرشحة للانهيار:

يحتوى الفصل الأخير من هذا الكتاب القيِّم رؤية تنبؤية للأيديولوجيات التى هى مرشحة للانهيار.

ومن أهم هذه الأيديولوجيات التى يتنبأ "المؤلف" بسقوطها وانهيارها "الصهيونية"؛ فالتاريخ يعلمنا أن الصهيونية لا محالة مآلها إلى زوال لأسباب يرجعها "الكاتب" إلى الصراع الدينى العلمانى الذى يزداد حدة فى المرحلة المقبلة؛ فهذا هو أخطر صدع يهدد الهوية الثقافية للمجتمع الإسرائيلى، كما أن ما يشير إلى حتمية الانهيار هو الاعتقاد الصهيونى بشرعية الوجود، وأنهم أصحاب الأرض، وتأسيس هذه الشرعية بالقمع العسكرى. فما من دولة قامت على القمع العسكرى إلا وكان مصيرها إلى الزوال؛ ذلك أن الدولة العسكرية يؤدى بها السلام إلى أن يفقد الجندى صلابته، وفى التاريخ القديم نجد من ذلك نموذجين: الدولة الآشورية ثم اسبرطة، فمع انتصاراتهما المذهلة، لم يبق من أى منهما أدنى أثر (ص٣٦٤). كما أن عدم التجانس بين اليهود فى الأصول العرقية والثقافية يشكل سبباً لحتمية هذا الانهيار.

إن مجتمعاً غير متجانس فى أصوله العرقية والثقافية يتعذر للدين أن يشكل بين أفراده وحدة الانتماء أو الهوية (ص٣٦٥). إن وقائع التاريخ تدلنا على أن عوامل اختلاف الأعراق والأجناس والجنسيات أقوى من العامل الدينى حتى فى الإسلام؛ فمع مخاطبة الله للمسلمين ﴿وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المؤمنون: ٥٢)، ومع أمره لهم ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ (آل عمران ١٠٣) فإن هذه الوحدة لم تدم بأكثر من ثلاثين عاماً هى عمر الخلافة الراشدة، ثم طغت على السطح العوامل العرقية والشعوبية، والتى كانت من عوامل التفكك فى الدولة الإسلامية، إلى أن تغلبت فى العصر العباسى الثانى.

وعوامل التفكك فى اليهودية أشد وأقوى بصرف النظر عن الحق والباطل فى المقارنة بين الإسلام واليهودية (ص٣٦٦).

رؤية نقدية:

يحتوى الكتاب الذى بين أيدينا على إشارة واضحة للعيان، وهى أن عصر الحضارات الكبرى (اليونانية - والإسلامية - والغربية) والذى

يضرب بجذوره فى عمق التاريخ ، قد توقف بعد القرن التاسع عشر، وأنه مع بزوغ قرن جديد هو القرن العشرين حلّت الأيديولوجيات محل الحضارة، وهذا هو جوهر الخلاف فى وجهات النظر بينى وبين "المؤلف"؛ فقد لا أتفق مع "أستاذنا" فى أن زمن الحضارات الكبرى قد ولى وانتهى إلى غير رجعة وحل محله عصر الأيديولوجيات.

فالصين فى أوج حضارتها القديمة لم تحقق أياً من المكاسب السياسية، والاقتصادية، والتكنولوجية التى بلغتها فى وقتنا الراهن، وعليه – ففى تقديرى – أن النهضة العلمية التى تشهدها الصين اليوم هى استحضار لعظمة الحضارة الصينية القديمة.. كذلك فإن النهضة التكنولوجية والمعلوماتية التى يشهدها العالم الغربى الآن لا ينظر إليها الأوروبيون على أنها أيديولوجية عابرة كما نصفها نحن، وإنما على أنها امتداد حضارى.

فلا يمكن الجزم بنهاية الحضارة عند حقبة معينة أو عصر معين؛ فإذا قلنا مثلاً: إن الحضارة الفارسية قد انتهت، نجد أن هذا الكلام يدحضه الواقع، فما تغير هو التوجه الدينى لهذه الحضارة؛ فالجمهورية الإسلامية فى إيران تستعيد اليوم مجد إمبراطوريتها الغابرة بصورة أقوى مما كانت عليه، وتنفض عن كاهلها غبار التاريخ لتعود أقوى بكثير مما كانت عليه فى مجدها الإمبراطورى، مما يعزز رؤيتنا فى استمرارية الحضارة وتطورها.

من ناحية أخرى يشير الكتاب إلى أن الصهيونية هى الأيديولوجية الأهم المرشحة للانهيار، والسؤال: هل الصهيونية وحدها هى التى ينطبق عليها هذا الوصف؟ ألا يمكن اعتبار الامبريالية، والاستعمار، ومبدأ احتلال أراضى الغير ومحرقة اليهود، ومعاداة السامية، والخوف من الإسلام من الإيديولوجيات التى انهارت فى الماضى، ومحكوم على ما تبقى منها بالانهيار؟

ألا يمكن اعتبار مفاهيم مثل الاحتكام إلى القوة فى العلاقات الدولية والحرب الصليبية (الحرب على الإرهاب) من الأيديولوجيات التى انهارت فى الماضى، ومرشحة للانهيار والدليل على ذلك: خطاب "باراك أوباما" التصالحى مع العالم الإسلامى فى جامعة القاهرة؟

فضلاً عن أن الجزم بانهيار الصهيونية لأنها قامت على العنف وسفك الدماء لا يعد سبباً قوياً للانهيار؛ فالتاريخ يعلمنا أن ليست كل الحضارات التى قامت على البطش وتركيع الآخرين هى وحدها التى انتهى بها المطاف إلى الزوال. فكثيراً من الحضارات الأخرى القديمة التى لم تنتهج العنف قد تجاوزها الزمن، وتعرضت للإساءة بفعل القوة العسكرية الغاشمة من الأعداء وعمليات الغزو الخارجي. والأمثلة على ذلك كثيرة.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الآراء والاختلافات فى وجهات النظر لا تقلل أبداً من القيمة الكبرى لهذا الكتاب الذى نقل لنا قصة الحضارة الإنسانية فى أطوارها المختلفة كما كانت، وكما هى مرشحة لأن تكون نشأةً، فازدهاراً، فانهياراً، وكما كان ذلك هو حال الحضارة فى مسيرتها، كذلك كان كتاب الدكتور "أحمد صبحى" الذى بين أيدينا، وكل مؤلفاته الأخرى ثمرة ازدهار، وكان موته انكساراً لنا. رحمه الله رحمة واسعة.

المفكر وقراءة التاريخ
" أحمد محمود صبحي نموذجاً "

الدكتور
عادل عوض
أستاذ مساعد المنطق وفلسفة العلوم
كلية الآداب - جامعة المنصورة

تحتفي عديد من الكتب التذكارية بالمفكرين الراحلين في عالمنا العربي، وبخاصة الذين أثروا بفكرهم كثيراً من الموضوعات الجادة من قضايانا الفكرية الراهنة، ومن أمثال هؤلاء المرحوم أ. د. "أحمد محمود صبحي"، الذي أسهم بآرائه السديدة في جُلّ نواحي المعرفة، وبصفة خاصة في مجال الدراسات الفلسفية.

ما نود دراسته في هذه الورقة هو: قراءة فكر أ د. "أحمد محمود صبحي" في فلسفة التاريخ، وذلك من خلال النظر إلي محاولته الفلسفية لدراسة التاريخ السوسيو- إبستمولوجي في كتابه "في فلسفة الحضارة: اليونانية - الإسلامية - الغربية" والذي شاركت في تأليفه د. صفاء عبد السلام جعفر، والصادر عن مطابع دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية عام ٢٠٠٢م، والذي احتوى على بعض آراء "أوزفالد شبنجلر" Oswald Spengler (١٨٨٠-١٩٣٦م)، و"أرنولد توينبي" Arnold J. Toynbee (١٨٨٩-١٩٧٥م).

يذهب أ د. "أحمد محمود صبحي" إلي القول بـ فكرة "التعاقب الدوري للحضارات" بعد عرضه للعديد من

النظريات التي تفسر مسيرة التاريخ بدءاً من نظريات "القديس أوغسطين" St. Augustine (٣٥٠-٤٣٠م)؛ أول من حاول أن يفسر التاريخ في ضوء نظرية العناية الإلهية التى قصرها علي الدين المسيحي؛ بل علي المذهب الكاثوليكي، وانتهاءً بـ"فرانسيس فوكوياما" Francis Fukuyama (١٩٥٢م-) القائل بنهاية التاريخ عند الحضارة الأمريكية[١].

من هذا المنطلق قدم عرضاً لعديد من الحضارات بدءاً من الحضارة اليونانية والتي قسمها إلي علة أطوار وهي: الحضارة الإغريقية، دور النشأة أو المرحلة العتيقة، المرحلة الكلاسيكية، والمرحلة الهيللنستية، ثم الحضارة الإسلامية، والتي قسمها هي الأخري إلي أطوار علة مشابهة بدءاً من دور النشأة، الازدهار، ثم الإنهيار، وأخيراً الحضارة الغربية الحديثة، بدءاً أيضاً من دور النشأة أو عصر النهضة، مروراً بدور الإزدهار في القرنين السابع والثامن عشر، وانتهاءً بتدهورها مع بداية القرن التاسع عشر، وما صاحبه من ظهور "النازية" و"الصهيونية" بوصفهما نموذجين للأيديولوجيات المرشحة للانهيار.

لذا فسنحاول خلال ورقة البحث هذه الإجابة عن بعض الفرضيات التي ساقها أ. د. "أحمد محمود صبحي" في قراءته للتاريخ، بدءاً من فرضية ماهية المنهج اللازم لقراءة التاريخ، ثم فرضية سيادة نزعة تحقيق الذات في كل الحضارات الإنسانية.

أولاً ـ المنهج:

عند البحث في قراءة أ. د. "أحمد محمود صبحي" للتاريخ، لابد وأن نتساءل من البداية حول ماهية منهجه في قراءة التاريخ؟ وهو ما يمكن صياغته في التساؤل التالي: كيف قرأ أ. د. "أحمد محمود صبحي" التاريخ؟

يذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" إلي التمييز بين علم التاريخ والفلسفة، معتبراً أن لكل قطب منهما خصائصه التي تميزه تماماً عن القطب

الآخر؛ يتعلق التاريخ بالوقائع؛ إذ موضوعه هو الوقائع والأحداث الماضية؛ بينما تحلق الفلسفة بنا في عالم المجردات، دراسة التاريخ متعلقة بجزئيات وحالات فردية، بينما دراسة الفلسفة متعلقة بأحكام كلية سواء تعلقت الدراسة بـ "الكون" أو "الإنسان"[٢].

من هذه الزاوية؛ فقد ميز فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ، مُعتبراً أن فلسفة التاريخ أقرب إلي الفلسفة منها إلي التاريخ، بينما نستخلص في فلسفة الحضارة الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية مُحددة. ومن ثم، فقد نظر إلي فلسفة الحضارة بوصفها انتقالاً من وقائع تاريخية جزئية إلي أحكام عامة كلية؛ فالمنهج فيها منهج "الإستقراء"، أما في فلسفة التاريخ، فالفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلي علة واحدة يفسر في ضوئها التاريخ العالمي، وقد تمثل هذا المنهج علي سبيل المثال لا الحصر في "نظرية التعاقب الدوري للحضارات" لدى "ابن خلدون" Ibn Khaldun (١٣٣٢-١٤٠٦م)، حينما اعتبر أن ما يسري علي الحضارات مثله مثل ما يسري علي الكائنات الحية من ولادة، طفولة، شباب، وشيخوخة [مرحلة البداوة - مرحلة التحضر - ومرحلة التدهور]، ولابد لكل حضارة من نهاية ولكل أجل كتاب[٣].

ومن ثم، فقد ذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" إلي أن فلسفة التاريخ أقرب إلي الفلسفة وطبيعتها، بينما فلسفة الحضارة تقف موقفاً وسطاً بينهما: تستمد من التاريخ الأمثلة، وتتخذ من الفلسفة أحكامها الكلية؛ أي أن المنهج هنا هو "القياس"، بالإضافة إلى التجريد الشديد[٤].

ولعل أ. د. "أحمد محمود صبحي" في موقفه هذا كان متفقاً مع "جورج فيلهلم فريدريش هيجل" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م) عندما فرق بين الفلسفة والتاريخ في معرض حديثه عن الفلسفة بوصفها لا تتحدث عما سيأتي، ولا تعيد إنتاج ماهو موجود في الواقع، ولا تؤسّس معرفياً لما سيؤول إليه التاريخ[٥].

ثانياً ـ تحقيق الذات ومشاريع الإصلاح:

يذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" في قراءته للتأريخ إلي التأكيد علي فكرة ارتباط كل حضارة من الحضارات بمشروع النهضة وتحقيق الذات النابع من داخلها، فربط بين "الحضارة الإغريقية" وبين روح الشعب الإغريقي لإثبات الذات من خلال الألعاب الأوليمبية والملاحم مثل: الإلياذة والأوديسية المُعبرة عن الحياة الوجدانية والفكرية لهذا الشعب رغم أنه لم تجمعهم وحدة سياسية، فهاتان الملحمتان قد وحدتا بينهم وجدانياً، أو عاطفياً، وفكرياً(٦).

كذلك بالنسبة للفلسفة والمسرح، واللذان كانا خير معبر عن فكرة تحقيق الذات في الحضارة الإغريقية أثناء المرحلة الكلاسيكية (من القرن السادس حتى نهاية القرن الرابع ق. م)؛ فقد ظهرت الفلسفة نتيجة للنزعة الفردية عند الإغريق، ورغبتهم في الجمع بين الشجاعة والذكاء، ومن المسرح تعلم الإغريق الحكمة، وقد ظهر المسرح لإشباع الجانب الوجداني لديهم؛ فلم تكن مشاهدته ترفاً، بل كانت ضرورة لانها تصقل الشعور وتُهذب الوجدان(٧).

أما بالنسبة لـ"الحضارة الإسلامية" فقد ذهب أ. د. "أحمد محمود صبحي" فيها إلي روايته السابقة نفسها حول إرتباط الحضارة بفكرة تحقيق الذات، معتبراً أن الحضارة الإسلامية كانت تهدف نشأتها منذ البداية إلى تحقيق الذات الإسلامية من خلال التعاضد والتماسك بين المسلمين، مما يؤهلهم للنصر علي أعدائهم(٨).

كذلك، فقد أكد علي فكرة استبعاد الإسلام لـ"حياة الرهبنة"، وجعل العلم والعمل بديلين عنها، مما ساعد علي تفرد الشخصية الإسلامية من خلال شعور الإنسان المسلم بأن مهمته عمارة الأرض، ومن ثم فقد اتضحت الصلة الوثيقة بين الإسلام وازدهار الحضارة(٩).

مما سبق يتضح لنا أن نقطة الانطلاق المنهجية في صياغة فهم أ. د. "أحمد محمود صبحي" للتاريخ وقراءته له هي الصورة التي يقدمها المفكر عن نفسه ويتمسك بها، والتي يتجنب فيها التعصُّب لحضارة بعينها، أو يهاجم فيها سمتاً بعينه؛ وبالتالي فقد رأي أ. د. "أحمد محمود صبحي" الحضارة الإسلامية فى ضوء نظرته للتعاقب الدوري للحضارات، وتناولها دون أيه تحيزات أو مبالغات عند قراءته للتاريخ؛ فلم يتحيز للحضارة الغربية كما فعل "أرنولد توينبي"، أو لليبرالية الغربية - كما ذاعت فى أمريكا - مثلما فعل "فرانسيس فوكوياما".

كما حدد أ د. "أحمد محمود صبحي" موقفه منذ البداية بشكل يتسق مع فلسفة "جورج فيلهلم فريدريش هيجل" في قراءة التاريخ، عندما فرَّق بين الفلسفة والتاريخ، وعليه، فنحن بدورنا نستطيع أن نقول بأن الرؤية الهيجلية ظلت حاضرة في فكره دوماً وفي قراءته للتاريخ، وهي رؤية انسجمت مع نزعته الإسلامية في ظل إيمانه بـ"نظرية التعاقب الدوري للحضارات" عند ابن خلدون.

الهوامـــش

(١) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: "في فلسفة الحضارة: اليونانية - الاسلامية - الغربية"، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الاسكندرية، ٢٠٠٢م، ص ١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ١٤-١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(5) G. W. F. Hegel.: "Philosophy of Right", T.M. Knox (trans.), Oxford, Clarendon Press, 1958, P.11.

(٦) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر: مصدر سابق، ص٢٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ص ٣٧-٤٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩) نفس المصدر والصفحة.

بين الطب القديم والطب الحديث من منظور فلسفي

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد توفيق الضوى
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنوفية

الفلسفة تجريد والطب تجسيد، وهما على هذا التعريف طرفان متقابلان.... هل يلتقيان؟ إجابة السلب مرفوضة بسبب مقدمة أولية من عمد البناء الفلسفي؛ هي أن العلوم مصدرها الفلسفة، والعقل الأريب يدرك من مسيرة الفكر الفلسفي أن لا صدع ولا بعد شقة بين العلمين. ولقد زاد التقارب بين الفلسفة والعلوم في نهايات القرن التاسع عشر وبلغ شأوه الأسمى في القرن العشرين من بدايته إلى نهايته، وقد بدأ هذا التقارب جلياً في الفلسفة الحالية المسماه "فلسفة العقل" والتي تناولها د. "محمود زيدان" - رحمه الله - في كتابه "في النفس والجسد" الصادر في عام ١٩٧٧.

وعى الفيلسوفان (د. محمود زيدان ود. أحمد صبحي) - رحمهما الله - ذلك التقارب وكان ثمرة هذا الوعي هو كتابهما "في فلسفة الطب" الصادر عام ١٩٩٥. وسوف نعرض لما قدمه "الدكتور صبحي" في هذا السفر القويم.

ينقسم كتاب "فلسفة الطب" إلى ثلاثة فصول، وخاتمة، وملحق، ثم قائمة المراجع. كتب الدكتور "أحمد صبحي"

الفصلين الأول والثانى، وكتب الدكتور "محمود زيدان" الفصل الثالث. عنوان الفصل الأول "بين الطب القديم والطب الحديث من منظور فلسفى"، وعنوان الفصل الثانى "بين الطب اليونانى والطب الإسلامى"، أما الفصل الثالث فعنوانه "فلسفة الطب والأخلاق الطبية". سوف نقصر حديثنا - للإيجاز - على ما قدمه الدكتور "أحمد صبحى" فى الفصل الأول دون الثانى؛ لأن هذا الفصل يعد بمثابة رؤية تصنيفية منهجية تخص صاحبها، ولذلك كان بحثه أقرب إلى المناقشة والتحليل منه إلى السرد والعرض، وقد أبان هذا الهدف فى علة قضايا منتقاه شغلت باله، فطرحها، وناقشها، وفنَّد مضمونها على نحو يحمل طابعه ومزاجه الفلسفى.

١ - قام الدكتور "أحمد صبحى" بتقديم بناء نسقى عقلانى للطب طبَّقه على النشأه الأولى؛ فاستهل فصله بعنوان فقرة هو: "النسق الفلسفى للطب القديم" ثم بسؤال عام هو: "ما عسى أن تكون الأسس الفلسفية التى يقوم عليها نسق طب الخبرة المنظمة فى مقارنتها بنسق الطب التجريبى؟ "هذا السؤال يكشف أمرين:

- **أولهما**: أنه لاتوجد نية لدى "الاستاذ الباحث" لوضع مقابلة بين طب قديم وآخر حديث؛ بل كان جُلّ اهتمامه موجهاً لنحو تحديد ذلك البناء النسقى الأنطولوجى لنمط من أنماط الوجود المتعلق بالإنسان.
- **ثانيهما**: لايوجد هدف ترجيح الطب الحديث على الطب القديم، ولكن قد ألزمه البناء النسقى أن يكون موضوعياً، لذلك قرر فى بداية التعقيب (ص ٤٥) أنه لا وجه للمفاضلة بين الطب القديم والطب الحديث.

٢ - يبدأ تطبيق النسق ببيان أهم أساس فلسفى للطب، وهو المذهب الحيوى بنزعته العضوية الكلية التى تهدف إلى علة مبادئ هى تحقيق الانسجام بين أجزاء الجسم فى أداء الوظائف من خلال مبدأ التوازن؛ حيث يحقق كل عضو جسمى لوظيفته على نحو متكامل من خلال مبدأ الغائية.

وأخيراً لابد أن يكون الأسلوب المعرفى أو التشخيص متسقاً مع النظرية. ولقد بدا التوازن فى تناسب العناصر الأربعة فى الفكر اليونانى، وهى النار، والهواء، والماء، والتراب فى فلسفة أنبادوقليس. كذلك كان عمل الطبيب عند أبقراط هو تمكين الطبيعة لاستعادة التوازن لا بالعقاقير فحسب؛ بل براحة الجسم وهدوء النفس. كانت الغائية من الأسس الفلسفية للطب، وهى تعنى أن تمام الصحة فى الجسم تتمثل فى تأدية الأعضاء لوظائفها على أتم وجه، ويتحقق ذلك بموجب طاقة تسرى فى الجسم بأكمله تسمى فى الفكر اليونانى "بالطبيعة"، وفى الفكر الصينى القديم "بالطاقة الحيوية".

٣ - كان الطب القديم على وعى بأهمية الروح المعنوية للمريض ودورها فى اتمام الشفاء. ولقد استمد اليونانيون هذا المبدأ من الطب المصرى القديم.

٤ - يناقش الدكتور "أحمد صبحى" القول إن إلهام الأطباء ليس إلا وهماً. ويرى - رداً على ذلك - بأنه لاغنى للطب عن التحليل، ولكن لابد من تقدير أهمية الحدس الطبى، ولبرجسون حجج فى ذلك: أن الحدس رؤية داخلية تدرك الحياة فى حيويتها؛ بينما يفيد التحليل فى معرفة خارجية. كذلك يرى برجسون أن الحدس حركة، بينما التحليل ثبات.

٥ - هناك وفاق بين الإنسان والطبيعة انعكس أثره على الطب؛ فالطب صناعة، وكل صناعة هى محاكاة للطبيعة؛ ولذلك فعلى الطبيب أن يحاذى عمل الطبيعة، كذلك لابد أن يدرك دورها حين التشخيص، وحين العلاج. ولايتمثل أثر الطبيعة فى تغير المناخ وأثره على الشخص، وإنما فى اختلاف أوجه القمر وأثره على حالات الإنسان الإنفعالية، والاضطرابات العقلية. كذلك ظهر أثر الطبيعة على صحة الإنسان فى تغير الفصول؛ فالربيع يهيج علل الدم، والصيف علل

الصفراء، والشتاء علل البلغم، ولذلك ينصح أبقراط بضرورة مراعاة أوقات السنة وأثرها على الإنسان.

٦ - ينتقل الدكتور "أحمد صبحى" لمناقشة موضوع أى المذاهب الفلسفية يتبعها الطب الحديث. ويبدأ بانتقاد كلود برنار فى رفض الأخير لاتباع الطب مذهب فلسفى، فيرى "الدكتور صبحى" أن ثمة مذاهب فلسفية تتوافق مع العلم التجريبى مثل النزعة الرديـة reductionism والنزعة العلمية scientism، ويؤكد على عدم التحرر من المذاهب الفلسفية، ولذلك فإن مفهوم العلم الحديث لم يشكله العلماء وحدهم؛ بل أسهم الفلاسفة بدور عظيم الأهمية: فيقرر ديكارت إمكانية تفسير ما يصدر عن الجسم المادى بفضل قوانين الفيزياء، والكيمياء، وعلم وظائف الأعضاء، وبناءً على هذا يتم تحديد مذاهب فلسفية يمكن أن يستفيد منها العلم: أولى هذه المبادئ هو مبدأ الغائية؛ فكل فعل فى الطبيعة يهدف إلى غاية ما، والغاية تستلزم تحديد الأساليب المؤدية إليها. ثانى المبادئ هو مبدأ الحتمية؛ فالظواهرالبيولوجية تسير وفق قوانين صارمة، دقيقة، ثابتة فى الأجسام الحية والأجسام الجامدة، فإذا لم توجد قوانين، تكون هناك قوة عمياء لاضابط لها. وثالث المبادئ هو أن دور المصادفة لايتعارض مع الحتمية، لكن لاتعنى المصادفة الاكتشاف بدون دراسة مسبقة؛ فالفلكى قد يرى كوكباً عن طريق الصدفة؛ لكن كشفه للكوكب يعتمد فى حقيقة الأمر على معرفة علمية دقيقة سابقة عن علم الأجرام السماوية والكواكب. وبذلك يبدأ البحث فى الكوكب الجديد على أسس علمية، وبناءً على هذا نجد الملاحظة الاتفاقية تؤدى إلى فحص دقيق للوقائع، وهنا ينتهى دور المصادفة ليبدأ دور الاستقراء. ويشير ليدرمان إلى أن هنالك فلسفتين للطب هما المذهب الحاوى والمذهب الكلى.

٧ - يضع الدكتور "أحمد صبحى" رؤية خاصة يقرر فيها أن لا وجه للمفاضلة بين الطب القديم والطب الحديث، وكيف المفاضلة بين طب يستند إلى خبرة ساذجة وبين طب يستند إلى تقنية متقدمة؟ ولذلك فالمقارنة تقوم بين الأسس الفلسفية لكل من النسقين، وبناءً على ذلك يتم تحديد أمرين:

- **الأول:** أن النزعة العلمية التجريبية فى الطب لم تحرره من استناده إلى التصورات الفلسفية.
- **الثانى:** تكشف المقارنة بين الأسس الفلسفية عن بعض السلبيات فى الطب.

٨ - من خلال الممارسات الطبية الحديثة ظهرت عدة تساولات هى:

- **هل الكل مجرد مجموع أجزاء؟**

فى الواقع فقد نبغ الطب الحديث فى الوصول إلى معرفة دقيقة لكل أعضاء الجسد؛ ولكن الإفراط فى التخصص كان له سلبياته المتمثلة فى جهل الطبيب بطبيعة أجزاء الجسد الأخرى. ولكن الطب المعاصر أدرك هذه السلبيات؛ فكان اللجوء فى بعض المستشفيات إلى إجراء فحوص شاملة بسبب ادراكها للترابط العضوى بين أجزاء الجسم.

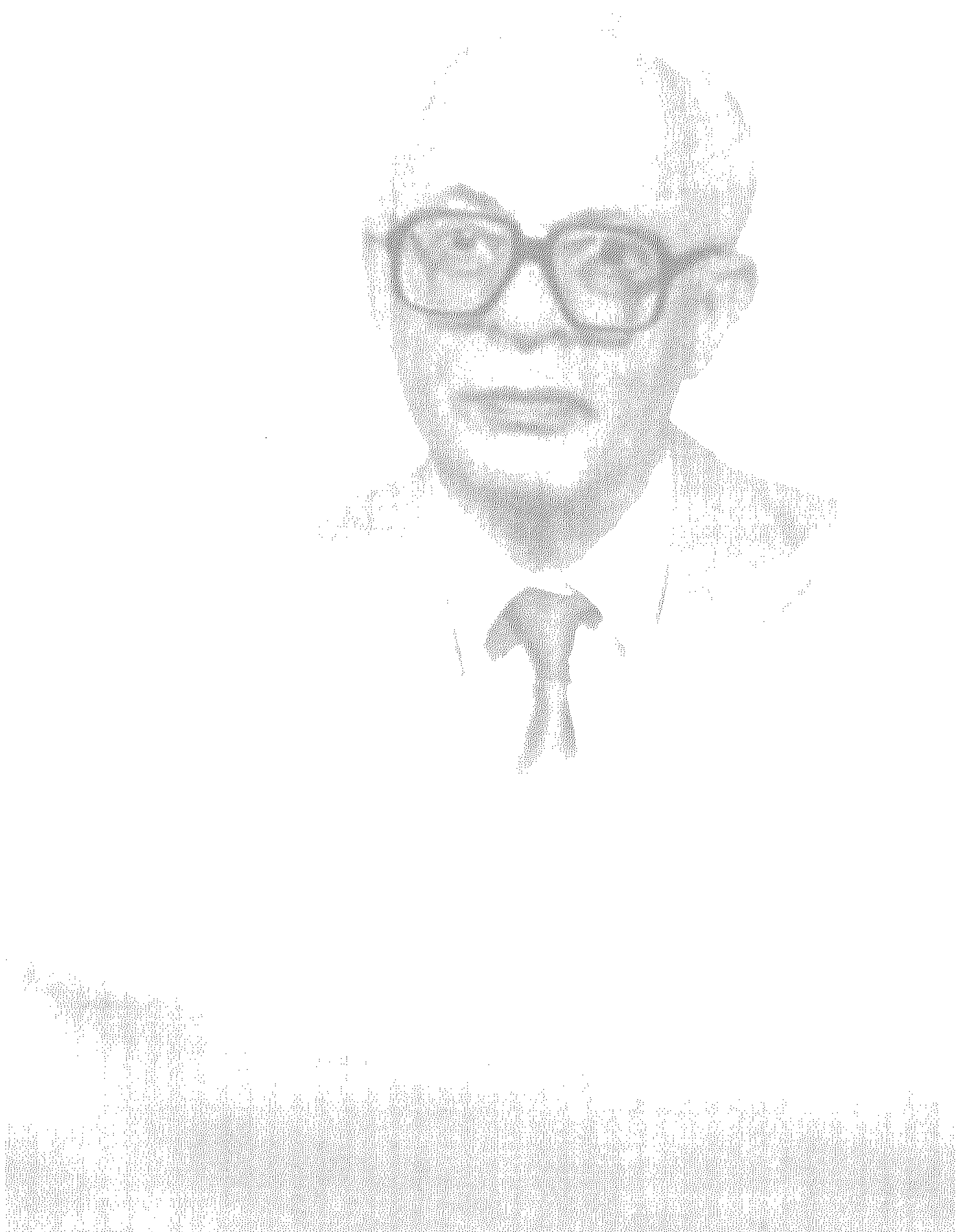
- **هل الجسم والنفس جوهران متمايزان؟**

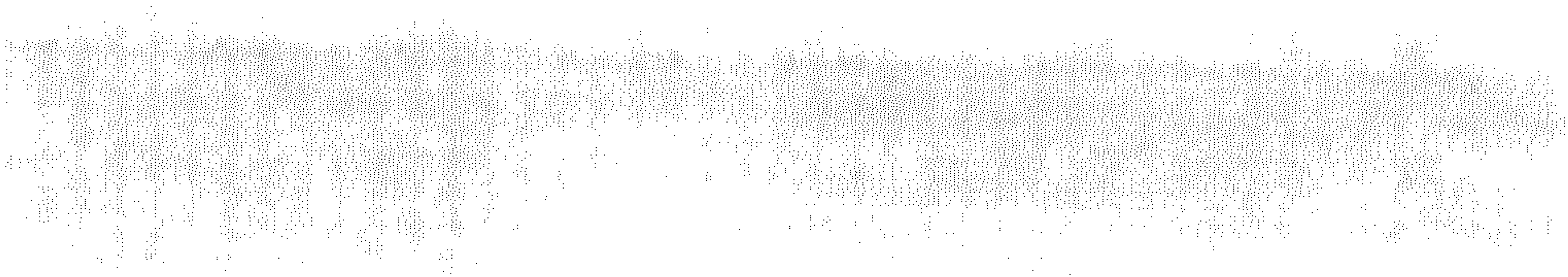
مقولة أطلقها "ديكارت" مع أنها من أكثر جوانب فلسفته ضعفاً؛ فقد أدت إلى جعل النفس والجسم كائنين منفصلين، ونتج عن هذا أن يكون الطب مقصورا فقط على الجسم دون النفس، وبذلك كشف طابع الحياة فى المجتمعات عن هذا الفراغ بشأن أهمية الأمراض العقلية والنفسية؛ بل ذهب الأمر أبعد من ذلك: فأهمية الروح المعنوية تعمل على تأكيد الشفاء، ويقف الدين أيضا بجوار الروح المعنوية فى هذا الأمر.

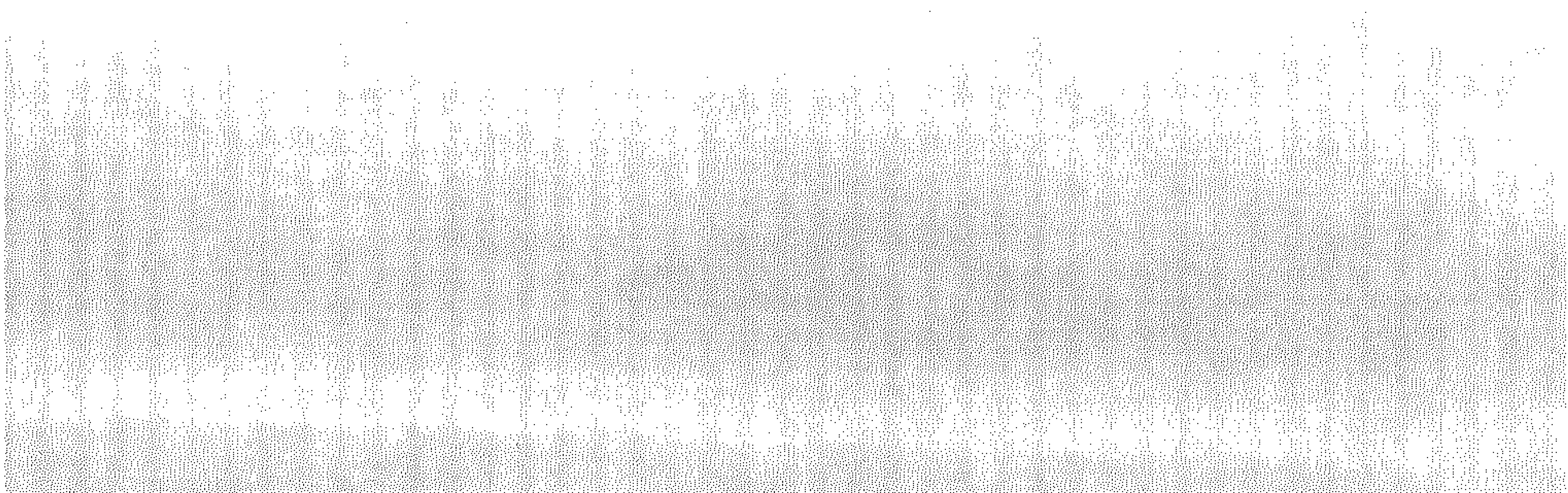
- **هل الجسم آلة حية؟**

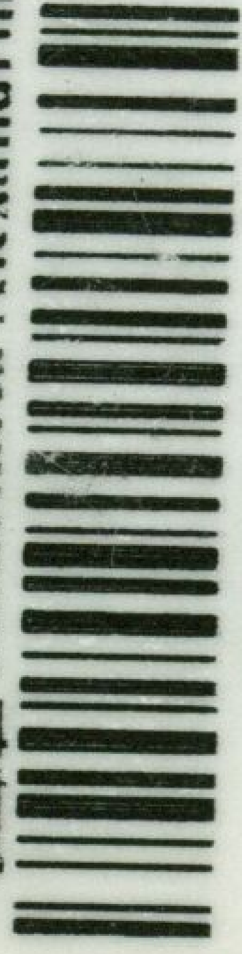
يقول المذهب المادى إن الكائن الحى ليس إلا آلة تتحـرك وفقـاً لأنظمة آلية، وقد أدى هذا إلى أن صارت الأدوية مجرد مركبات كيميائية غير عضوية تتعامل مع الجسم كآلة. ولكن تجاوز الطب المعاصـر هـذه النظرة متجهـاً إلى تأكيـد الفـارق فـى الطبيعـة بـين الكائنـات الحيـة والأجسام الجامدة.

رحم الله أستاذنا الجليل، وأسكنه فسيح جناته.








Bibliotheca Alexandrina
0918994